



RACISMO **de ayer y hoy**

Bolivia en el contexto mundial

ANALES DE LA

XXII

Reunión Anual de Etnología

19, 20, 21 y 22 de agosto de 2008

Tomo I

La Paz, Bolivia

2009

Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
Reunión Anual de Etnología, 22.— — La Paz: MUSEF, 2009
t. 1. x; 628p.; ilus; grafs; tbls; maps.- (Anales de la Reunión Anual de Etnología)

ISBN: 978-99905-985-3-7
D. L.: 4-1-168-09 P.O.

/ ARQUEOLOGÍA / ARTE RUPESTRE / CERÁMICA / TIWANAKU / HISTORIA / CARABUCO / MUJERES / HISTORIA COLONIAL / URU / URU CHIPAYA / URU IRUHITU / LINGÜÍSTICA / LENGUA AYMARA / EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE / TODO SANTOS / MUERTE / ORALIDAD / COMIC / 1. TÍTULO 2. SERIE.

MUSEF
301

COMITÉ EDITORIAL
Ramiro Molina Rivero
Milton Eyzaguirre
Gustavo Suñavi
Galo Illatarco
Eloisa Vargas
Varinia Oros
Freddy Maidana
Ladislao Salazar
Luz Castillo

DISEÑO DE TAPA Y DIAGRAMACIÓN
Eugenio Chávez

IMPRESIÓN
PROINSA • Tlf.: 2226671

D. R. © MUSEF EDITORES

CORRESPONDENCIA Y CANJE
Calle Ingavi 916
Teléfonos: (591-2) 2408640 • Fax: (591-2) 2406642
www.musef.org.bo • musef@musef.org.bo
Casilla Postal 5817
La Paz, Bolivia

Calle España 74
Teléfono y fax: (591-4) 6455293
Sucre, Bolivia

Es una publicación del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), auspiciada por la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

- El contenido de los artículos que se publican en este libro es de completa responsabilidad de los autores.
- Todas las ponencias, incluidas las no editadas en este texto, pueden ser consultadas en el Archivo Central del MUSEF.

FUNDACIÓN CULTURAL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Lic. Jorge Sanginés Aramayo
Presidente

Lic. Marcelo Araúz Lavadenz
Vicepresidente

Lic. Mariano Baptista Gumucio
Consejero

Arq. Juan Carlos Calderón
Consejero

Gustavo Lara Torrez
Consejero

Lic. Félix Patzi Paco
Consejero

Lic. Néstor Taboada Terán
Consejero

Lic. María Luisa Soux
Secretaria Ejecutiva

EJECUTIVOS DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Lic. Gabriel Loza Tellería
Presidente

Lic. Hugo Antonio Dorado Aranibar
Vicepresidente

Lic. Gustavo Blacutt Alcalá
Director

Lic. Rolando Marín Ibañez
Director

Lic. Ernesto Yañez Aguilar
Director

Lic. Rafael Boyan Téllez
Director

Lic. Eduardo Pardo
Gerente General

COMITÉ ORGANIZADOR

Presidente Vitalicio
Hugo Daniel Ruíz

Coordinación General
Ramiro Molina Rivero

Coordinación
Milton Eyzaguirre Morales

Administración Financiera
Jorge Goitia y Antonio Condarco

Inscripciones
Gisela Rivera y Eugenio Chávez

Inscripción Expositores
Edgar Huanca

Moderadores de Seminarios
Seminario I Gustavo Suñavi, *Seminario II* Galo Illatarco, *Seminario III* Eloisa Vargas,
Seminario IV Varinia Oros, *Seminario V* Freddy Maidana y *Seminario VI* Milton Eyzaguirre

Relaciones Públicas y Prensa
Edgar Pomar

CD Interactivo
Antonio Condarco y Edgar Huanca

Diseño Gráfico
Eugenio Chávez

Secretaría
María Eugenia Asturizaga

Registro Documental
José Orellana, Fernando Zelada, Primitivo Alanoca, Mónica Ruíz, Evelyn Sigl

Reprografía
René Condori

Atención a participantes y apoyo en sala
Ladislao Salazar, Alejandro Rocha, Ana María Calanis, Chela Tintaya,
Addán Chávez, Alfredo Álvarez y David Silva

Apoyo Logístico
Santiago Flores, Francisco Ventura y Vanessa Figueroa

Comentaristas
Seminario I María de los Ángeles Muñoz; *Seminario II* Laura Escobari y Pilar Mendieta;
Seminario III Teófilo Laime, Gregorio Callisaya y Teófilo Illanes; *Seminario IV* Bernardo Roza y Javier Romero;
Seminario V Fabricio Cazorla, Beatriz Rossells y Washington Barreno; *Seminario VI* Cecilia Salazar, Máximo Quisbert, y
Alicia Castellanos

Í N D I C E

Seminario I

Arqueología y Arte Rupestre

“Patrimonio y turismo... la delgada línea”	3
<i>María de los Angeles Muñoz Collazos</i>	
Destrucción y preservación del Arte Rupestre. El caso de Betanzos, Depto. de Potosí	7
<i>Matthias Strecker - Freddy Taboada</i>	
Proyecto arqueológico “AMAYA UTA” 2007-2008	21
<i>Jédu Sagárnaga M. - Juan E. Villanueva C. - Tania M. Patiño S. - Oscar Bejarano S. - Esdras Calderón B.</i>	
El flautista de Hamelin en Los Andes centro-sur: Aproximaciones a la “arqueología de la infancia” a través del estudio de puntas de proyectil	29
<i>María Soledad Fernández Murillo</i>	
Formaciones aldeanas tempranas en el Desierto de Atacama: Nuevos indicadores bioculturales para el Valle de Azapa	45
<i>Iván Muñoz Ovalle</i>	
Un estudio acerca de figuras y vasijas antropomorfas en contextos Tiwanaku del periodo IV-V: Desde un punto de vista de género	67
<i>Mary Luz Choque Apaza</i>	
El conjunto cerámico “corporativo” de Tiwanaku en la ofrenda de Pariti	75
<i>Tania M. Patiño Sánchez y Juan E. Villanueva Criales</i>	
Modelos explicativos del pasado frente al discurso de los guías de turismo (El caso de Tiwanaku)	85
<i>F. Ricardo Vasquez Rivera</i>	
Elementos rituales en Huari y Tiwanaku: los vasos-pie y su relación con el corte de pies en ritos	93
<i>David Trigo Rodríguez - Roberto Hidalgo Rocabado</i>	
Paisajes cultivados en los valles altos de La Paz: Una introducción a la problemática	111
<i>Julio Alejandro Ballivián Torrez</i>	

Comunidades y Arqueología. Identidad, Relaciones de Poder y Construcciones del Pasado	123
<i>Miguel Torrico Pacheco</i>	
Estudio arqueológico del valle de Presto	131
<i>Orlando Tapia Matamala</i>	
Seminario II	
Historia	
La Junta Tuitiva: Entre luces y penumbras durante el alzamiento en La Paz de 1809	145
<i>Edwin Cruz Quilla</i>	
Los símbolos de migración en las estructuras de la vivienda arequipeña, siglo XIX – XX	161
<i>Santos Cesario Benavente Veliz</i>	
Texto sin contexto. Elementos para una teoría de la historia del pensamiento	181
<i>Luis Claros Terán</i>	
Pueblo de indios durante la colonia	191
<i>Hugo Únzaga Guachalla</i>	
Élites y modernidad en Oruro 1900 – 1920	203
<i>Weimar Giovanni Iño Daza</i>	
Challapampa y la silenciosa iluminación de la ciudad de La Paz	219
<i>Gabriela Lázaro</i>	
Un análisis en torno a algunos estudios sobre élite en Bolivia	239
<i>Carmen Castellón</i>	
Aportes para el estudio y la historia de Huarina	247
<i>Juan Mamani de la Cruz</i>	
Los milagros de la Cruz de Carabuco	255
<i>Ximena Medinaceli, Raúl Reyes, Lourdes Uchanier</i>	
Entre líneas: La mentalidad y forma de ser de Pedro Murillo entre 1757 y 1790	259
<i>Mario Castro Torres</i>	
La participación de la mujer en la independencia de Bolivia 1809-1825	275
<i>Paola Mayta</i>	
La iconografía como recurso didáctico para la enseñanza de la historia	283
<i>Miriam Coarite</i>	
Patriotas de papel. Surgimiento Revolucionario del Periodismo en Nuestra Señora de La Paz en 1809. Gritos silenciosos de libertad -Pasquines paceños	293
<i>Juan Miguel Arroyo Dávila</i>	
Soy muy hombre o soy hombre por excelencia. Cacique Cumbay	
<i>Hodis Gilberto Ayaviri Choque</i>	
Las parroquias en la ciudad de La Paz	317
<i>Silvia Serrudo Cazzia</i>	
Una historia ambigua. Entre memoria y mentalidades de la Guerra del Pacífico	327
<i>Leslye A. Pérez Miranda</i>	

Mesa redonda

Los Urus en una encrucijada. Entre el pasado y el futuro

Documentación de la lengua Uru-Chipaya como trabajo interdisciplinario entre la lingüística y antropología 335

Achim Schumacher, Nathalie Böcker y Francisca Condori Mollo

Los qhas qut suñis, gentes de aguas, una nación andina dispersa en el tiempo y el espacio territorial 343

Manuel Rojas y Ciriaco Inta

Uchumataqu: Algunas características léxicas del Uru-Iruitu de La Paz y el Uru-Chipaya de Oruro 361

Pedro Velasco Rojas

Diversidad Biológica y lenguas del altiplano de Oruro: Metamorfosis de la lengua uru y resistencia a los cambios 367

Ulpian Ricardo López García

Seminario III

Lingüística, oralidad y educación intercultural bilingüe

La fraseología aymara: situación actual..... 383

Gregorio Callisaya

Kimsa pachat yatiña: de la Educación Intercultural Bilingüe a la sabiduría comunitaria trilingüe..... 391

Teófilo Laime Ajacopa - Virginia Lucero Mamani

Doble posesivo en el castellano oral de los estudiantes bilingües 397

Heriberto Quelca Huanca

Ajayunakampi jikist'aña. Encontrarse con los muertos 405

Martha Sandra Bustillos

El bilingüismo, entre la desestructuración y reestructuración de la lógica de las naciones de habla Jaque Aru 417

John Kenny Ledezma Main - Mary Ledezma Main

El discurso religioso de Bertonio y el discurso del ritual en el aymara de La Paz y Oruro 427

Miguelina Angelina Mamani Villa

La lingüística aplicada y la enseñanza del aymara..... 441

Nicanor Gonzalo Huanca Camargo

Lo que se traen las “säwi” aymaras 455

Claudio Marcapaillo A.

Políticas de consecuencia del contacto de lenguas: Sustitución y recuperación de las lenguas andinas y amazónicas..... 469

Mario Mamani P.

Entre apachetas y apachiteros: Reservas culturales de fauna y su reciente explotación..... 481

Clevert Cárdenas

La estructura de la lengua aymara: Una mirada algebraica 489

Oscar Chambi Pumakahua

Alargamiento vocálico en aymara 505

Julio Jalire Canaza

Adquisición morfosintáctica del aymara en niños de 3 a 5 años 513

Teodosia N. Tancara Callecusi

Términos de la ganadería camélida en Ulla Ulla 521
Victor Hugo Kana Kuno

Caracterización de modos verbales del idioma aymara..... 531
Gregorio Chávez Ticona

El léxico y la interpretación semántica cultural 543
Mery Chambi Coaquira

Léxico textil aymara y quechua desde los saberes locales..... 551
Sotero Ajacopa Pairumani

Dificultades de lectura comprensiva del aymara como segunda lengua 563
Virginia Chávez P.

El cómic como herramienta didáctica en la enseñanza de lenguas nativas 569
Rory Crismar Ordoñez Choque

Educación intercultural en las comunidades nativas del Alto Urubamba..... 583
Augusto César Mosqueira Mosqueira

P R E S E N T A C I Ó N

Por la dimensión y demanda de investigadores nacionales y extranjeros se han consolidado seis seminarios que se presentan en el producto final de la XXII Reunión Anual de Etnología (XXII RAE 2008), los mismos que abarcan diferentes temáticas de la ciencias sociales y humanas permitiendo entender los avances de la investigación, y las nuevas propuestas teóricas y de trabajo de campo que se están realizando en diferentes espacios. Además se han realizado actividades paralelas que implican un mayor esfuerzo, sin embargo es un reconocimiento favorable de la comunidad académica a esta labor anual que realiza el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

La convocatoria fue lanzada en el mes de junio de 2008, y contempló la realización de seis seminarios: I) *Arqueología y Arte Rupestre*, II) *Historia*, III) *Lingüística, Oralidad y Educación Intercultural Bilingüe*, IV) *Antropología Social y/o Cultural*, V) *Cultura(s) Popular(es)* y VI) ***“Racismo de Ayer y Hoy: Bolivia en el Contexto Mundial”*** (Seminario especial que da nombre al evento).

Se desarrollaron además cinco mesas redondas, de acuerdo a iniciativas del personal o de solicitudes externas: *“Los Urus en la encrucijada, entre el pasado y el futuro”*, *“Fiesta del Tata Santiago en Waki”*, *“Tradiciones, larga duración y educación productiva en W’ata”*, *“Medios de Comunicación y Folklore”* y *“Mundos del trabajo, organizaciones sindicales y procesos del trabajo”*.

En los seis seminarios se presentaron 127 ponencias (152 expositores); pero además las mesas redondas congregaron a 20 trabajos de investigación (25 expositores) más, cuyo número se acrecentó con las otras actividades de extensión. Vale la pena hacer énfasis que participaron además como observadores: 212 personas de las ciudades de La Paz y El Alto, 85 de otros departamentos y 30 extranjeros.

Continuando con las actividades paralelas a la RAE se desarrollaron varias presentaciones de libros y revistas como: ***“Anales de la Reunión Anual de Etnología 2007”***, *“La segunda vez como farsa: etnografía de una cárcel de mujeres en Bolivia”* de Alison Spedding, *“Para Bolivia y el Mundo. La danza boliviana como indicador y generador de identidad y etnicidad en los contextos online y offline”* de Eveline Rocha, Revista Observando el Racismo N° 1 *“Racismo y regionalismo en el Proceso Constituyente”* del Observatorio de Racismo en Bolivia del Defensor del Pueblo y la Universidad de la Cordillera, y *“Comunidad Dorado Chico, Nuestra Historia”* de Juan Angola Macondo (Compilador).

Se realizó un acto de agradecimiento y despedida a Jean Vacher representante del IRD en Bolivia (Cooperación Francesa), con la presentación de los videos “*El retorno de los Achachilas*” de los Auqui Auqui Barbas Blancas de San Jorge de Villa Chacaqui (Puerto Acosta-Prov. Camacho, La Paz) y el video “*El Qamasa del siku llama al juyphi*” de los Sikuri de Taypi Ayqa (Italaque-Prov. Camacho, La Paz) y la presentación de la danza autóctona de los Auqui Auqui; los videos editados por el personal del MUSEF, previa investigación de campo.

La demanda para realizar diferentes actividades dentro del marco de la RAE superó nuestras expectativas, creándose nuevos espacios de debate: Seminario “*Fundamentos para la legitimidad del Estado PostColonial*” de Giovanni Sanamanud; la presentación de los videos ganadores del VIII Festival Internacional del Cine y Video de los Pueblos Indígenas “*Venciendo el Miedo*” y “*Mi Primer Contacto*”; presentación de videos “*Voces del Viento, testimonios contra el racismo*” de la Fundación Solón, “*Humillados y Ofendidos*” de César Brie, “*Cuentos y Viñetas contra el racismo*” de la Fundación Solón y Teatro del Cómic. Todo esto en jornadas agotadoras pero de gran aporte académico y de concientización en torno a la temática central del Racismo.

Por las limitaciones de la publicación que ahora le presentamos, cuyo soporte físico es insuficiente para mostrar todo lo realizado en la XXII RAE 2008, invitamos a nuestros investigadores a visitar el Archivo del MUSEF, que contiene todos los registros en formato audiovisual, incluyendo los aportes de las preguntas y participaciones que no reflejan estos Anales.

Un agradecimiento especial a los 14 comentaristas nacionales y extranjeros que han apoyado de forma desinteresada al desarrollo de los diferentes seminarios, con sus observaciones, críticas y aportes metodológicos y teóricos para enriquecer los trabajos presentado, entre ellos podemos destacar a Washington Barreno (Quito-Ecuador), Alicia Castellanos (México D.F. - México), María de los Ángeles Muñoz (Cochabamba-Bolivia); Javier Romero, Fabricio Cazorla (Oruro-Bolivia); Laura Escobari, Pilar Mendieta, Teófilo Laime, Gregorio Callisaya, Teófilo Illanes, Bernardo Roza, Beatriz Rossels, Cecilia Salazar; Máximo Quisbert (La Paz-Bolivia).

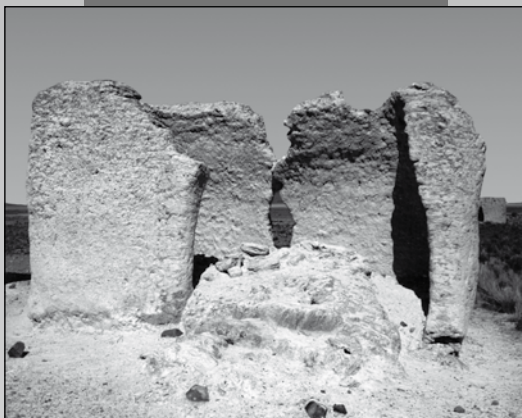
Para que la actividad se realice, sin contratiempos, se necesitó el aporte económico y solidario de la cooperación internacional como el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) que nuevamente nos colaboró con la llegada de investigadores de la Región Andina y el Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural (IPANC – CAB) con sede en Quito-Ecuador, que permitió la llegada de la especialista de mesoamérica, a quienes agradecemos su valiosa cooperación.

También colaboraron al éxito del evento la Universidad de la Cordillera, Ballet Folklórico Nacional de Bolivia y a los grupos y comunidades de música tradicional y folklórica Auqui Auqui Barbas Blancas de San Jorge de Villa Chacaqui, Sikus de Taypi Ayka, Entre Dos Aguas y Wara que mostraron la riqueza ritual y musical de nuestro país... gracias a la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia por su apoyo institucional y un silencioso pero merecido reconocimiento a todo el personal del MUSEF.

Comité Editor

Museo Nacional de Etnografía y Folklore

La Paz, julio de 2009



arqueología y arte rupestre



“Patrimonio y turismo... la delgada línea”

María de los Angeles Muñoz Collazos¹

Resumen

El Turismo Cultural es una fuente de ingresos en países que como el nuestro carecen de grandes recursos económicos; se presenta como la forma más realista de ofertar lo que somos y lo que tenemos; la clave es hallar alternativas a un aproducción masificada y despersonalizada, mediante procesos de revalorización y gestión de lo propio. Por su parte, la crisis de los “Estados Nacionales” nos obliga a realizar una reflexión crítica constructiva y propositiva desde la arqueología, poniendo “los usos sociales” de la misma y la ética que debe regirnos, considerando además, que ese cambio o uso social no pasa estricta únicamente por el pasado, sino por las expectativas de la gente de hoy, sobre ese pasado. Así, el presenta trabajo demuestra a través del Modelo de Gestión Cultural Mancomunada del Monumento Arqueológico Nacional Incallajta, la posibilidad que tiene el patrimonio cultural de proyectarse hacia un desarrollo local, humano integral y sostenible, sin necesidad de envilecerse la mercado turístico convencional. Se habla de un patrimonio legitimamente apropiado por los actores locales que puede y debe cumplir su función social. En este contexto /proceso, la arqueología y especialmente los arqueólogos juegan un rol fundamental en la relación cualitativa Sitio Arqueológico - Patrimonio.

Introducción

Bolivia es un país rico en patrimonio cultural y con unas características naturales que ofrecen una gran potencialidad turística. Pero sólo recientemente se está comprendiendo sobre las posibilidades de desarrollo que ello puede implicar. Sometida a tensiones internas ligadas al impacto de la globalización y a la “tercera ola” frente a sociedades agrarias de la “primera ola”, el trabajo necesario para la internalización y puesta en valor del patrimonio y la ejecución de las obligatorias obras de infraestructura para acceder y cualificarlo, todavía es muy grande.

La evolución de la sociedad generó un aumento creciente de la demanda cultural, no solamente debido al mayor nivel intelectual y educativo, sino también al mayor tiempo de ocio, considerado hoy como un bien muy importante. El turismo cultural es una interesante posibilidad y una aventajada fuente de ingresos en países y lugares que no disponen de grandes recursos económicos; intenta ofrecer una mejor oferta que el turismo masivo convencional, mediante la calidad, originalidad y seriedad, y -a diferencia de éste-, es menos estacional.

Las llamadas industrias culturales -asentadas en actividades culturales o en actividades turísticas en base a bienes culturales- son la carta de presentación de muchas culturas al mundo, y aportan un valioso porcentaje al PIB nacional. El Turismo se presenta, hoy por hoy, como una de las posibilidades más interesantes de generación de ingresos, tanto por sus características no contaminantes, como por la espontánea dispersión de los recursos que produce.

Como queda explícito en países como México y Perú -que viven en gran parte de este tipo de turismo-, los turistas culturales en América Latina y el Caribe buscan ciudades y/o patrimonios histórico-arqueológicos; municipios, lugares y rutas con elementos y conjuntos patrimoniales; áreas naturales con “culturas vivas”, turismo rural y etno-ecoturismo; buscan además adentrarse y vivir experiencias distintas y aprecian, cuando es posible, participar.

1 Universidad Mayor de San Simón, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico. Calle Jordán E-199 Telf.: 591-(4)-4502174; e-mail:maamunoz@albatros.enb.net. Cochabamba - Bolivia

Antecedentes

Gracias al poder de las comunicaciones, los pequeños mundos locales se vinculan con sus ofertas culturales a redes que integran, virtualmente, lo que en la práctica está dividido por fronteras nacionales y barreras culturales. Con la globalización, los hechos culturales adquieren un especial significado, por su poder de enlace entre esos diversos mundos locales y regionales y por la posibilidad de ser entendidos y valorados por quienes pueden acceder a sus lenguajes, imágenes, espacios y sonidos. Así, el patrimonio cultural adquiere interés y valor universal y está en la lista de bienes disponibles para ser apreciados y disfrutados de manera inmediata.

Por ello, en medio de esta era globalizante, la propia industria cultural y turística, se presenta como la forma más realista de acceder a ofertar lo que somos y lo que podemos ser, lo que tenemos, lo que buscamos. La clave es hallar alternativas a una producción masificada y despersonalizada, mediante procesos de revalorización de lo propio, sin caer en idealismos ni visiones demasiado románticas o conservacionistas.

En el marco de esas consideraciones, ya previamente se ha realizado una propuesta, que ha sido delineada y publicada en varias oportunidades (Muñoz 1999 a 2008), en base a la experiencia práctica que llevamos a cabo en el Monumento Arqueológico Nacional de Incallajta. Se trata de un Modelo de Gestión Cultural Mancomunada de este Sitio, con todos los actores involucrados: comunidades, municipio y arqueólogos (en un nivel de mediación y con un rol definido), y en el que identidad y participación se han ido estructurando a través del patrimonio, demostrando la potencialidad única que los bienes culturales tienen de cohesionar y catalizar procesos.

Así, en la perspectiva del Turismo Cultural como una estrategia productiva, un territorio concreto con una fortaleza patrimonial, se va nutriendo de su pasado y se proyecta al futuro. Esto garantiza un dinamismo necesario en los tiempos actuales, donde los procesos son, a veces, vertiginosos, y los cambios también.

Arqueología y Patrimonio

Ya se ha expresado también que, con las crisis de los “Estados Nacionales” y de nuestra ciencia, nos vemos obligados a realizar una reflexión crítica, pero constructiva y propositiva, en la que habíamos remarcado “los usos sociales” de la misma, como “la práctica científica que impulsa un conocimiento compartido y en términos de utilidad social, desde una perspectiva crítica y comprometida, que responda a las demandas de las sociedades con las que trabajamos” (Ibid). Por otra parte, veíamos que una de nuestras mayores limitantes en cuanto a sus usos sociales, es la impasible mirada con que realizamos las investigaciones, sin consideración a las realidades sociales en las que las desarrollamos, ni a la incidencia que ello puede tener en los actores locales, proponiendo que el cambio de mirada pasa necesariamente por una consideración más amplia de la realidad en que nos movemos, por una profunda conciencia de los contextos en los que incidimos y por la ética que debe regirnos, ya que el propio devenir demuestra, que si funcionamos como “islas” dentro de realidades sociales, no habrá respuestas de la arqueología hacia la sociedad. Habíamos sugerido además que, a nuestro entender, el cambio o el uso social de nuestra ciencia no pasa estricta y/o únicamente por el pasado, sino por las expectativas de la gente hoy, sobre ese pasado.

En ese sentido, la zona de Incallajta tiene altos índices de pobreza, excesiva parcelación de tierras, falta de sistemas de riego, malos caminos para sacar sus productos, etc. y, sin embargo, el área tiene un considerable potencial a nivel de patrimonio cultural, susceptible de ser potenciado “turísticamente” (en nuestra propia acepción, que abajo se verá). Por otra parte, desde el inicio y durante los ocho años que venimos trabajando, los comunarios han manifestado constantemente y de manera palpable sus deseos de gestionar, manejar este patrimonio y proyectarlo al mundo. Todo lo anterior nos obligó a mirar hacia un Desarrollo

Local “Comunitario”, desde una óptica cultural, donde “desarrollarse”, implica desplegar y utilizar las capacidades potenciales para alcanzar un mejor y más completo estado, lo que de hecho significa verlo como un proceso, en relación al aumento de la capacidad de acción de la sociedad sobre sí misma.

La Delgada Línea...

Existe un cuestionamiento constante a la posibilidad de que el patrimonio se convierta en una mercancía como cualquier otra; cuáles son los límites que se deben tener y quién los puede fijar?, qué nos involucra en esa delgada línea como arqueólogos?

Se reflexiona que el tema tiene necesariamente que pasar por considerar que la cultura, la identidad y el patrimonio como dinámicos (ver Muñoz 2007 y 2008) y no como algo estático e intocable como en las concepciones esencialistas. Una identidad dinámica, abierta, en permanente comunicación, puede ser cualificada, reforzada y re-creada a partir de varias “entradas”, y el Patrimonio es una de ellas. Pero justamente, al referirnos al Patrimonio, no hablamos de aquel envilecido al mercado turístico y sin sentido, sino de un patrimonio entendido en nuestros propios términos, como “la manifestación viva, objetivada, tangible o intangible, de una apropiación simbólica, jerarquizada y seleccionada por un grupo, como referente de identidad”; y como emblema al futuro, y por lo tanto, al que con todo derecho se le puede dar un sentido utilitario, dado que el patrimonio existe en función de su uso social; función que no debe considerar únicamente el conocimiento del pasado *en sí*, sino también la re-creación y apropiación del mismo por parte de los actores locales, pero con anhelos de proyección futura.

En estas reflexiones, donde nos ubicamos los arqueólogos? Por un lado, un Sitio Arqueológico, es un Sitio Arqueológico no más, en cualquier parte del mundo, pero entonces, en qué momento deviene en Patrimonio? A nuestro modo de ver, el rol fundamental que jugamos los arqueólogos -y que es lo que queremos plantear y difundir en este trabajo-, *es la transmutación de un Sitio Arqueológico a su “cualidad” de Patrimonio de un pueblo o de los actores locales, lo que permite el uso social de nuestra ciencia y la incidencia en la realidad en la que intervenimos, allí, el arqueólogo y al menos la historia cultural del Sitio son imprescindibles, para colaborar en la dotación de contenido y significado en los actores que se encuentran alrededor del sitio y coadyuvar a la gestión participante* del mismo como recurso patrimonial, con una visión de lo que la gente desea desde lo profundo de su ser.

Porque, con qué derecho negaríamos o censuraríamos que un Patrimonio Cultural dotado de contenido y significado, legítimamente apropiado y gestionado con total participación de sus protagonistas actuales, se pueda convertir en una oferta para un Turismo Cultural?, y que sea utilizado para el consumo cultural de masas y que dentro de ello siga las pautas del marketing, se vea sometido a la dinámica propia del espectáculo, de la publicidad y del entretenimiento?.

No estamos pensando en su abuso, que puede constituir una amenaza para el propio bien cultural, al contrario -y allí nuevamente los arqueólogos debemos pronunciarnos-, se deben tener muy claras las necesidades de conservación de todos los componentes del patrimonio, armonizar el régimen de visitantes y analizar su impacto. Asimismo, se deben estudiar y definir los niveles de protección y uso del patrimonio a ser conservado, gestionado, expuesto, en una perspectiva a mediano y largo plazo, y también en lo que respecta a rentabilidad cultural, social y económica, especialmente para los actores locales, porque -y esto es más grave aún-, cómo y con qué moral, quedar indiferentes ante una riqueza potencial dormida versus una pobreza y esperanza de mejores ingresos de la gente que se encuentra alrededor de los sitios que investigamos, especialmente de aquellos que tienen potencialidades de exposición al público?

Visto de este modo, el turismo cultural puede ser, entonces, un excelente medio de generación de recursos, mediante la puesta en valor del patrimonio cultural vivo, donde los arqueólogos podemos jugar también un rol de mediación entre el Patrimonio y la industria cultural o turística.

Reflexiones Finales

Es importante recalcar hasta qué punto la toma en consideración de la dimensión cultural, en particular la valorización del patrimonio, es vital en toda política de desarrollo sostenible a nivel local, así como el papel importante que los arqueólogos y las instituciones culturales son capaces de jugar para iniciar y animar este tipo de proyecto.

La actividad cultural en Bolivia podría representar un gran aporte al PIB, a través (inicialmente) de la actividad turística ya que como mencionamos, la mayoría de las visitas a los bienes culturales (monumentos, museos, etc.) está vinculada al mercado del turismo, que cada vez manifiesta un mayor interés por la historia y cultura, y reconocen la importancia de esos factores cuando van a elegir un destino de viaje, resultando que para responder a sus deseos se debe poner estos bienes al servicio de aquellos.

Se debe tener de nuevo en cuenta que hoy en día crece enormemente la economía relacionada con los intangibles, valores añadidos de tipo simbólico, ocio, turismo, arte, ... En muchos lugares supone del 2 al 8% del PIB, y en países de nuestro entorno (como Brasil con el 6%, Argentina con el 4.1% y Colombia con el 2.6%), constituye un aporte fundamental a sus ingresos nacionales, apareciendo la cultura como motor y componente esencial del desarrollo y como un sector estratégico, con una gran cadena productiva en su entorno. Creemos que todos estos beneficios deben llegarnos y especialmente a las comunidades locales con fortalezas culturales y patrimoniales, pero de una manera en la que tenga un significado generado por ellos mismos. Por ello necesitamos una mirada distinta hacia la cultura de los pueblos, tanto como estructura necesaria de muchos valores complementarios al desarrollo, como también generadora de desarrollo en sí misma.

El potenciamiento de los bienes culturales constituye una empresa económicamente costosa, pero infinitamente rentable desde la óptica de la cultura y de la progresión que dicha idea conlleva, y es principalmente en el patrimonio arqueológico donde creo nos toca realizar un esfuerzo significativo.

En el caso de Incallajta, la Subcentral de las cuatro comunidades que tienen que ver con el Monumento y el Municipio han apostado a este Patrimonio y cambiado su mirada hacia el turismo cultural. Creemos que como arqueólogos debemos coadyuvar en estos procesos y apoyar a que los pobladores emprendan el manejo de sus recursos patrimoniales como si fuera una empresa con máximo desarrollo administrativo, que afronte decididamente el competitivo mundo actual de ofertas culturales, sin olvidar lo más importante, que esta apropiación y gestión conjunta es el arma más eficaz para la conservación sostenible del Patrimonio.

Bibliografía

MUÑOZ, M.A., 2006. **Gestión Participativa del Patrimonio: Un Caso Boliviano**. CONACULTA-INAH, Serie Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural 4, Diario de Campo, junio 2006, México.

_____. 2006. **Patrimonio Cultural y Desarrollo Local Comunitario. El Caso Incallajta**. Cuadernos de Investigación No. 1, Serie Patrimonio. Universidad Mayor de San Simón INIAM. Cochabamba, Bolivia.

_____. 2007. "Arqueología, Usos Sociales y Gestión Cultural". Ponencia presentada a la Reunión Anual de Etnología RAE-2007. La Paz-Bolivia. En prensa

_____. 2008. "Patrimonio Arqueológico, Usos Sociales y Gestión Cultural, El Modelo de Incallajta, Bolivia. Ponencia presentada a la 73rd SAA. Vancouver Canadá.

Destrucción y preservación del Arte Rupestre

El caso de Betanzos, depto. de Potosí

Matthias Strecker - Freddy Taboada¹

Resumen

Muchos sitios del arte rupestre en Bolivia se encuentran en procesos permanentes de deterioro, especialmente desde los casos de un turismo no controlado, a sitios que no cuentan con vigilancia y administración y donde se registran numerosos actos de vandalismo.

Las pinturas de Lajasmayu, cerca de Betanzos en el Depto. de Potosí, constituyen uno de los más importantes sitios de arte rupestre de Bolivia. Evidencian una larga secuencia de manifestaciones desde tiempos prehispánicos tempranos hasta la Colonia.

Debido a su importancia cultural, se han propuesto varios proyectos de protección del sitio a partir del año 1977, que no fueron realizados y recién 30 años más tarde, en 2007, se firmó un convenio entre la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia (SIARB) y el Gobierno Municipal de Betanzos para concretar medidas de conservación, protección y administración y convertir de esta manera a Lajasmayu en un parque arqueológico. Entretanto existen visitas regulares de turistas nacionales al sitio y un enérgico vandalismo con 280 graffitis que han afectado gravemente al arte rupestre. El proyecto de la SIARB está previsto llevarse a cabo en los años 2008-2010; implica una propuesta preliminar para el plan de manejo del sitio, trabajos de conservación, prospección arqueológica, campaña educativa incluyendo cursillos de capacitación para guías y guarda ruinas, señalización, publicación de un folleto para visitantes y el público en general, y la propuesta para la construcción de una caseta y un centro de atención al turista.

Introducción

La mayor amenaza a la preservación del arte rupestre a nivel mundial, en la mayoría de los casos, no son los factores de la degradación natural de la roca, sino el impacto de un turismo descontrolado. Este hecho fue explicado recientemente por expertos sudamericanos quienes participaron en un seminario en México. El director del departamento de Arqueología de la Universidad McGregor, en Kimberley (Sudáfrica), David Morris, mencionó en una charla con la prensa que su país fue uno de los primeros en tener una legislatura para la protección de los sitios de arte rupestre en 1911. Destacó que la mayor preocupación es la degradación natural, pero sobre todo, que no se puede evitar que el hombre acceda a los sitios y no las respete. “El problema es que estos sitios son muy publicitados porque atraen mucho turismo y es difícil evitar un impacto negativo del mismo”, aseveró. Colocaron información en estas zonas para que el público tomara conciencia de su importancia y lo respetara más, pero no funcionó y en los últimos años hubo un incremento del vandalismo contra las pinturas, especialmente con graffiti. D. Morris señaló: “Lo que hemos aprendido de esta experiencia es que tienes que tener vigilantes presenciales que controlen lo que hacen los turistas, aunque es muy caro”, porque “los graffiti son lo que provoca más daño”. Morris afirmó que se trata de un problema cultural que se remonta a la época de la colonia, cuando los europeos se entretenían disparando contra los animales representados en el arte rupestre. Algo que sí está dando resultados es el involucrar a la comunidad local para que proteja las pinturas y saque beneficio de ellas, además preparando a sus miembros para ser guías turísticos. “Sin embargo, el número de turistas no es suficiente para mantenerlo como

1 Sociedad de Investigación de Arte Rupestre de Bolivia, La Paz

autosuficiente, por lo que se necesitan subsidios gubernamentales”, indicó. En Sudáfrica hay más de 30.000 sitios de arte rupestre “y cada mes se descubren nuevos”, afirmó. Es tal la importancia que se le otorga que en el escudo nacional hay una imagen del pueblo indígena San, más conocido como los bosquimanos, sacada de una pintura rupestre.

Esta experiencia que se repite en todo el mundo, es compartida también por los investigadores bolivianos. En esta ponencia vamos a exponer el caso del arte rupestre de Betanzos en el Depto. de Potosí que en los últimos diez años ha sido gravemente afectado por el vandalismo de los visitantes, debido a la falta de administración y vigilancia. También explicaremos el interés de la alcaldía y de los comunarios de preservar el sitio y nuestro proyecto que está iniciándose.

Antecedentes de la investigación

Varios investigadores mencionaron el arte rupestre de Betanzos ya en los años 1970 (Moreno Huerta 1977, 1979; Montaña Aragón 1978). El Instituto Nacional de Arqueología, bajo la dirección del Carlos Ponce, consideró para el año de 1977 la protección de las pinturas rupestres de Lajasmayu con un cercado; sin embargo, este proyecto no se realizó. En 1981 Renato Sánchez Carranza publicó un ensayo sobre el sitio en la revista de la Universidad de Potosí. Asimismo en la década de los años 1980 se publicaron varias noticias de diferentes investigadores (Mogro M. y Moreno Huerta 1982, Portugal Ortiz 1982). En 1983 se publicó el prestigioso “Manual de Historia de Bolivia” de Humberto Vázquez Machicado, José de Mesa y Teresa Gisbert que incluye una referencia con un dibujo de las pinturas rupestres de Lajasmayu.

Lamentablemente, los primeros investigadores no tenían experiencia en los temas de arte rupestre y su conservación, manifestado por sus métodos de documentación como el mojado sistemático de las paredes rocosas con agua u otros líquidos, lo que dañó el soporte rocoso y facilitó la destrucción de las pinturas. Además, sabemos que en los años 1970-1980 habían saqueos de los sitios arqueológicos: se evidenciaron excavaciones ilícitas, se recolectó material arqueológico destruyendo los contextos.

Desde 1986 M. Strecker, investigador de la SIARB, inició un proyecto de documentación del arte rupestre de Betanzos con autorización del Instituto Nacional de Arqueología; participaron Matthias Strecker, Freddy Taboada, Eduardo Aranibar, Jorge Aranibar, Renán Cordero, Gertrud Weber, Roy Querejazu Lewis y Hermann Antonini. Se editaron los resultados en una cantidad de publicaciones e informes (Strecker 1986a,b, 1987, 1988a,b, 1990a,b, 1991a,b, 1992a,b, 1993, 2003, 2004). En 1987 M. Strecker y F. Taboada presentaron al Fondo Social de Emergencia el proyecto de protección de los sitios de arte rupestre de Lajasmayu mediante cercado y construcción de una caseta para un guardián. Lamentablemente, esta propuesta no fue tomada en cuenta. En 1989, M. Strecker ofreció una conferencia sobre el arte rupestre de Betanzos en la Casa de la Moneda de la ciudad de Potosí; en esta ocasión se redactó y firmó el documento “Compromiso de Cooperación y Apoyo”, en el que las principales instituciones culturales de Potosí reclaman la preservación de las pinturas rupestres. Esta iniciativa tampoco tuvo éxito.

Otros investigadores que se ocuparon de la arqueología y arte rupestre de Betanzos en la década de 1990 fueron Pablo Cruz y Patrice Lecoq. En 1991 Edgar Armando Valda Martínez, historiador de la Casa Nacional de La Moneda, reclamó nuevamente por una protección de las pinturas rupestres. En 1998 se publicó la “Guía turística de Betanzos, Potosí, Bolivia” con fondos del Plan de Rehabilitación de las Áreas Históricas de Potosí; que resalta la importancia del arte rupestre para el turismo. Finalmente, podemos mencionar las recientes publicaciones (afiches y folletos) de la Alcaldía de Betanzos que incluyen fotos del arte rupestre.

En estos años no se ha logrado proteger las pinturas rupestres y establecer alguna administración de los sitios, sin embargo el flujo de visitantes se ha incrementado más y más. Son varias agencias de turismo de Potosí y Sucre que incluyen la visita de Lajasmayu en su oferta. Por otro lado, los grupos informales de turismo nacional (visitas familiares, visitas de colegiales con o sin profesor) al sitio son muy frecuentes. En nuestro recorrido -durante los días 21 y 22 de marzo de 2008- vimos casualmente tres grupos diferentes de visitantes en el sitio y los alrededores, uno de los cuales había venido con cuatro movi- lidades. Son especialmente los jóvenes que contribuyen a la destrucción del sitio por sus inscripciones vandálicas.

Arqueología y etnohistoria

Aunque no tenemos muchos indicios sobre el uso de los sitios de arte rupestre por falta de excavaciones controladas por arqueólogos, contamos con hallazgos de superficie, como puntas de proyectil de piedra y restos de cerámica. Las investigaciones arqueológicas preliminares en la región evidencian una larga cronología. En su trabajo pionero sobre arqueología del sudeste del Departamento de Potosí, Lecoq y Céspedes presentan un amplio panorama de la ocupación prehispánica desde el Precerámico hasta el Incario. Sin embargo, sus datos sobre los hallazgos más antiguos son muy escuetos. Mencionan la existencia de tres sitios del período Precerámico ($\pm$ 6.000-2.000 a. C.) cerca de Betanzos, en forma de “pequeñas cavernas y/o abrigos rocosos... (con) restos de pinturas rupestres... El material recogido corresponde a puntas de proyectiles foliáceas (de tipo jabalina), cuchillos bi-faciales, raspadores retocados por presión y diversos núcleos y lascas de cuarcita y sílex, en su gran mayoría.” (1997a: 33; 1997b: 204-205)

Por otro lado, en 1986 el arqueólogo Jorge Arellano nos hizo el favor de clasificar tentativamente una pequeña colección de hallazgos de superficie que habíamos encontrado delante de las pinturas de Lajasmayu 2 y en sus alrededores. Identificó un instrumento lítico como punta de flecha con aletas realizada a presión marginal (retoque) sobre la base de una lasca de (probablemente) basalto, del período Precerámico; encontramos este artefacto en junio de 1986 dentro de un hueco excavado por buscadores de tesoros delante de la parte central del sitio 2 de Lajasmayu y suponemos una relación directa con el uso del sitio en su fase más temprana. En las pocas muestras de fragmentos de cerámica J. Arellano creyó reconocer tipos del Formativo, del período post-Tiwanaku y del Incario. Nuestra reciente inspección del sitio nos permitió añadir la presencia de cerámica perteneciente a la Colonia.

Contamos con algunos datos etnohistóricos de la región de Betanzos

El nombre antiguo del pueblo de Betanzos era Bartolo (también se menciona en algunos documentos coloniales como Tambo Quemado). Servía como tambo en el camino real entre Potosí y Sucre, del cual tenemos noticias de viajeros en la época colonial. Por lo general dan poca importancia a este lugar que les pareció “muy frío y ventoso” (Pino Manrique 1836: 10). D’Orbigny (1945, tomo IV: 1491) describe brevemente el pueblo: “un burgo grande habitado exclusivamente por indios quichuas pastores y agricultores; su aspecto es triste. Desprovisto de árboles... Los alrededores de Bartolo están bien cultivados; no se ve más que campos sembrados...”

Otros testimonios del período colonial son los libros de bautismo que existen en la parroquia y datan desde el año 1638. Conseguimos una fotocopia de estos documentos que pudimos estudiar y después los pasamos al Archivo de La Paz (UMSA, La Paz). Es interesante que en este registro de los habitantes de la zona existen muchos nombres aymaras.

Como tambo en el camino real, muchos viajeros pasaron por el lugar. Es de suponer que ya en tiempos prehispánicos antiguos caminos cruzaron esta región; en junio de 1986

podimos observar una caravana de llamas que pasaba por el río Lajasmayu, cerca de los sitios con arte rupestre; cargaba sal y venía del salar de Uyuni, a unos 200 km. de distancia.

Antes de la conquista por los españoles, esta región estaba dentro del territorio de los Karakara (Caracara) quienes hablaban el idioma aymara (Villamor Michel 1978: 13-14), pero fueron “quichuizados por el dominio Incaico” (Ibarra Grasso 1960: 2). Su área perteneció a la parte andina de Urcosuyo (tierras altas), su jurisdicción territorial abarcaba Chaqui, Visicia y Cayza, Tacobamba, Colo y Caquina, Picachuri, Caracara, Macha, Mororo, y también las minas de plata del cerro Potosí (Espinoza S. 1969: 121-122). Las “cabeceras” (capitales) de la región Karakara eran Macha y Chaqui, esta última población se hallaba al este de Potosí, según indicación de Thierry Saignes (comunicación personal).

Iacona y Raffino (1993: 276) consideran “la posibilidad de que el estilo alfarero Yura, hallado en los sitios Inka de Oma Poroco, sea de origen Caracara”. Destacan la importancia del territorio de los Karakaras porque a esta nación pertenecieron las minas de Potosí y Porco, explotados por más de 500 años desde los tiempos de los Inkas. Su plata fue llevada al templo principal del Cusco, Coricancha, y después a España.

El Memorial de Charcas afirma que los Karakara estuvieron considerados como los guerreros más talentosos de los Inkas, motivo por el cual los prefirieron en las guarniciones en la frontera con los chiriguano. Prestaron estos servicios al imperio incaico desde la época de Túpac Yunpanqui (ibid.: 124-125) quien fue el impulsor de la conquista de la región (Ibarra Grasso 1960: 27). Lecoq y Céspedes (1997a: 27, Fig. 4; 1997b: 197, Fig. 3) presentan un mapa de ubicación de los grupos étnicos dentro de las federaciones de los Killakas y Caracara en el siglo XVI.

En territorio de la “Confederación Charcas” (los Charcas eran un grupo étnico vecino con los Karakaras) existía una *huaca* pan-étnica, según probanza, en 1611, de un cura de Calcha y de Macha, quien informa que a este lugar sagrado “acudían en romería... desde Cochabamba a todo el distrito de Charcas, Caracaras, Yamparaes y Chichas, Yuras, Bisisas, Asanaques, Carangas y Chuyes” (Saignes 1986: 14). Considerando los centenares de motivos de arte rupestre en los sitios de Betanzos y las diversas tradiciones culturales que se presentan en estos lugares, así como las superposiciones existentes, es posible que también se trate de lugares conocidos más allá de las poblaciones locales. Sin embargo, esta tesis debería ser investigada en el futuro tomando en cuenta la distribución de estilos en la región de Betanzos, la ubicación de los sitios en relación a antiguas rutas de tráfico y la posible existencia de los mismos estilos en otras regiones.

Podemos mencionar también a los indios guaraníes que pasaron por la región peleando contra las tropas del Inka Huayna Capac (Arzáns de Orsúa y Vela 1965, I: 26-27) y pueden haber dejado huellas en los restos arqueológicos.

Tradiciones actuales respecto a los sitios de arte rupestre

En los años 1980 pudimos registrar tradiciones actuales respecto a los sitios de arte rupestre de Lajasmayu que tenían todavía un significado especial para los vecinos de la zona. Según varios testimonios, los espíritus del cerro ejercen una influencia maligna en la noche y era peligroso andar por “esas horas” por la zona. En junio de 1986 entrevistamos a un vecino joven del lugar de Lajasmayu quien nos contó que su padre había pasado una vez por la noche con unos chanchos; de repente sentía fuertes dolores de estómago y tenía que buscar un curandero. Dijo que no había peligro por el día.

En diciembre de 1983 tomamos fotografías de restos de coca masticada que habían sido tirados o escupidos a la pared rocosa de Lajasmayu 1 y que cubrían parte de las pinturas rupestres; otro caso similar encontramos en Lajasmayu 2. El investigador Roy Querejazu Lewis encontró un hallazgo parecido en la cueva Jatun Potrero de Cochabamba. Suponemos

que este acto fue parte de una ceremonia con el objetivo de apaciguar los malos espíritus del lugar.

Las tradiciones actuales respecto a Lajasmayu y sus representaciones rupestres son un reflejo del uso milenario del lugar por los pobladores locales y regionales, desde los tiempos prehispánicos y en la Colonia. Demuestran un gran respeto para el cerro y su arte rupestre. Uno de los objetivos de nuestro proyecto es preservar estas manifestaciones milenarias como herencia cultural de la comunidad actual.

El sitio de Lajasmayu

Lajasmayu se encuentra aproximadamente a 4 km al este de Betanzos. A 3,5 km del pueblo, en la carretera que va de Betanzos a Sucre, hay un desvío hacia el río Lajasmayu. A medio kilómetro más al noroeste y al lado oeste del río, se encuentra la roca prominente que posee numerosas manifestaciones rupestres en dos sitios:

- Lajasmayu 1 = Supay Molina Khakha, a unos 50 m de distancia del río, pinturas en una longitud de unos 10 m y hasta una altura de unos 4 m (un motivo a una altura excepcional de 6 m). Posee unos 80 motivos pintados.
- Lajasmayu 2 = Sara Cancha, a unos 230 m más al noreste y en la parte alta del cerro. Tiene una extensión de más de 80 metros. En los años 1970-1980 habían todavía centenares de motivos pintados; sin embargo, en la actualidad una parte considerable ha sido destruido por actos vandálicos.

El arte rupestre de Lajasmayu

El arte rupestre de Lajasmayu consta principalmente de pinturas, en gran parte son monocromas, sin embargo existen también figuras pintadas en dos colores. Los colores usados son blanco, plomo, rojo, rojo oscuro (violeta), rojizo, negro y amarillo. Los motivos bicromos están pintados en blanco y rojo, blanco y negro, rojo y negro, rojo y rojizo, amarillo y rojo. En el sitio Lajasmayu 2 constatamos también tres grabados que constan de cruces, probablemente del período colonial.

El análisis del repertorio del arte rupestre de Lajasmayu permite constatar las siguientes categorías:

A. Motivos figurativos

A.1. Figuras antropomorfas, muestran representaciones de hombres, frecuentemente en grupos, a veces con adornos de penachos de plumas y con vestimenta decorada.

A.2. Figuras zoomorfas, es decir, animales. La gran mayoría representan camélidos en rebaños, en actitud dinámica, como corriendo (parece que se trata de animales no domesticados, posiblemente guanacos). Además, existen representaciones de venados o cérvidos, otros mamíferos, aves incluyendo un avestruz, reptiles (SERPIENTE).

A.3. Figuras fitomorfas, figuras que parecen representar plantas.

A.4. Objetos. Existe una representación de una punta de flecha, una representación probable de un tejido.

B. Motivos abstractos

“Mallas” o “rejas”, círculos simples o concéntricos, círculos con líneas radiales (elementos solares), líneas dentadas, espirales, cruces, “escaleras”, diseños formados por puntos y composiciones o diseños complejos.

La mayoría de los elementos pertenece a la categoría B, es decir, motivos abstractos.

Un conteo preliminar evidencia que en el sitio había unos 300 motivos, probablemente mucho más, de los cuales una parte considerable ha sido destruido por actos de erosión natural y por actos destructivos y vandalismo de los visitantes.

El arte rupestre evidencia una cantidad de diferentes estilos y tradiciones prehispánicas. En Lajasmayu 2 (Sara Cancha) las superposiciones de las pinturas fueron distinguidas de la siguiente manera:

1. Filas de camélidos diminutos en color rojo oscuro, en varias partes del sitio. Por ejemplo, en el panel central del sitio, un grupo en fila larga se dirige a la izquierda. Todavía son reconocibles 21 animales; los primeros giran su cuello mirando hacia atrás a los demás. En la parte superior tienen en superposición un semicírculo blanco, mientras que en la parte inferior tres figuras del segundo tipo fueron pintadas encima de los animales. Pablo Cruz (1996) notó otra fila de siete camélidos en la parte inferior derecha del panel.
2. Figuras antropomorfas esquemáticas, que presentan fondo rojo con diseños interiores de líneas delgadas y pequeños puntos en anaranjado. Forman conjuntos de varias figuras puestas lado a lado y se extienden por una parte considerable del panel. Su torso tiene forma de V y en vez de la cabeza aparece una forma geométrica.
3. Figuras geométricas complejas en blanco (en un caso, en blanco y negro), como una especie de laberinto pintado encima de figuras del tipo anterior. También se notan círculos concéntricos y otras formas. Posiblemente a la misma tradición pertenecen las figuras antropomorfas con cuerpo largo y diseños interiores que lamentablemente ya fueron destruidas en los años 1980.
4. Una figura serpentiforme en los colores rojo-amarillo, superpuesta sobre un círculo concéntrico en blanco y otro círculo concéntrico en los colores rojo y blanco.

Estas superposiciones se complementan con las manifestaciones coloniales, que en Lajasmayu 2 (Sara Cancha) se presentan en forma de una escena de jinetes pintados en rojo y cruces grabadas.

Sin embargo, en esta cronología relativa y preliminar hemos considerado solamente algunos paneles y relativamente pocos motivos de un mínimo de unos 300 de Lajasmayu 1-2; por eso estamos muy lejos de poder entender la secuencia cultural del arte rupestre de la región. En su trabajo del año 1990, M. Strecker presentó una tipología preliminar de representaciones humanas entre las pinturas rupestres de Betanzos, definiendo ocho diferentes tipos que probablemente pertenecen a diferentes momentos cronológicos.

Aunque faltan en este momento dataciones absolutas, estamos seguros que el arte rupestre de Lajasmayu representa un desarrollo de miles de años y que se inició ya mucho antes de Cristo.

El hecho de que las pinturas continuaron en el mismo lugar por tanto tiempo, demuestra la importancia singular del sitio para la población local, posiblemente se realizaron visitas de gente que venía de otros lugares. Pensamos que el cerro fue considerado como *waca*, un lugar sagrado poseído por una fuerza especial. Las pinturas deben tener una relación con las creencias de los artistas y las comunidades a que pertenecían, asimismo se evidencia la relación de los pintores con su medio ambiente, por ejemplo, con los animales que vivían en esta región. Posiblemente algunas representaciones antropomorfas representan seres especiales, como antepasados considerados seres protectores de la comunidad. También es posible que algunas escenas con hombres que se dan la mano representen danzas que se realizaron delante de la roca en ceremonias especiales.

Estado actual del arte rupestre de Betanzos

En general, hemos observado que existen cambios de diferente naturaleza que se originan en la estructura de la roca, en los pigmentos y en la actividad antrópica.

Los cambios más significativos se los puede agrupar en tres factores que finalmente incidirán en la significación cultural del sitio:

Factores estructurales

Soporte: existen áreas de cambios enérgicos como procesos naturales del intemperismo y las transformaciones naturales de las rocas; existen por otro lado sectores que se han mantenido con pocos cambios, como resultado de su orientación estratégica frente a los fenómenos de escurrimiento de aguas y de la insolación.

Pigmento: pocos son los sectores que han mantenido un potencial de visibilidad más o menos inalterado; por lo general la capa pictórica ha sufrido un debilitamiento extremo, existen zonas de encapsulamiento por la acción de las sales y fundamentalmente persisten grandes zonas donde se ha debilitado la coloración de los motivos y en casos extremos se presenta el desprendimiento de la capa pictórica con la pérdida de motivos íntegros.

Factores ambientales

Constituyen factores menos detectables, se deben analizar los posibles cambios en el régimen de lluvias dentro de la región, pero también los cambios de la flora y de la fauna; al inicio de Lajasmayu 1 se advierte un pequeño basural, por consiguiente un menor uso del espacio por los visitantes ya que aparentemente se ha movido la ruta de acceso a la zona de Lajasmayu 2, permitiendo además el crecimiento de especies vegetales arbustivas.

Funcionalidad

Régimen de visitas

Creemos que en la funcionalidad de Lajasmayu se ha ampliado enormemente el margen y la calidad de los visitantes, de turistas extranjeros y nacionales más o menos organizados a grupos informales de turismo nacional (visitas familiares, visitas de colegiales con o sin profesor, vecinos en general); aparentemente gran parte de estas visitas no tienen como objetivo inicial el arte rupestre, sino más bien, el pequeño valle con las aguas del río Lajasmayu en cuya rívera se realizan campamentos utilizando las aguas para el lavado de ropa y de movilidades. Mientras los mayores (y en su defecto, los profesores) descansan y se ocupan de la comida, los niños y jóvenes ascienden a Lajasmayu 2 sin ningún control.

Por otra parte creemos que el aumento considerable de este tipo de visitantes informales se debe al asfaltado de la carretera y el mejoramiento de los precios de la minería que ha permitido un mayor acceso vehicular de las unidades familiares.

Contexto ritual

Desde luego que nuestra breve estadía en el sitio, no nos ha permitido observar alguna actividad asociada al carácter ritual de los sitios; sin embargo la presencia de importante cantidad de cenizas al inicio de Lajasmayu 1 podría estar relacionado con este tipo de actividades.

Acción antrópica

A la hora de evaluar los cambios en los sitios de arte rupestre de Lajasmayu, la acción vandálica de los visitantes resulta una de las más agresivas, con la posibilidad de anular el carácter documental de los sitios.

Las visitas no controladas han contribuido a que Lajasmayu presente un total de 284 graffitis que se concentran fundamentalmente en el área de Lajasmayu 2, este atentado vandálico afecta gravemente al arte rupestre del sector creando en el visitante una sensación de abandono y destrucción sobre todo en los paneles, ya que varias inscripciones se han realizado sobre los motivos prehispánicos.

Esta alarmante acción se halla enraizada en actividades similares de la región como por ejemplo en Inca Cueva, donde las inscripciones y repintes prácticamente han destruido todo vestigio cultural prehispánico; en este sitio como en Lajasmayu, se asume que los paneles con arte rupestre constituyen una especie de espacio obligado donde se deben dejar las improntas del paso de los visitantes. Del recuento de todas las inscripciones estamos de acuerdo de que se trata de graffitis atribuibles a gente joven y con absoluto desconocimiento del valor patrimonial de los sitios.

Sitios con Arte Rupestre	Graffiti en %
Lajasmayu 1	4,92
Lajasmayu 2	95,07

En la siguiente tabla mostramos la complejidad de los materiales y las técnicas que deben ser tomadas en cuenta para los procesos de limpieza y puesta en valor de los sitios.

Técnica/materiales	Lajasmayu 1 en %	Lajasmayu 2 en %
Carbón	0,00	58,72
Grafito	0,00	3,33
Pintura al aceite	0,00	4,55
Pintura sintética	42,85	18,63
Pintura al agua	0,00	5,13
Abrasión	57,15	8,08

Proyecto de la SIARB

Nuestro proyecto tiene los siguientes objetivos a largo plazo:

- asegurar la preservación del arte rupestre y los contenidos arqueológicos de los sitios a través de una protección adecuada y una concientización de los lugareños y visitantes sobre el valor de este patrimonio cultural y natural;
- desarrollar un amplio programa de educación tendiente a lograr la participación activa de la población local en diferentes fases del proyecto;
- elaborar un plan de manejo basado en la acción de los comunarios y de la Alcaldía como los grupos más interesados en la preservación del patrimonio arqueológico y de arte rupestre y su aprovechamiento para el turismo, incidiendo en la autogestión y responsabilidad sobre el proyecto;
- garantizar la conservación de los contenidos culturales del arte rupestre con un sistemático registro y documentación en diferentes formatos, como base científica para su análisis y la planificación de las medidas posteriores;
- realizar tratamientos especializados de limpieza de graffiti y un monitoreo sistemático de los agentes naturales que inciden en la conservación del soporte y el arte rupestre;
- conducir una prospección sistemática y de reconocimiento general que permita identificar sitios arqueológicos y establecer una primera aproximación a la secuencia de ocupación prehispánica de la región;

- realizar excavaciones en la región para determinar el tipo de actividades humanas llevadas a cabo en el lugar a través de un registro sistemático de los contextos de uso;
- integrar los datos en un amplio estudio arqueológico y etnohistórico de la región, que permita explicar el desarrollo de las sociedades prehispánicas en la región;
- aprovechar este recurso cultural y natural de una forma racional para el turismo: proponemos construir en la Alcaldía de Betanzos un centro de interpretación con una exposición permanente;
- ampliar la oferta cultural y turística con circuitos a los alrededores (eco-turismo);
- apoyar al desarrollo sostenible de la región con la implementación de talleres y venta de artesanías, inspirados en la iconografía del arte rupestre del lugar.

Este proyecto, a lo largo de su desarrollo, deberá ser revisado y evaluado periódicamente con los grupos interesados para realizar los ajustes necesarios y lograr los objetivos propuestos.

Los trabajos a realizarse tienen su respaldo en el Convenio de la SIARB con el Gobierno Municipal de Betanzos; además son respaldados por la Unidad de Arqueología del Viceministerio de Desarrollo de Culturas.

El proyecto debe desarrollarse con los siguientes pasos:

- Análisis científico y recolección de datos (trabajo que ha sido concluido en gran parte).
- Coordinación con la Alcaldía y planificación del proyecto (actualmente estamos en esta fase).
- Señalización parcial en Lajasmayu 1 y Lajasmayu 2 como adelanto de la campaña educativa.
- Declaratoria de los sitios de arte rupestre de Lajasmayu como Patrimonio Histórico Cultural del Municipio de Betanzos, mediante resolución del Consejo Municipal.
- Coordinación con otros grupos involucrados, en primer lugar los comunarios de Jacha Llullo, mediante reuniones, talleres, etc.
- Creación de un Comité de Vigilancia de los sitios de arte rupestre.
- Cursos para futuros guarda ruinas y guías.
- Implementación de una administración básica del sitio.
- Trabajo de conservación: limpieza de graffitis, etc.
- Implementación de infraestructura y construcción de un centro de atención al turista.
- Amplia campaña educativa dirigida a alumnos de colegios, la población en general y los visitantes del sitio.
- Construcción de un museo regional en la localidad de Betanzos.

Se ha conformado un equipo interdisciplinario que cuenta con: arqueóloga, expertos en arte rupestre, conservador, topógrafo y una arquitecta.

Además, logramos el apoyo económico de la embajada de EE.UU. que financiará una gran parte de las obras mediante el Fondo del Embajador para la preservación del Patrimonio Cultural. Los trabajos están previstos a realizarse en el curso de dos años (2008-2010).

Agradecimiento

Agradecemos por el interés y apoyo recibido de parte de la H. Alcaldía de Betanzos, en particular agradecemos al Sr. Alcalde, Ing. Ernesto Sánchez L., y a la Lic. Rosario Saavedra,

encargada de Turismo y Cultura de la Alcaldía. Asimismo expresamos nuestro agradecimiento a la Embajada de EE.UU. por su apoyo económico.

Bibliografía

ARZANS DE ORSÚA Y VELA. 1965. **Historia de la Villa imperial de Potosí**. Ed. por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Tomos I-III. Providence, Rhode Island.

CRUZ, Pablo. 1996. **Informe diagnóstico sobre el arte parietal de la región de Lajasmayu - Betanzos**. Prefectura del Depto. de Potosí.

_____. 1997. **Arqueología espacial, relación y distribución de sitios con arte rupestre en la región de Potosí - Bolivia**. Ms.

_____. 2002. *La memoria de los cerros. Algunos comentarios sobre los sitios con arte rupestre de la región de Potosí (Bolivia)*. Ponencia en: **III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología 2002** de NAYA. Anexo: Discusión entre M. Strecker y P. Cruz.

_____. 2005. *El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes Meridionales (Laguna Blanca, Catamarca - Argentina, y Potosí - Bolivia)*. En: **Boletín N° 19**. SIARB, La Paz.

_____. 2007. *Qaraqara e Inkas: el rostro indígena de Potosí. Estrategias de poder y supervivencia durante los siglos XV-XVI*. En: **Chachapuma, N° 2**. La Paz.

D'ORBIGNY, Alcides. 1945. **Viaje a la América Meridional**. 4 vols. Buenos Aires.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar (ed.). 1969. *El Memorial de Charcas*. En: **Revista de Estudios**. Chosica, Perú.

IÁCONA, Anahí y RAFFINO, Rodolfo. 1993. *De Titicaca a Omaguaca durante el siglo XVI*. En: R. Raffino (ed.), **Inka. Arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino**. Buenos Aires.

IBARRA GRASSO, Dick Edgar. 1960. **Prehistoria de Potosí**. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma Tomás Frías. Potosí.

LECOQ, Patrice. 1995. **Informe sobre sitios de arte rupestre en depto. de Potosí: Lajasmayu, Likichiri, Tecoya Alta, Pajcha Cueva, Chullpamayu, Tejolla Kasa, Quetena/Sud Lípez**.

LECOQ, Patrice y CÉSPEDES, Ricardo. 1997a. *Panorama archéologique des zones méridionales de Bolivie (sud-est de Potosí)*. En: **Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines 26(1)**. Lima.

_____. 1997b. *Nuevas investigaciones arqueológicas en los andes meridionales de Bolivia. Una visión prehispánica de Potosí*. En: **Revista de Investigaciones Históricas**. Potosí.

MOGRO M., Juan y MORENO HUERTA, Marcelo Franz. 1982. *Arte rupestre en el sur de Potosí - Bolivia*. En: **Actas y Memorias del VI Congreso Nacional de Arqueología Argentina**. Jujuy.

MONTAÑO ARAGÓN, Mario. 1978. *El emporio del arte rupestre en Bolivia*. En: **Semana de UH**, 22/XII/1978, p. 5.

MORENO HUERTA, Marcelo Franz. 1977. *Pictografías de Betanzos*. En: **El Diario**, 25/V/1977, La Paz.

_____. 1979. *Pintura rupestre en Potosí*. En: P, 6 de marzo de 1979.

PINO MANRIQUE, Juan del. 1836. **Descripción de la villa de Potosí y de los partidos sujetos a su intendencia**. Buenos Aires.

PONCE SANGINÉS, Carlos; ARELLANO LÓPEZ, Jorge y RIVERA SUNDT, Oswaldo. 1977. *Proyecto de presupuesto y plan operativo para la gestión 1978*. En: INAR, **Poligrafiados a la gestión 1977**, Tomo 2. "Conservación de las pictografías de Betanzos". Edición mimeografiada.

PORTUGAL ORTÍZ, Max. 1982. *Las extrañas pictografías arqueológicas de Betanzos*. En: **Presencia**, 5 de septiembre de 1982.

PRADO RÍOS, Luis R. et al. 1998. **Guía turística de Betanzos, Potosí, Bolivia**. Plan de Rehabilitación de las Áreas Históricas de Potosí. Co-financiado por la Embajada de España. Potosí.

SAIGNES, Thierry. 1986. *En busca del poblamiento étnico de los andes bolivianos (siglos XV y XVI)*. En: **Avances de Investigación N° 3**. MUSEF, La Paz.

SÁNCHEZ CARRANZA, Renato. 1981. *Las pinturas rupestres de Betanzos*. En: **Revista Científica de la Universidad Boliviana "Tomás Frías"**, Año 1, N° 3. Potosí.

STRECKER, Matthias. 1986a. Documentación e investigación de las pinturas rupestres de Laja Mayu, Betanzos, Depto. de Potosí. En: **Prehistóricas**, N° 1. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

_____ 1986b. **El arte rupestre de Betanzos, Depto. de Potosí, Bolivia**. Informe preliminar. Ms.

_____ 1987. **El arte rupestre de Betanzos**. Informe preliminar de la temporada de enero. Ms.

_____ 1988a. **Las pinturas rupestres de Lajasmayu, Betanzos, Depto. de Potosí**. Informe preliminar. Ms. y ponencia en el I Simposio de Arte Rupestre, SIARB, Cochabamba.

_____ 1988b. *Arte Rupestre de Bolivia*. En: **Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano, No. 1**. SIARB, La Paz.

_____ 1990a. **Trabajos de investigación de arte rupestre en la región de Betanzos, Depto. de Potosí**. Ms.

_____ 1990b. *The rock paintings of Lajasmayu, Betanzos, Department of Potosí, Bolivia*. En: **American Indian Rock Art, Vol. 16** (Solveig A. Turpin. ed.). Proceedings of the International Rock Art Conference and 16th Annual Meeting of the American Rock Art Research Association. National Park Service, ARARA, University of Texas at Austin, USA.

_____ 1991a. *Unidades estilísticas en el arte rupestre de Betanzos, Depto. de Potosí, Bolivia*. En: **Conferencia en el III Simposio Internacional de Arte Rupestre** (Santa Cruz, Junio 25-28, 1991). Ms.

_____ 1991b. **Viaje a Betanzos, Depto. de Potosí**. Ms.

_____ 1992a. *Arte rupestre colonial de Betanzos, Depto. de Potosí*. En: Roy Querejazu Lewis (ed.) **Arte Rupestre Colonial y Republicano de Bolivia y Países Vecinos. Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano, No. 3**. SIARB, La Paz.

_____ 1992b. **El arte rupestre de Betanzos y sus relaciones con otras regiones de Bolivia**. Ms. de conferencia en la Universidad de Potosí, 13 de abril.

_____ 1993. **Documentación de las pinturas rupestres de Inkakaka, Betanzos, Depto. de Potosí**. Ms.

_____ 2003. *Arte Rupestre de Betanzos, Depto. de Potosí, Bolivia. Aproximación a su Cronología*. En: **Boletín N° 17**. SIARB.

_____ 2004. *Arte Rupestre de Betanzos, Depto. de Potosí, Bolivia. Aproximación a su cronología*. En: <http://rupestreweb.tripod.com/betanzos.html>

STRECKER, Matthias y TABOADA TÉLLEZ, Freddy. 1987. **Proyecto de protección de sitios del arte rupestre de Betanzos, departamento de Potosí, Bolivia**. Ms. La Paz.

VALDA MARTÍNEZ, Edgar Armando. 1991. *Protección de los sitios rupestres de Lajasmayu y Jatun Cueva, Depto. de Potosí, Bolivia*. En: **III Simposio Internacional de Arte Rupestre - Documentos** (M. Strecker, ed.). SIARB, La Paz.

VÁZQUEZ MACHICADO, Humberto, MESA, José de y GISBERT, Teresa. 1983. **Manual de Historia de Bolivia**. 2a. ed. corregida y aumentada. Ed. Gisbert & Cía. S.A. La Paz.

VILLAMOR MICHEL, Waldo. 1978. *Determinación etnohistórica de los grupos étnicos de habla aymara en territorio boliviano*. **Documentos Internos del Instituto Nacional de Arqueología N° 35/79**. Unidad Nacional de Arqueología, La Paz.



Fig. 1 Vista del sitio de Arte Rupestre desde el río Lajasma-
yu. Foto SIARB, marzo de 2008



Fig. 2 Pintura rupestre en el sitio de Lajasmayu 1. Foto M.
Strecker, SIARB



Fig. 3 Ejemplo de vandalismo en el sitio de Lajasmayu 2. Foto SIARB, marzo de 2008.

Proyecto arqueológico “AMAYA UTA” 2007-2008

Jédu Sagárnaga M. - Juan E. Villanueva C. - Tania M. Patiño S. - Oscar Bejarano S. - Esdras Calderón B.

Resumen

La presente ponencia da cuenta de las labores arqueológicas llevadas a cabo en el marco del Proyecto Amaya Uta (temporadas 2007 y 2008) que, gracias al apoyo de la Embajada de Holanda, se llevaron a cabo en la localidad arqueológica de Wayllani / Kuntur Amaya.

Las excavaciones han puesto en evidencia la multi componente ocupación del espacio por grupos humanos afiliados a los señoríos aymaras locales (o al menos ocupantes previos del área), y sus ulteriores conquistadores, los inkas.

Generalidades

El primer reporte científico sobre Wayllani / Kuntur Amaya (castellanizado como Huayllani y Cóndor Amaya¹) se debe a los miembros del Proyecto “Amaya Uta ‘97” (dirigido por Sagárnaga), y que fuera entregado a la Dirección Nacional de Antropología y Arqueología (cf. Sagárnaga 1997; Esquerdo 1997).

Se trata de un impresionante conjunto de chullpares de adobe dispuesto en 6 grupos más o menos discernibles. Nuestra inicial presunción era que la necrópolis mostraba la confluencia de dos momentos referidos —el primero— a la hegemonía de los señoríos locales de habla aymara y —el segundo— a la presencia de los invasores cusqueños.

Parecía corroborar nuestra hipótesis la diferencia de tamaños, material y estilo constructivo que aparentemente separaban las torres en dos grupos. Asimismo la abundante cerámica que se hallaba en superficie daba cuenta de estilos locales que podrían llamarse “pacajes”, y de la mejor conocida cerámica corporativa inka.

No fue sino hasta el año pasado (es decir diez años más tarde) que, gracias al apoyo económico de la Embajada de los Países Bajos en Bolivia, pudimos encarar un programa de excavaciones en torno a las estructuras funerarias.

Las excavaciones han proseguido este año gracias nuevamente a la mencionada casa diplomática, habiéndose puesto al descubierto amplios espacios de inhumación, así como aparentes áreas residenciales, lo cual nos estaría señalando un espacio multi-componente ocupado por grupos humanos afiliados a los señoríos aymaras locales (o al menos ocupantes previos del área), y sus ulteriores conquistadores, los inkas.

La dinámica que se habría generado en el área debió ser llamativa, toda vez que los cusqueños debían ejercitar el poder sobre los grupos que ahora quedaban bajo su férula. Es posible que la élite local se haya asimilado al Estado Inka, tal vez como administradores del mismo. Es posible, también, que los inkas hubiesen enviado sus propios administradores quienes vivieron y murieron en Kuntur Amaya, edificándose -para ellos- tumbas más portentosas que la de los aymaras, sujetos al Imperio.

Parte de estos eventos sin duda han quedado “fossilizados” y ahora son susceptibles de observación por parte de los arqueólogos.

1 En el presente documento se utilizará las grafías de “Huayllani” y “Cóndor Amaya”, para referirnos a las comunidades; y de “Wayllani” y “Kuntur Amaya” para referirnos a los monumentos arqueológicos

Excavaciones en los recintos del Sector I

Temporada 2007

Ya antes de esta temporada se advirtió la existencia de concentraciones inusuales de material cerámico de estilo Inka-Pacajes en superficie. Las excavaciones en dicha área comenzaron con seis unidades de muestreo, una de las cuales, ubicada sobre un ligero cambio de relieve, dio con una secuencia de rellenos muy compleja, a partir de la cual se generó una apertura de área de 25 m², mediante la cual se puso al descubierto en su totalidad el remanente de dos hileras de un rasgo murario de planta rectangular, cuyos eventos asociados, así como aquellos asociados a dos ocupaciones anteriores, proceden de la época Inca. El recinto no se encontraba completo; al ser el medioambiente deposicional coluvial, la suma de la erosión coluvial y sobre todo el arado intensivo de la zona, determinaron que la porción este del mismo fuera destruido.

La excavación estratigráfica permitió reconstruir una secuencia deposicional, que comienza con una superficie externa muy pendiente, irregular, en la cual se hicieron fuegos efímeros, posiblemente de actividades rituales, y se cavaron pozos poco profundos para disponer algunos desechos. Posteriormente, se depositó un relleno destinado a generar una superficie horizontal, con abundantes restos culturales; en la segunda ocupación del sitio, que se da tras un breve abandono, la superficie sigue siendo externa, pero las tareas que se llevan a cabo en esta son más domésticas; un pozo relleno de piedras, posiblemente de almacenamiento, y otro que contenía instrumental de textilería (una *wichuña* y un juego de “trompos”, posibles pesos de telar), así como fogones intensamente utilizados, asociados a útiles de molienda, dan una idea de que esta pudo ser el área externa de recintos domésticos cercanos. Tras otro abandono breve, se construye el recinto de planta rectangular, que contiene dos nuevos fogones y una gran cantidad de cerámica trizada sobre el piso. Por afuera se ubican pozos externos de depósito de desechos, con abundante ceniza, carbón y huesos animales, se encuentran evidencias de quema externa, con concentraciones de carbón, arcilla cocida y pequeños pozos donde se disponen huesos de camélido. Sobre las superficies interna y externa de esta ocupación se ubican ya piedras del colapso de la estructura, sobre lo cual se deposita un abandono final.

El análisis cerámico reveló que las tres ocupaciones eran igualmente densas en cerámica, siendo las formas más comunes aquellas domésticas como cántaros (25%), cuencos (21%) y ollas (12%), seguidas por formas de inspiración Inka como platos (6%), fuentes (3%) y aríbalos (2%). La primera ocupación poseía más cuencos, posiblemente debido a que la actividad principal habría sido la ceremonia comensalista. La segunda ocupación ve decrecer la cantidad de ollas y cántaros, tal vez porque se trataba en ese momento de un área de almacenaje, molienda y actividad textil, hecho este último refrendado por la presencia de husos de rueca. En la tercera ocupación, simultánea a una estructura habitacional Inka, se da la mayor concentración de formas inkaicas como aríbalos y platos.

Las pastas cerámicas se pueden dividir en: pastas finas, reservadas para cuencos decorados, cántaros decorados, aríbalos y platos; pastas medias (una usada en cuencos no decorados y otra en cántaros); y pastas toscas, usadas en ollas y cántaros. A lo largo de la secuencia se dan dos tendencias, una disminución gradual de pastas medias y un uso reciente de pastas toscas en cerámica doméstica, además de un crecimiento ligero de pastas finas a medida que se hacen más populares formas de estilo Inka-Pacajes como platos y aríbalos.

El análisis de hueso animal reveló un 90% de consumo de camélido, seguido de un mamífero no identificado y un ave. La utilización es interesante sobre todo en la segunda ocupación, con agujas y *wichuñas* o lanzaderas que refuerzan la vocación textilera de esta ocupación. El desecho de talla se muestra expeditivo, poco estandarizado y realizado casi

en su totalidad en cuarcitas locales; los artefactos son principalmente pulidos, útiles de molienda que se ubican principalmente en las ocupaciones segunda y tercera.

Temporada 2008

Al momento de redactar estas líneas prosiguen las excavaciones de la temporada 2008. Las del sector I se han concluido, pero el trabajo de análisis queda aún pendiente; por tanto los resultados de esta temporada son ante todo preliminares. De todos modos, la excavación y la observación *in situ* de los artefactos permite hacer algunas interesantes comparaciones.

Se determinó el área a excavar gracias a un corte accidental, en el perfil de una quebrada bastante moderna donde se detectó un alineamiento de piedras asociado a una serie de rellenos oscuros con abundante material cultural. En esta temporada se ha evitado usar varias unidades pequeñas hasta generar una apertura en área y se ha preferido excavar los eventos en su totalidad. La cobertura de área ascendió a 46 m². Como resultado se han puesto al descubierto los remanentes de otro recinto, igualmente de planta rectangular, con técnica de mampostería similar a la del recinto del año pasado (piedras sedimentarias sin trabajar unidas con argamasa de barro), y también datado en la época Inka, a decir de la cerámica encontrada en la ocupación más temprana, que incluye tiestos Inka-Pacajes.

A diferencia del recinto anterior, no existieron ocupaciones previas a la erección de este nuevo recinto; esto posiblemente se deba a que el área abierta anteriormente había sido usada en ceremonias públicas por su cercanía al chullpar N° 1, y esta nueva área no estaba cercana al mismo. El recinto excavado este año es más grande en planta, de muros más gruesos, y elaborado con una técnica constructiva que garantiza mayor solidez a la estructura. Se encontró que sobre la superficie original se había cavado una zanja perimetral dentro de la cual se depositaron las primeras piedras a manera de cimiento; posteriormente se ubicaron las nuevas hiladas de muro, con un detalle más: se ubicó otro alineamiento en el exterior, como una especie de patilla con una posible función de soporte. Directamente al SE de esta estructura, se expuso otro alineamiento contemporáneo, aunque en una porción ínfima; podría tratarse de otro recinto o de una estructura auxiliar a la excavada.

En el interior de la estructura se ubicó un fogón, aunque bastante limpio. Tras una ocupación interna rica en materiales culturales, aunque con superficies bastante limpias (como corresponde a un área interna), se depositó un relleno arcilloso a manera de piso, sobre el cual se desarrolla una segunda ocupación; una característica sobresaliente de esta nueva ocupación es la concentración de restos de cántaros y, extraordinariamente conservados, macro restos carbonizados de especies vegetales como papas o chuños y maíz. Es posible que nos hayamos encontrado con la porción del recinto utilizada para almacenar comestibles en recipientes que fueron abandonados y luego quebrados por el colapso del muro. Otros artefactos de mucho interés encontrados en esta ocupación se relacionan al adorno personal: un conjunto de cuentas para collar (más de una treintena de cuentas pequeñas de hueso y dos grandes cuentas de bronce), y un *laurake* o remate de trenza facturada en bronce.

En el área externa se encontró una alta densidad de cerámica trizada y huesos de camélido. Cabe aclarar que se pudieron encontrar solo el muro lateral sudeste y el muro posterior del recinto; el muro anterior había sido destruido por la quebrada prácticamente en su totalidad; el área externa posterior, por tanto parece haber sido usada como botadero.

Ya hemos indicado en otra oportunidad (Villanueva y Patiño 2008) que es posible que el sector I de Wayllani-KunturAmaya muestre la incorporación gradual de la pólite Pacajes al Incario. Esta incorporación pasa por la creación de elites intermedias locales (Elson y Covey 2006), que podrían ejecutar las órdenes del Inca con efectividad mediante una serie de instancias de poder articuladas y jerárquicamente ordenadas. La excavación de la

temporada 2007 nos mostró una ocupación netamente Inka y el paso gradual de un área ceremonial a un área doméstica externa y finalmente a un área de habitación, al tiempo que los artefactos acusan una influencia Inka creciente, en la forma del estilo cerámica híbrido Inka-Pacajes. Las excavaciones de la presente temporada vienen mostrándonos que esta ocupación residencial del sector I, que realizan las recién creadas élites locales bajo influjo Inka, también tenía cierta heterogeneidad; el recinto de la temporada 2008 demuestra sin duda mayor status, tanto en la mayor amplitud y calidad constructiva del recinto en sí, como en la presencia de ciertos artefactos suntuarios, que el recinto de la temporada 2007. Esto nos mostraría, posiblemente, que personas que ocuparon diferentes peldaños en una escala de mando —tal vez en el sentido de la organización decimal de Julien (2004)— estarían conviviendo en Wayllani-Kuntur Amaya, formando parte de un señorío Pacajes organizado en torno a la capital de Caquiaviri, Señorío que, por otra parte, como indica Pärssinen (2005), sería de data Inka.

Excavaciones en los sectores funerarios II y III

Datos de enterramiento

En la temporada 2007 se realizaron excavaciones en dos sectores funerarios: los sectores II y III; con estas excavaciones se confirmó la existencia de tumbas subterráneas en el área circundante a las Torres Funerarias. Se identificaron 3 tipos de entierros: entierros directos en pozos circulares y semicirculares, entierro indirecto en cista circular (pozo revestido de piedra), y entierro indirecto con pozo revestido de tiestos cerámicos. Se identificaron asimismo ofrendas cerámicas próximas a los entierros.

En la presente temporada 2008, se procedió a excavar un área de 36 m² en el sector III, emplazada exactamente al norte de la excavación de la temporada de campo precedente. En ambas temporadas de campo se contabilizaron un total de 43 entierros, cuyas características son:

Según la clase:

- Directo: el pozo es excavado y el cuerpo depositado directamente en él, sin otorgar mayor complejidad a la tumba. De esta naturaleza son la gran mayoría (se han consignado 28 casos).
- Indirectos: la tumba ha sido acondicionada con piedras, intentado aislar el interior de la matriz inmediata. Dentro de esta sub categoría se consignan: una tumba recubierta con una piedra plana irregularmente semicircular que es depositada de manera horizontal intentando cubrir la circunferencia del pozo, es decir, de 40 a 60 cm de diámetro (14 casos); una tumba con basamento lítico, es decir con la base recubierta con piedras o cantos rodados. En la temporada de campo 2008 no se han recuperado tumbas que posean revestimiento de ninguna especie.

Según el tipo:

- Primario: los cuerpos tienen la posición original en la que fueron depositados, conservando los huesos semiarticulados, obvia omisión al desplome y desplazamiento que sufren por procesos de disturbio, siendo agentes implicados: animales, insectos y plantas, que de manera accidental desplazan los huesos de sus posiciones anatómicas originales. En el trabajo de campo se han encontrado 37 casos de entierros primarios.
- Secundario: se refiere a restos que han sido manipulados por seres humanos de manera intencional, siendo retirados de sus emplazamientos originales y depositados nuevamente, por lo tanto ya no conservan posiciones anatómicas coherentes, se muestran desarticulados y muy a menudo incompletos. Se tienen 5 casos.

Según la cantidad de individuos

Referido a cuantos cuerpos (Número Mínimo de Individuos) han sido inhumados en la tumba, de acuerdo a los resultados obtenidos, se dividen en:

- Individuales: un solo cuerpo humano ocupa la tumba, este es el caso más típico, pues de los 43 entierros exhumados, 37 estaban ocupados por un solo individuo.
- Múltiple: cuando han sido depositados más de un individuo en una tumba. Para el caso que nos atañe, tenemos 6 ejemplos en los cuales los entierros constan de dos individuos. Los cuerpos son depositados uno encima del otro. En un caso en particular, denota dos momentos de entierro diferenciados, pues el cráneo del individuo que ocupaba la tumba originalmente fue retirado para dar cabida a un individuo más. En los dos casos en los que se tiene esta superposición de individuos, el cuerpo de la mujer ocupa el lugar superior, y el del individuo masculino ocupa la posición inferior.

Según el estado de conservación

Referido a las condiciones en la que los investigadores han encontrado las tumbas. Se dividen en:

- Intactos: que se encuentran como los han dejado los que procedieron a la inhumación, y que no ha sido alterada su condición más que por agentes naturales. Se tienen consignados 37 casos.
- Disturbados: cuando la tumba ha sido alterada por acción antrópica, en esta categoría se incluyen los que han sido transformados por el continuo cultivo al que se somete el suelo, producto de esta situación, se han encontrado cuerpos perfectamente articulados, pero que por haber sido enterrados cercanos a la superficie actual del suelo, sin la suficiente profundidad, el arado ha afectado principalmente el cráneo y las epífisis superiores de los huesos largos, que son las más cercanas a la superficie actual.

Datos de Antropología Física

Durante la temporada de campo 2007 se realizó un análisis *in situ* de antropología física a los individuos exhumados; los principales resultados son los siguientes:

Se identificó una alta estandarización en la orientación del cuerpo de los individuos inhumados: posición fetal. La orientación de los individuos inhumados es muy consistente con el sector funerario: casi todos los individuos del sector II fueron inhumados en posición fetal y mirando al sur; mientras en el sector III, los individuos, también inhumados en posición fetal, miraban en más de la mitad de los casos en dirección este.

En cuanto al género de los individuos, en el sector II se encuentran 6 mujeres y 3 varones, mientras que en el III se tienen 4 varones y 4 mujeres. La estatura de los individuos es en general baja: la mayoría de las mujeres mide entre 1,45 y 1,50 metros, llegando solo en tres casos a cerca de 1,55. Tres de los varones adultos miden menos de 1,60 metros, y tres llegan a 1,65 como altura máxima.

En cuanto a la edad de los individuos, un total de 7 falleció entre 40 y 50 años, 5 entre 30 y 40, 3 entre 50 y 60 y 2 entre 20 y 30, registrándose también dos infantes y dos no natos. Resulta interesante notar que las únicas dos mujeres fallecidas entre 30 y 40 años se encuentran en el sector II, al igual que los entierros de no natos.

El análisis de huesos supernumerarios² en el cráneo, cuyos patrones son transmitidos genéticamente, arrojó resultados muy interesantes: cuatro patrones de huesos supernumerarios se encontraron solamente en el sector II: el sutural lambdoideo, el lambdoideo con dos suturales lambdoideos, el sutural sagital y el sutural lambdoideo con sutural parietomastoideo. Por otro lado, dos patrones aparecieron solamente en el sector III: el lambdoideo con sutural parietomastoideo y el lambdoideo, este último compartido por

2 Ver Nieto s/f

dos varones que además comparten una osteopatología genética, el foramen esternal³; uno de estos individuos además presentaba fusión de tibia y peroné a nivel de las epífisis superiores, lo que indicaría que un accidente le provocó una fractura a nivel de la rodilla, la misma que curó dando como resultado probable la incapacidad de movilidad de esta articulación. Finalmente, solo un patrón de hueso supernumerario es compartido por ambos sectores, el doble sutural lambdoideo; interesantemente, los portadores de este patrón en el sector II son varones, y la única en el sector III es mujer. Los datos de huesos supernumerarios dan cuenta de dos diferentes segmentos de la comunidad enterrados en espacios discretos donde se puede evidenciar, a partir de rasgos epigenéticos, por lo menos dos grupos familiares.

Finalmente, se identificó un patrón casi generalizado de deformación craneana de tipo anular, en su gran mayoría perteneciente a la variante oblicua, y solo en dos casos, uno masculino y uno femenino, se observó la presencia de la variante oblicua-erecta de deformación anular.

Para la temporada 2008, los datos de antropología física son en su mayoría muy preliminares. Estos datos que se presentan son el resultado de la suma de ambas temporadas de campo, al no haberse concluido aún las excavaciones en área, están aún sujetos a corrección.

Orientación:

De acuerdo a la posición original que asumía el individuo y hacia dónde quedaba orientada la pelvis, en cuanto el cráneo era el primero en desplomarse.

- Sud Este: 11 casos.
- Este: 15 casos.
- Norte: un caso.
- Noroeste: un caso.

Posición:

Todos los cuerpos parecen ser depositados en posición fetal (con las rodillas apretadas contra el pecho y las manos rodeándolas), las únicas excepciones son los entierros disturbados, en los cuales no se conservan trazas de la disposición original de los cuerpos.

Sexo:

Estimado a partir de la prominencia occipital, apófisis mastoidea, borde supraorbitario, glabella, prominencia mentoniana y pelvis.

- Masculino: 15 casos.
- Femenino: 19 casos.
- Indeterminado: 12 casos.

Edad:

Esta variable se determina a partir de los datos extraídos a los restos óseos de los cuerpos recuperados, se emplea oclusión dental, desgaste dental, obliteración craneana, superficie auricular del ilion. Se elaboraron cuatro intervalos de edades:

- No natos: dos casos.
- Infantiles (0 a 5 años): 4 casos.
- Niños (6 a 15): 3 casos.

3 Defecto congénito de la osificación esternal, es de forma circular u ovalada y se localiza en la línea media del esternón.

- Adultos (16 a 49 años): 26 casos.
- Ancianos (50 a 60 años): 5 casos.

Deformación craneana:

Este rasgo no es común a todos los individuos, algunos poseen esta característica y otros no, en los casos en los que se ha podido determinar, es anular oblicua, esta variable no parece depender de otras, pues su distribución es amplia en la muestra.

Ofrendas y ajuares en los entierros de Wayllani-Kunturamaya

Las excavaciones que se realizaron en la temporada 2007 en los sectores II y III, presentaron una serie de enterramientos de los cuales se recuperaron varias piezas cerámicas a manera de ofrendas funerarias. Las formas de las piezas cerámicas encontradas fueron cántaros, cuencos y ollas; la principal diferencia entre el cántaro y la olla es que el primero es de mayor tamaño y posee las asas a la altura de la mitad superior del cuerpo; muchos de estos cántaros se encuentran reacondicionados mediante perforaciones usadas para atar los trozos de un cántaro roto y mantenerlos unidos. Las ollas se caracterizan por poseer asas que salen del borde de la pieza; son de menor tamaño y están con frecuencia tiznadas por la exposición a la lumbre. De estas piezas, un par de cántaros presentó decoración pintada en base a líneas onduladas en color negro; en cuanto a los cuencos, en cambio, todos presentaban decoración pintada, siendo los íconos mas recurrentes motivos zoomorfos (llamas) y motivos geométricos (líneas y figuras como asteriscos y puntos). El análisis demuestra que en términos de cocción existe mayor proporción de cerámica reducida (horno cerrado con control de entrada de oxígeno); las pastas que se utilizaron poseen antiplásticos de mica, cuarzo blanco y traslucido, y feldespato. La técnica de acabado más recurrente que presentan los objetos cerámicos es el alisado tosco en el interior y alisado medio en el exterior, esto es más frecuente en los cuencos y menos frecuente en las ollas, que pueden presentar en su totalidad un alisado tosco.

Por las características estilísticas que poseen cántaros y cuencos, el material exhumado de las ofrendas funerarias de los sectores II y III pertenecería al estilo Pacajes del intermedio tardío (1100 – 1350 d.C.).

Dentro de algunos de los entierros exhumados, se tenía materiales metálicos con una característica importante: buena cantidad de agujas y tupus de bronce, así como algunas cuentas de collar de hueso, fueron extraídos de entierros de individuos de sexo femenino; las pinzas de bronce, en cambio, aparecieron solo en entierros masculinos; esto muestra entre otras cosas la importancia de la faena textil para el sexo femenino.

Para la temporada 2008 las excavaciones del sector III arrojaron asimismo una buena cantidad de ofrendas cerámicas asociadas a los enterramientos; algunas de las piezas cerámicas se encontraron enteras, y otras semienteras o fragmentadas en los bordes o bases; la mayoría de los objetos cerámicos consiste en un cántaro y por debajo del mismo un cuenco; otro rasgo interesante es que se encontró, dentro de los cántaros, lascas de cuarzo negra, constituyéndose un patrón de comportamiento en el rito funerario. Algunas diferencias con respecto a la anterior temporada es que se tiene también ollas con cuencos en la base; también se documentaron casos en que las piezas cerámicas se encontraban encima del individuo inhumado. Los cuencos de esta temporada poseen decoración solo en algunos casos, en base a motivos zoomorfos (llamas) de gran tamaño y trazo grueso en el pintado y motivos geométricos (líneas, círculos con reticulados en el interior); entre las ollas resaltó asimismo una que mostraba tres asas en el borde. Algunas de las piezas se encontraron de pie, con el cuenco en la boca del cántaro u olla, y en otros casos el cántaro

u olla se encuentra invertido, con el cuenco tapando la boca. De manera similar a los enterramientos humanos, la mayoría de las ofrendas cerámicas se encontraban ligeramente recostadas hacia el sudeste.

En la temporada 2008 se documentaron también dos boleadoras en dos entierros, ambos masculinos y de 20 a 25 años de edad; una de ellas es de arenisca y la otra aparentemente de mineral de hierro, más pesado pues este presenta un peso mayor al de aquella fabricada de arenisca. En cuanto a los entierros femeninos, se obtuvo de uno de ellos una rueca de cerámica que viene a confirmar lo importante que era la actividad textil para la población femenina; de la misma manera y coincidiendo con la tendencia de la temporada pasada, se obtuvo un tupu de cobre también de un individuo de sexo femenino; este accesorio habría sido usado para la sujeción de las llicllas o mantas femeninas.

Conclusiones

En la temporada 2008 se ha comprobado el patrón ya registrado el año pasado, a saber la estandarización de algunos elementos, como ser la posición del cuerpo (fetal), la forma del entierro (en pozo circular), la orientación (mayormente al E).

No obstante esta estandarización, se han encontrado variantes en casos particulares, lo que vendría a reforzar la teoría de “agencia personal”, mostrando que las normas no coartan la independencia de los individuos. Esto demuestra la individualidad, personalidad propia y características singulares de las personas que construyeron y emplearon las tumbas.

Lamentablemente a causa de las características de conservación en el sitio, no se han podido encontrar los textiles que de seguro componían el ajuar funerario, sin embargo se han recuperado elementos que identifican las diferencias de género, status y generacionales, como ser el empleo de tupus, ruecas y agujas en el caso de las mujeres, y boleadoras en el caso de los varones.

Se evidenció en el caso de niños y no natos exhumados que, a pesar de su corta edad, al momento de su muerte, recibían el mismo trato y eran enterrados en las mismas condiciones (forma de entierro, orientación y posición anatómica) que individuos de mayor edad, por lo que pensamos eran ya considerados como parte integral de la sociedad.

Bibliografía

ELSON, C.; A. COVEY. *Intermediate Elites in New World States and Empires*. En: **Intermediate Elites in Pre-Columbian States and Empires**. Editado por Elson y Covey. University of Arizona Press. Tucson.

ESQUERDO, Wanderson. “Informe de Prospección”. IV Parte del Informe del Proyecto Amaya Uta ‘97. Manuscrito presentado a la Dirección Nacional de Antropología y Arqueología (DINAAR). La Paz.

JULIEN, C. *Hatunqolla: una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca*. CIMA. La Paz.

NIETO, J.L. s/f. **Antropología de restos Humanos: craneoscopia y craneografía**. En: <http://www.museos-detenerife.org>

PÄRSSINEN, Martti. **Caquiaviri y la provincia Pacasa**. CIMA. La Paz.

SAGÁRNAGA, Jédu. “Consideraciones Generales”. I Parte del Informe del Proyecto Amaya Uta ‘97. Manuscrito presentado a la Dirección Nacional de Antropología y Arqueología (DINAAR). La Paz.

VILLANUEVA, J.; T. PATIÑO. 2008. *En la Ciudad de los Muertos: Investigaciones Arqueológicas en Wayllani-Kuntur Amaya*. En: **Chachapuma # 3**. Editado por Jédu Sagárnaga. CIMA. La Paz.

El flautista de Hamelin en Los Andes centro-sur: Aproximaciones a la “arqueología de la infancia” a través del estudio de puntas de proyectil

María Soledad Fernández Murillo¹

Resumen

En el presente trabajo se propone una nueva forma de interpretar el registro arqueológico compuesto, principalmente, por material lítico. A través del estudio de puntas de proyectil reportadas en la literatura arqueológica de los Andes centro-sur -principalmente en el trabajo de Klink y Aldenderfer (2005)- se pretende visibilizar la actividad infantil y estudiarla como agente activo en la generación del registro arqueológico. Así, a través de la re-evaluación de las categorías morfológicas de tamaño (largo y ancho), largo de hoja, ancho de emmanejamiento y/o ancho de cuello y la aplicación de criterios de estandarización como la simetría bilateral y la modificación intencionada de la hoja, se propone que algunos tipos de puntas de proyectil registradas para el Periodo Arcaico (10.000- 4000 AP) y el Periodo Formativo (1000 a.C.- 400 d.C.) en realidad conforman un conjunto de artefactos utilizados por niños. Asimismo, para complementar muchos de estas propuestas se utilizan datos etnográficos de los grupos de cazadores de las planicies norteamericanas donde la actividad infantil está satisfactoriamente registrada.

Introducción

En 1842, Robert Browning publicó una pequeña narración titulada “El Flautista de Hamelin”, en la cual planteó, con una simplicidad envidiable y de manera exacta, el dilema epistemológico y metodológico al que la ciencia arqueológica se enfrentaría un siglo más tarde. En su relato, Browning cuenta la historia de 130 niños que siguen a un misterioso flautista y después desaparecen, convirtiendo al pueblo germánico de Hamelin en un poblado sin niños. En este relato tan corto, este poeta británico, ha plasmado una de las preguntas de investigación más importantes de las ciencias antropológicas en las últimas décadas: *¿dónde están los niños?*

Con el advenimiento del postprocesualismo, y en particular de la arqueología de género, se ha apoyado la construcción de una nueva arqueología social más inclusiva. Sin embargo, actualmente, se reconoce que tanto la (pre)historia americana como la del viejo mundo, se ha construido sobre la base de un registro histórico y arqueológico asumido como el resultado de la actividad únicamente de adultos e interpretada esencialmente desde una perspectiva androcéntrica (Jackson 2005). Así, la producción material de los niños, como la de las mujeres, no ha sido habitualmente considerada en el análisis del registro arqueológico, a pesar de que los datos etnográficos muestran que los niños son generadores importantes de cultura material, especialmente en los contextos domésticos (e.g. campamentos permanentes o áreas residenciales) (Politis 1999).

Como parte de una reacción en contra de esta manera de concebir el pasado se ha iniciado una serie de trabajos arqueológicos y etnoarqueológicos que señalan que los niños no sólo son usuarios de cultura material, también son productores y, por tanto, agentes activos en la formación del registro arqueológico (Dawe 1997; Lillehammer 1989; Politis 1999; Sofaer-Derevenski 1994 entre otros). Dentro de este marco conceptual se sitúa a los niños como agentes socio-culturales, usuarios y productores de cultura material y se

¹ Programa de Doctorado en Antropología de la UTA- UCN, Chile. E-mail: solefernandez2000@yahoo.es. Casilla Postal 2509 La Paz-Bolivia.

acepta que, también, a través de ellos se producen y reproducen las condiciones de vida y se interactúa social y simbólicamente con los distintos agentes de la realidad social (Jackson 2005). Metodológicamente, dentro de esta corriente de investigación, se discuten las implicancias derivadas de investigar la presencia de niños en el registro arqueológico, en relación a los procesos de formación de sitios, diversidad material y funcional de los contextos arqueológicos, etc.

Inserto dentro de esta nueva corriente teórica y metodológica, el presente trabajo intenta secundar el desarrollo de una nueva forma de arqueología social. Así, mediante la re-examinación de material arqueológico lítico registrado para los Andes centro-sur se pretende visibilizar la cultura material representativa de la infancia. Se propone que la presencia de tipos de puntas de proyectil de tamaño pequeño, elaboradas pobremente y de contextos permanentes o semipermanentes, estaría reflejando la presencia de niños. De igual manera, a través de la ayuda del dato etnográfico se sugiere que muchas de estas puntas no son tipos morfo-funcionales distintos sino que pudieron haber funcionado como juguetes para entrenamiento y diversión.

Hacia una arqueología de los juguetes

La niñez ha sido definida como el período de aprendizaje de las normas culturales y de los comportamientos específicos, en resumen un “*proceso de enseñanza social*” (Derevenski 1994:11). Durante este período, el niño no sólo es enculturado para poder vivir en la sociedad sino que, también, es moldeado a las necesidades físicas y ambientales de su entorno. Lillehammer (1989) destaca tres tipos de relaciones que las personas entablan durante su infancia: (a) la relación con el medio ambiente, (b) la relación con el mundo de los adultos y (c) la relación con otros niños. Cada una de estas relaciones logra su expresión máxima, tanto social como material, en el juego. Esta actividad funciona como mediador entre el mundo de los adultos y el de los niños y, generalmente, promueve que los niños asimilen las propiedades simbólicas o físicas de los objetos; asimismo, los compañeros y equipos de juegos durante la infancia conforman las bases principales para la amistad durante la madurez (Ibíd.). Foley (1962) afirma que no existe una marcada diferencia entre lo que los niños aprenden y lo que juegan. Uno de los objetos que ayudan en este proceso de enseñanza son los juguetes, que se han conceptualizados como “*objetos destinados al entretenimiento infantil con fines didácticos y/o meramente recreativos y que ayudan al desarrollo emocional, social, mental y físico de los niños*” (Montessori 1912:23). Los juguetes pueden ser considerados como el punto de inicio del aprendizaje y ser utilizados para que los niños asimilen y practiquen tocar, probar, oler, sentir, venerar o temer (Sofaer-Derevenski 1994). No obstante, es necesario aclarar que los juguetes no son los únicos materiales a través de los cuales los niños interactúan con el mundo, de hecho los niños modernos constantemente interactúan con los objetos cotidianos que los rodean como las cucharas, vasos, computadoras, etc. Por lo tanto, asumir que los juguetes son la única cultura material asociada a la infancia es sobrestimar la importancia de su interacción general con otros aspectos de la cultura.

En el área de investigación arqueológica, uno de los principales caminos para lograr la visibilización de las actividades infantiles es el estudio de la asociación de los niños con los juguetes (Lillehammer 1989; Sofaer-Derevenski 1994). Éstos son, a menudo, el principal criterio para distinguir a los niños en la investigación arqueológica aunque aún pocos son los trabajos que se han centrado en ellos y, como consecuencia, la construcción de la cotidianidad del mundo infantil y la reconstrucción de la posición de los niños en la sociedad marcha a paso lento (Lillehammer 1989). Entre las investigaciones destacadas se puede citar los trabajos de Dawe (1997), Larsson (1986) y Weber (1982) entre otros, que han causado un impacto positivo al centrar la atención en los niños, aunque todavía existe una obvia

dificultad en identificar juguetes específicos en el registro arqueológico, particularmente en la prehistoria. Esto se debe, principalmente, a que la idea de juguete tiene una poderosa asociación, en nuestra cultura, con la idea de diversión y ocio. Así, generalmente, los juguetes son conceptualizados como objetos sin uso aparente o sin material referente alguno e implican *per se* separar a los niños de la interacción del mundo material “más serio” de los adultos (Sofaer-Derevenski 1994).

Los juguetes fueron, tradicionalmente, elaborados de materiales orgánicos y simples y, a menudo, fueron descartados con rapidez (Svensson 1933, citado en Lillehammer 1989). Sin embargo, pese a su aparente naturaleza perecedera, la lista de objetos identificados como juguetes en contextos arqueológicos es impresionante. En la arqueología escandinava, los objetos que han sido identificados como juguetes han sido clasificados en: (a) objetos musicales (e.g. sonajeros y cascabeles), (b) objetos de trabajo cotidiano (e.g. vasijas en miniatura para cocinar, ruedas de hilar, botes de madera), (c) exclusivamente de juego (e.g. peonzas, conchas y caparazones) y (d) de educación física y deportes (balones hechos de cuero, armas de metal y madera) (Lillehammer 1989). Cada uno de estos objetos refleja la capacidad y la necesidad de los niños de adaptarse socialmente, imitando el mundo de los adultos.

En la mayoría de los ejemplos arqueológicos, los juguetes han sido identificados por su tamaño, tipo y forma. La clasificación ha sido hecha acordando con los elementos asociados al juego y casi siempre, subjetivamente, recordando las experiencias infantiles. Así, se han identificado juguetes a través de las diferencias entre artefactos y/o al tamaño asociado a cada etapa de desarrollo físico y social. Dicho de otra manera, los artefactos pequeños y pobremente elaborados son considerados juguetes utilizados por niños, mientras que los instrumentos más grandes y con más calidad en la elaboración han sido asociados con las actividades de los adultos. Sin embargo, pese a que esta ecuación se cumple la gran mayoría de las veces, se reconoce que estas características no son necesariamente universales (Dawe 1997; Lillehammer 1989).

Otra de las categorías analíticas que han sido utilizadas para distinguir los juguetes en el registro arqueológico ha sido el contexto cultural de su registro. El trabajo etnoarqueológico de Politis (1999) entre los Nukak, señala que como los niños pasan la mayor parte del tiempo dentro y en las inmediaciones de los campamentos residenciales, por lo tanto es esperable que sea en los contextos domésticos o en las bases residenciales donde se recuperen las evidencias de su presencia.

¿Pueden los Arcos-flechas y estólica-dardo ser usados por los niños?

La idea de que las puntas de proyectil pequeñas halladas en contextos arqueológicos podrían indicar la presencia de los niños no es nueva. En el Viejo Mundo, pequeñas puntas de proyectil asociadas a tecnología de estólica-dardo fueron excavadas en entierros de niños del Período Mesolítico en el sitio Skateholm, en Suecia (Larsson 1986). En sus trabajos, los investigadores suecos señalaron que las puntas de proyectil asociadas a la actividad infantil eran menos elaboradas que las puntas de tamaño normal halladas, frecuentemente, en los contextos asociados con adultos.

En América, Arthur (1962, citado por Dawe 1997) en su trabajo en Montana, interpretó las puntas de proyectil muy pequeñas como puntas utilizadas para cazar aves carroñeras o alternativamente para irritar a los bisontes y crear estampidas. Según Frison (1970, citado por Dawe 1997) este tipo de actividades fue parte de las actividades de los niños. De igual manera, Dawe (1997) realiza un interesante estudio en el sitio de Head-Smashed-In en las llanuras de Canadá donde, a través de la comparación de calidad de la elaboración y las medidas morfológicas, distingue un conjunto de puntas de proyectil como juguetes.

Aunque el uso de datos etnográficos para interpretar conjuntos de materiales arqueológicos identificados como juguetes aún no es muy común, el potencial de estos datos no debe ser ignorado. Así, dentro de este tipo de registro existe una extensa bibliografía que hace referencia al uso de arcos y flechas de juguetes para el entrenamiento y la educación de los niños y jóvenes. Una revisión de la etnografía de llanuras norteamericanas sugiere que los niños casi siempre poseían arcos y flechas a su escala que utilizaban para practicar sus habilidades en la arquería (Figura 1). Grinnell (1923:114 citado en Dawe 1997:306) observó que los Cheyenne a muy temprana edad eran *“capaces de cazar fácilmente y pequeños arcos y flechas eran elaborados para ellos”*. La primera presa cazada era mostrada con orgullo y el joven cazador era tratado con reverencia y en algunos casos se realizaban fiestas en su honor. De igual manera, Bushnell (1922, citado en Dawe 1997) describe como los niños Pawnee practican su puntería con arcos y flechas apropiadas a su tamaño mientras cuidan a los caballos de la tribu. Swanton (1911, citado en Dawe 1997) nota que cuando los niños nativos del valle bajo de Mississippi cumplían 12 años un arco y una flecha *proporcionados a su tamaño* eran elaborado para ellos y a medida que el niño iba creciendo un equipo de arquería adecuado a su tamaño le era provisto.



Figura 1: Grupo de niños Pies negros con arcos y flechas de juguete (Dawe 1997:Fig.2)

Así, se puede considerar que las dimensiones del arco y la flecha y el tamaño de la punta de proyectil son directamente proporcionales al tamaño del arquero, generalmente, definido por su edad. Siguiendo estos planteamientos, es razonable pensar que, casi siempre, las puntas de proyectil fueron equiparables al tamaño de los arqueros y, por lo tanto, las puntas pequeñas debieron ser utilizadas por arqueros pequeños durante los procesos de aprendizaje asociados a la infancia. La relación directa entre el tamaño del arquero y el equipo ha sido formalizada en varias fórmulas bastante satisfactorias. El Capitán John Bourke (1891:72) de la armada norteamericana observa que tanto el arco y la flecha fueron contruidos *“acordando medidas estándar que dependían del peso del arquero”*. Densmore (1918:438) describe el promedio para determinar el largo de una flecha óptima para cada persona como: *la distancia del extremo de su brazo desde el codo hasta el final del tercer dedo más la longitud de su mano, desde la muñeca hasta el nudillo del tercer dedo*.

Así, si se acepta que los niños fueron activos usuarios de artefactos de guerra y caza fabricados en relación a su tamaño, es lógico aceptar que puntas de proyectil de juguete deben aparecer en el registro arqueológico, sin embargo casi nunca son identificadas. Esta situación se ha producido debido a la falta de una re-evaluación crítica y específicamente enfocada a visualizar a los niños. A continuación, se presentan algunas consideraciones básicas acerca de las posibilidades de revertir esta situación haciendo una re-examinación de categorías clásicas de clasificación de artefactos líticos.

Algunas consideraciones acerca de las puntas de proyectil

Actualmente, existen variadas investigaciones etnográficas (Cattellian 1997; Ellis 1997; Hughes 1998) y arqueológicas (Shott 1997; Thomas 1978) que brindan información empírica sobre los atributos característicos de las diferentes tecnologías de proyectil. Estas investigaciones han permitido establecer parámetros morfológicos dentro de los cuales una punta es más eficiente. Asimismo, señalan que, si bien en los distintos grupos humanos existe una significativa variabilidad en los diseños de las diferentes tecnologías de proyectil, existen ciertos patrones generales que parecen ser casi universales para evaluar la eficiencia de los proyectiles, entre los que destaca el tamaño (largo y ancho) y el peso (masa).

Los trabajos centrados en diferenciar las distintas tecnologías de proyectil² (De Souza 2004; Hughes 1998; Shott 1997; Thomas 1978) concuerdan en señalar que para lograr eficiencia y certeza en la caza las flechas deben presentar un tamaño óptimo, una marcada tendencia a ser más pequeñas que los dardos. Shott (1997), trabajando con una colección lítica de 132 puntas de flecha y 39 puntas-dardo, calculó un tamaño óptimo promedio de flechas de 31.1 mm de largo y 14.7 mm de ancho de hombros, y un tamaño promedio para dardos de 51.7 mm de largo y 23,1 mm de ancho de hombros.

De manera complementaria, trabajos etnoarqueológicos como los de Hughes (1998) o arqueológicos como los de De Souza (2004) resaltan la importancia de la relación masa-tamaño de las puntas para probar la eficiencia los proyectiles. Este último planteó que la distribución de la masa a lo largo del proyectil es esencial para otorgarle un adecuado balance, sin el cual la trayectoria puede verse desviada. Así, los dardos, en su gran mayoría, son más pesados y largos que las flechas, ya que requieren de puntas más pesadas y largas a fin de otorgar un adecuado balance al proyectil.

Para piezas pedunculadas, una de las proporciones morfológicas utilizadas para evaluar la funcionalidad de los proyectiles es el ancho del cuello, considerado como la “*operacionalización del área de empuñadura*” (Corliss 1972, en Thomas 1978). Aunque los estudios de Thomas (1978) y Shott (1998) desacreditaron el valor del ancho del cuello como variable discriminante de tecnologías de proyectil, algunos autores la han seguido utilizando con éxito en algunos contextos específicos (Bettinger y Eerkens 1999). Actualmente, el ancho del cuello de una pieza (necesariamente pedunculada) se considera un indicador casi directo del diámetro del astil y, por lo tanto, de su tamaño.

Muchos de los datos de análisis líticos en los Andes centro-sur han ayudado a confirmar las observaciones etnográficas de Shott (1997) y han sido utilizados para crear secuencias evolutivas y/o cronológicas de las tecnologías líticas utilizadas en la región. Por ejemplo, en la tipología publicada por Klink y Aldenderfer (2005) para las puntas de proyectil de los Andes centro-sur, se puede observar que las categorías tamaño (*length*) y el ancho (*width*) son importantes marcadores cronológicos, similares a categorías como el ángulo de los

2 Las tecnologías de proyectil prehistóricas comprenden cuatro tipos principales: la lanza no arrojadiza, la lanza arrojadiza, el sistema estólica-dardo y el sistema arco-flecha. Las dos primeras constituyen las tecnologías más sencillas y seguramente las más antiguas, existiendo tal vez desde el Paleolítico Medio (Shea 1997, citado en De Souza 2004), mientras que el sistema estólica-dardo y el sistema arco-flecha parecen ser mucho más recientes, con evidencias directas que se remontan aproximadamente al 11.000 AP en el Viejo Mundo y al 3.000-1.500 AP en América (Cattellian 1997).

hombros, ángulo de empuñadura o tipo de modificación de la hoja. Así, pese a las diferencias cronológicas y funcionales de las distintas puntas de proyectil, casi siempre existen rangos de tamaños óptimos que reflejan la estandarización y eficiencia esperada de estos artefactos para cada período. Por ejemplo, el trabajo de Lizarraga (2004) en el sitio de Viscachani-Bolivia- del Período Arcaico Medio (8000-6000 AP), en base a 1.194 especímenes, señala tamaños promedio óptimos para las puntas de proyectil foliáceas simples (largo 30-60 mm/ ancho 20-40 mm) y puntas triangulares (largo 50 mm/ ancho 30 mm). Por su parte Paz (2006), en los trabajos para el valle alto de Tiwanaku, señala tamaños promedio óptimos de puntas de proyectil para el Período Formativo (800 a.C. – 400 d.C.) de 2.9 mm de largo y 1.7 mm de ancho, mientras que para el Período Tiwanaku (400- 1100 d-C) los tamaños de 2.1 mm de largo y 1.6 mm de ancho.

De manera complementaria, la idea de un rango de tamaño óptimo se encuentra muy relacionada a la idea de estandarización. Para el Período Arcaico, Klink y Aldenderfer (2005) señalan un alto grado de homogeneidad al interior de los distintos estilos de las puntas de proyectil en la región de los Andes centro-sur. Asimismo, De Souza (2004) propone marcada estandarización de estilos de puntas de proyectil durante el Período Formativo de la cuenca del río Loa en el Norte de Chile, que responde a una intención condicionada por necesidades funcionales renovadas en el marco de los nuevos contextos de producción asociados a este período. Para ambos autores, la estandarización entre estilos de tecnologías de proyectil permitió la homogeneidad de capacidades funcionales y de procesos de producción. Así, el criterio de estandarización permitió vincular cada uno de los diseños de estos artefactos, tanto con la caza como con el conflicto humano y la guerra.

El registro etnográfico de principios del S. XX hace constante referencia a la preocupación de los grupos de cazadores por la homogenización de sus herramientas de caza. Acordando con los etnógrafos de los grupos tribales de las planicies norteamericanas, para lograr un alto grado de estandarización, la construcción de los arcos y las flechas fue llevada a cabo por especialistas artesanos. Según las recopilaciones de Dawe (1997), los Sioux, Pawee, Arapaho y Cheyenne confiaban en las habilidades de los especialistas para producir varios componentes de las flechas o bien conjuntos de flechas enteras. Grinnell (1923:178, citado en Dawe 1997:306) señala que los *“especialistas más experimentados de flechas elaboraban estos ítems por decenas y cada decena era muy similar”*.

Los conceptos de estandarización y/o homogenización han sido operacionalizados a través de distintas proporciones morfológicas. Una de ellas es la simetría bilateral definida por Lizarraga (2004), quien con el fin de registrar adecuadamente las diferentes formas de puntas de proyectil, utilizaron dos líneas, que se extienden de manera perpendicular una con otra y que forman una especie de sistema de coordenadas. La línea horizontal abarca la parte más ancha de la punta, la vertical la parte más larga (Fig. 2). Por medio de dichas líneas de orientación en forma de cruz, es posible efectuar una determinación de las di-

versas formas de estos instrumentos y registrar su simetría, es decir, la correspondencia de posición, forma y dimensión de las partes del cuerpo del artefacto, a uno y otro lado de un plano transversal.

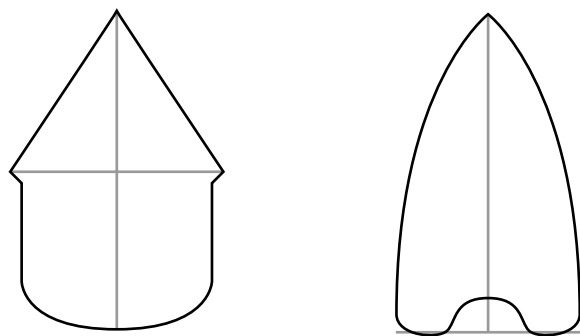


Figura 2: Ejes diametrales para registrar largo, ancho y simetría bilateral (Lizarraga 2004:Fig.45)

Unido al concepto de estandarización se encuentra la noción de inversión de trabajo, referida al costo de la manufactura y reflejada en el tiempo requerido para producir un objeto (Costin y Hagstrum 1995). Andrefsky (1998) sugiere que una manera de ver el grado de inversión de labor en piezas líticas es distinguir la presencia de retoques, es decir la modificación intencional del borde de un artefacto ya sea por presión o percusión. Así, un artefacto con retoque (ya sea marginal o ultramarginal) refleja mayor inversión de labor que uno sin modificación. En resumen, se puede concluir que es improbable que puntas de proyectil pobremente elaboradas (sin retoque) o asimétricas, sean un componente común en el conjunto normal y óptimo de herramientas de caza.

Hacia la visibilización a los niños en los Andes centro-sur: Re-evaluado secuencias tipológicas

En un esfuerzo por sintetizar datos y crear una cronología de puntas de proyectil de la región de los Andes centro sur, Klink y Aldenderfer (2005) elaboraron un estudio tipológico con el material recolectado de las excavaciones estratigráficas de los sitios Asana, Quelcatani, Haquenasa (Aldenderfer 1998), Caru (Ravines 1967) y Toquepala (Ravines 1972) en Perú, Patapatane y Las Cuevas en Chile (Núñez y Santoro 1988) y del material de superficie de los ríos Ilave y Huenque en el sur peruano (Klink 1998, citado en Klink y Aldenderfer 2005). Basándose en categorías como proporción largo/ancho, modificación de la hoja, ángulo de los hombros, ángulo de enmangamiento, etc., ambos autores presentan una interesante alternativa para subsanar las falencias en la interpretación de hallazgos de material lítico, especialmente en colecciones de superficie (Pérez 2006). Asimismo, debido al origen de muchos de sus materiales -sitios con una ocupación principal del Período Precerámico-, un sin número de sus datos no son concluyentes para períodos más tardíos.

Tabla 1: Tipología planteada por Klink y Aldenderfer (2005)

Serie	Tipo	Cronología	Tamaño (length)
Hombros en forma de espina	1 A (Diamante-Foliácea)	10000-8000 AP. (Arcaico Temprano)	38-36 mm
	1B (Pentagonal)	10000-8000 AP. (Arcaico Temprano)	27-35 mm
Hombros de forma angular a redondeada	2A (Foliácea)	9000-7000 AP (Transición Arcaico temprano-Medio)	32-46 mm
	2B (Diamante a Romboide)	7000-6000 AP (Arcaico Medio)	17-26 mm
	2C (Pentagonal)	8000-6000 AP (Arcaico Medio)	28-32 mm

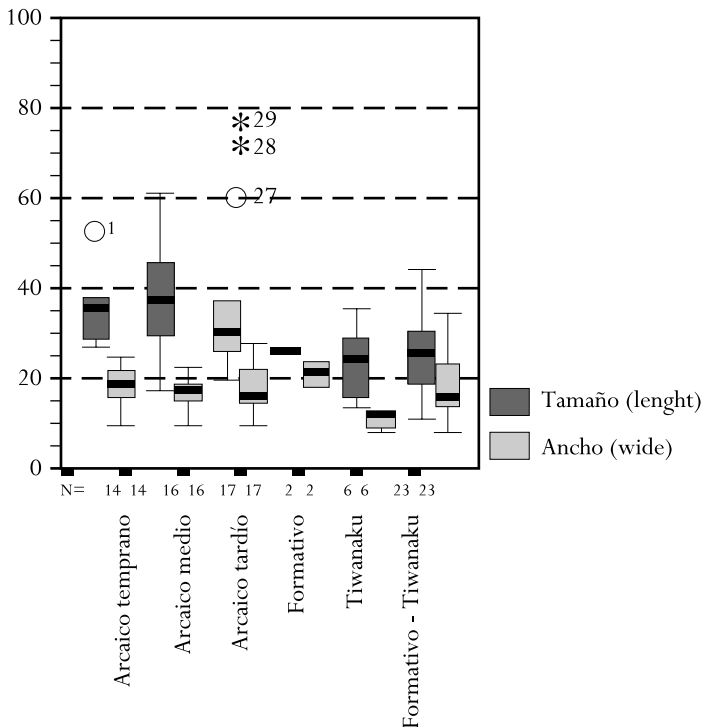
Serie	Tipo	Cronología	Tamaño (length)
Sin pedúnculo, sin hombros y de forma foliácea	3A (Enmangamiento amplio con ángulo contraído y con la base recta)	10000-6000 AP (Arcaico Temprano-Medio)	Sin medidas (Todos las muestras fragmentadas)
	3B (Forma foliácea con bordes modificados y con enmangamiento de ángulo recto a contraído)	8000-6000 AP (Arcaico Medio)	32-61 mm
	3C (Forma foliácea con enmangamiento expandido)	10000-3600 AP ³ (Período Arcaico)	30-44 mm
	3D (Forma foliácea sin modificación de borde y enmangamiento de lados paralelos a contraídos)	10000-3600 AP ⁴ (Período Arcaico)	39-53 mm
	3F (Forma lanceolada y base cóncava)	6000-4400 AP (Arcaico Tardío)	60 mm
Formas con pedúnculo	4A (Forma de hoja triangular, pedúnculo amplio, con mango contraído)	10000-8000 AP (Arcaico Temprano)	28-35 mm
	4B (Forma pequeña y delgada, pedúnculo amplio con mango contraído)	10000-8000 AP (Arcaico Temprano)	29 mm
	4C (Forma con pedúnculo delgado y con mango contraído)	3600-3000 AP. Formativo Temprano	26-27 mm
	4D (Forma larga con pedúnculo delgado y con mango de lados paralelos)	6000-4400 AP (Arcaico Tardío)	35-37 mm
	4E (Forma alargada con pedúnculo delgado y con hombros – púas)	500-1100 d.C. (Tiwanaku IV-V)	14-35 mm
	4F (Forma pequeña con pedúnculo amplio y con hombros de lados paralelos)	5000-3600 AP (Arcaico Terminal)	25-30 mm

3 Según Klink y Aldenderfer (2005) este tipo es considerado diagnóstico a un nivel muy general debido a que está presente durante todo el Período Arcaico.

4 Idem.

Serie	Tipo	Cronología	Tamaño (length)
Formas triangulares, sin pedúnculo y sin hombros	5A (Ovo –triangular)	4400-3600 AP (Arcaico Terminal)	20-28 mm
	5B (Base directa a convexa)	2400 a.C. -1100 d.C. ⁵ (Desde el Arcaico Terminal a Tiwanaku V)	11-44 mm
	5C (Base cóncava)	2400 a.C.-500 d.C. (Arcaico Terminal-Formativo Tardío)	30-35 mm
	5D (Forma pequeña con base cóncava)	2400 a.C.-500 d.C. (Arcaico Terminal-Formativo Tardío)	16-26 mm

Las propuestas principales de este trabajo se encuentran resumidas en la Tabla 1 y, aunque no se menciona en la investigación, todos los datos de puntas de proyectil utilizados en la propuesta tipológica son intrínsecamente asumidos como consecuencia de la actividad de adultos e interpretada esencialmente desde una perspectiva androcéntrica.



Entre los resultados centrales de Klink y Aldenderfer (2005) destaca una división cronológica entre series y tipos basada en las proporciones de tamaño de las puntas de proyectil. Así, se observa de manera general que durante el Período Arcaico (10000-4000 AP) los tipos y las series tienden a ser más grandes, con un tamaño promedio de 36.49 mm de largo y 18.16 mm de ancho de hombros, mientras que para el Período Tiwanaku (400-1100 d.C.) presentan un tamaño promedio de 23,50 mm de largo y 11,33 mm de ancho (Fig. 3 y Tabla 2).

Figura 3: Diagrama de caja señalando la diferencia de tamaños por Periodos Culturales (Basado en Klink y Aldenderfer 2005)

La explicación más común para esta diferencia de tamaños entre periodos propone que la gran mayoría de los proyectiles del Período Arcaico representan la utilización de tecnologías de dardo y que los valores extremos hacia el límite superior pudieran ser puntas de lanzas y eventualmente cuchillos simétricos. Siguiendo estos planteamientos, se formula que en

5 Idem.

los períodos más tardíos (Período Formativo y Tiwanaku) la tecnología más frecuente fue el arco y flecha, aunque manteniendo minoritariamente la utilización de tecnología de estólica-dardo (De Souza 2004; Klink y Aldenderfer 2005; Lizarraga 2004).

Tabla 2: Comparación de tamaños de puntas de proyectil por períodos cronológicos
(Basado en Klink y Aldenderfer 2005)

Período Cultural	N	Tamaño (Length)		Ancho		Media		Desv. típ.	
		Mínimo	Máximo	Mínimo	Máximo	Tamaño	Ancho	Tamaño	Ancho
Período Arcaico	59	17	78	11	27	37,4915	18,1695	11,67280	3,67260
Período Formativo-Tiwanaku	25	11	44	9	34	24,9200	18,3600	7,78845	6,49282
Período Tiwanaku	6	14	35	8	13	23,5000	11,3333	8,16701	2,25093

Aunque esta propuesta explica los valores extremos hacia el límite superior, no explica la presencia de valores extremos hacia el límite inferior. Así, en una revisión más detallada de las categorías de tamaño (largo y ancho) de las puntas de proyectil se observa que existe un conjunto de materiales cuyos tamaños caen por debajo de los promedios establecidos para cada período cronológico y muchas veces este conjunto de materiales conforma un tipo específico dentro de una serie (e. g. Tipo 2B serie 2, Tipo 4F serie 4, Tipo 5A y 5B serie 5). Esta diferencia ha sido advertida por Klink y Aldenderfer quienes caracterizan a algunos de estos conjuntos -específicamente los Tipos 5B y 5D- como *miniaturas* (puntas de tamaño menor a 20 mm de largo) y para el caso del Período Arcaico su presencia es explicada como el reflejo de una introducción temprana -a finales del Arcaico Terminal (4400-3600 AP)- del arco y la flecha. Sin embargo, existen otros tipos como 2B, 4F, 5A que también comparten el rango de tamaño establecido para los *tipos miniatura* y para los cuales no se ha esbozado una explicación exitosa.

Generalmente, varios de los tipos miniatura (e. g. 2B, 4F o 5B) son definidos en función a un tipo análogo ya sea en la misma serie o en otra distinta. Es decir, los tipos miniaturas comparten casi todas las características formales -excepto proporciones de tamaño- con otro conjunto de materiales, por ejemplo el Tipo 2B de la serie 2 tiene su análogo en el Tipo 2C de la misma serie, mientras que el Tipo 5B de la serie 5 tiene su análogo en el Tipo 3C de una serie diferente, la serie 3. Asimismo, las miniaturas y sus tipos análogos, generalmente, comparten los mismos contextos culturales y cronológicos, es decir, que ambos fueron encontrados en los mismos sitios y durante el mismo período cultural.

Estas características inducen a hipotetizar que muchos de estos artefactos no fueron parte del conjunto de artefactos utilizados por adultos, sino parte del mundo material de los niños quienes los utilizaban como parte de su proceso de enculturamiento a sus respectivas sociedades. Así, se sugiere que debido a las limitaciones teóricas acerca de los agentes activos que conformaron las sociedades prehispánicas y a las restricciones metodológicas del análisis tipológico, muchos de los materiales que reflejan la actividad infantil fueron invisibilizados e ignorados.

Período Arcaico (10000-4000 AP)

Debido a la naturaleza del material en el cual la secuencia tipológica de Klink y Aldenderfer está basada, 18 de los 20 tipos identificados son característicos o se encuentran presentes durante el Período Arcaico. En consecuencia, los datos más interesantes acerca del conjunto

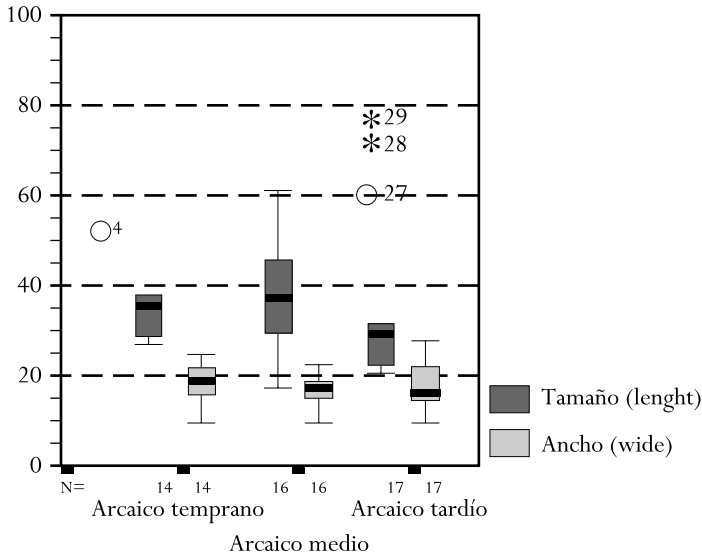


Figura 4: Diagrama de caja señalando la diferencia de tamaños en el Período Arcaico (Basado en Klink y Aldenderfer 2005)

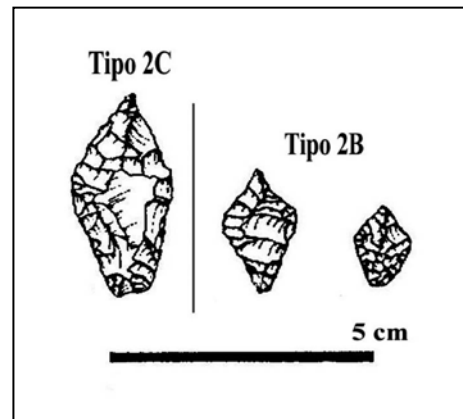
de materiales con rangos de tamaño más pequeños a los rangos “óptimos” pertenecen al Período Arcaico Medio (8000-6000 AP) y al Arcaico Tardío (6000-4000 AP). En el caso del Período Arcaico Temprano (10000- 8000 AP) se pueden observar que, aunque existen tamaños muy por debajo de lo establecido, no se cuentan con especímenes extremadamente alejados de los rangos promedio que puedan ser conceptualizados como miniaturas (Figura 4).

(a) *Período Arcaico Medio (ca. 8000 – 6000 AP.)*

Para este período sólo un tipo dentro de la serie 2 (puntas de proyectil con hombros de forma angular a redondeada) cae muy por debajo de los tamaños establecidos como estándares.

Tipo 2B: se caracteriza por su tamaño pequeño de 17-26 mm de largo, 11-14 mm de ancho, su hoja corta (7-9 mm) sin modificación en el borde y su base estrecha de 1-2 mm. El tipo análogo a 2B es 2C que se encuentra en la misma serie y se caracteriza por su forma pentagonal y su tamaño de 28-32 mm de largo y 15-17 mm con una ancho basal de 4-5 mm (Figura 5). Los especímenes sobre los cuales se definieron ambos tipos provienen del sitio de Quelcatani de los niveles ca. 7000-6000 AP.

Figura 5: Comparación de las formas análogas del Tipo 2C (tamaño estándar) y 2B (miniaturas) (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.3)



Así, estamos frente a dos tipos análogos que provienen del mismo contexto cultural y cronológico, pero que difieren en tamaño (largo y ancho) y ancho basal. Si se sigue los postulados de Thomas (1978) que plantean que el largo, el ancho y el ancho del cuello (en este caso tal medida no corresponde) están estrechamente relacionados al diámetro del mango y a la longitud, se observa que el diámetro del astil del Tipo 2B es similar al ancho de la hoja (*blade width*) y por lo tanto no es mayor que 10-13 mm, mientras que el diámetro del astil de 2C es de 15-17 mm. Esta diferencia estaría indicando que no sólo la punta de proyectil 2B fue más pequeña que 2C sino también, el diámetro y el largo del astil. Así, si se acepta que el tamaño del proyectil estuvo directamente proporcionado al tamaño del usuario, esta situación posiblemente este reflejando un usuario más pequeño y joven.

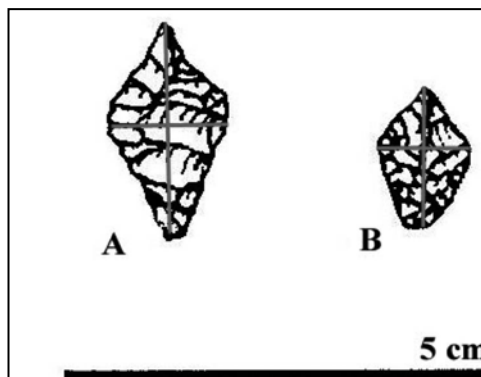


Figura 6: Ejes diametrales que indican la asimetría bilateral del Tipo 2B, recuperados en (a) Quelcatani nivel WXXXI y (b) Quelcatani nivel WXXXI (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.3)

(b) *Arcaico Tardío* (6000 – 4000 AP.)

Para este período sólo dos tipos dentro de las series 4 (forma con pedúnculo) y 5 (formas triangulares, sin pedúnculo y sin hombros) caen por debajo de los rangos establecidos como óptimos.

Tipo 4F: fue definido con ejemplos de los sitios de Asana en el nivel VIII ca 4600 AP y Haquenasa de los estratos datados ca. 4400 AP y se caracteriza por (a) un pedúnculo amplio, (b) tamaño pequeño y (c) hombros de lados paralelos. La mayoría presenta bases convexas y es una forma muy similar a 4D difiriendo, principalmente, en tamaño ya que 4F presenta hojas muy cortas (16-22 mm) y enmangamientos más pequeños (7-10 mm) (Figuras 7 y 8).

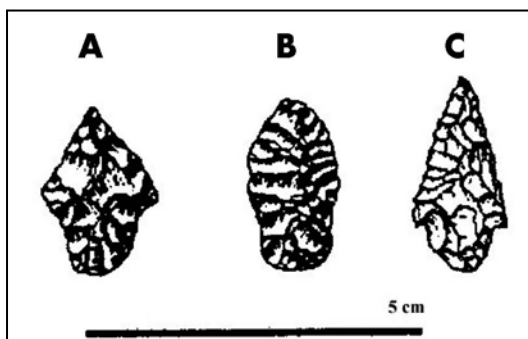
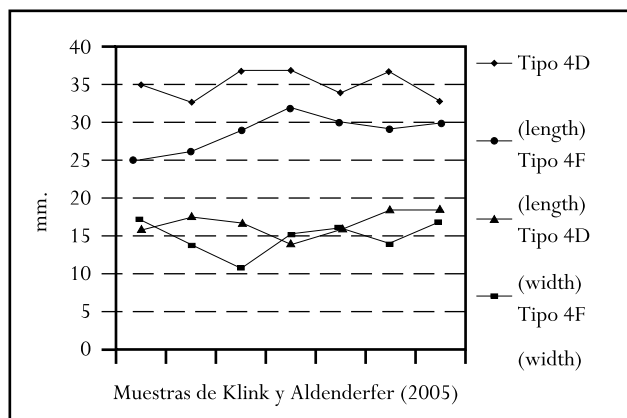


Figura 7: Tipo 4F a) Asana, nivel VIII, b) Asana nivel VIII y c) Hakenasa (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.5)

Al igual que el Tipo 2B, 4F presenta un rango de ancho de enmangamiento (o ancho de cuello) menor que el tipo análogo (4F=8-12 mm / 4D=10-15 mm), que no sólo refleja



que el proyectil Tipo 4F fue más pequeño que 4D, también su diámetro y largo del astil. Así, si se mantiene la lógica que el tamaño del proyectil está proporcionado al tamaño del usuario, esta situación posiblemente también este reflejando un arquero mucho más joven que el que usó el Tipo 4D.

Figura 8: Comparación de Tamaños (largo y ancho) entre los especímenes clasificados como Tipos 4F y 4D

Klink y Aldenderfer, indican que muy pocas puntas de este tipo presentan modificación en la hoja, señalando una poca inversión de labor y poca regularidad en la manufactura. Asimismo, la revisión de la simetría bilateral de los especímenes dibujados por Klink y Aldenderfer señala claramente que son artefactos asimétricos (Figura 9)

Figura 9: Ejes diametrales que indican la asimetría bilateral del Tipo 2B, recuperados en a) Asana, nivel VIII y (b) Hakenasa (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.5)

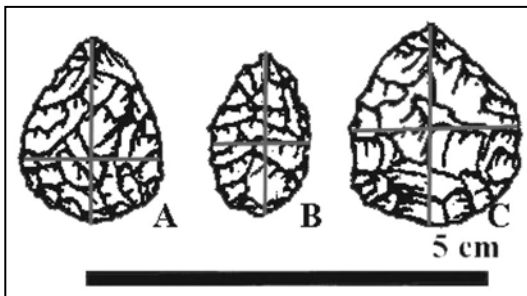
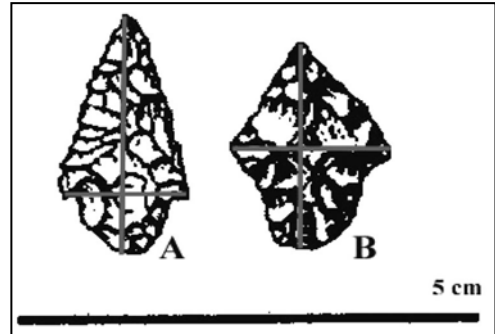


Figura 10: Ejes diametrales que indican la asimetría bilateral del Tipo 2B, recuperados en (a), (b) y (c) Hakenasa (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.6)

Tipo 5A: definido en base a muestras del sitio Hakenasa. Sus características diagnósticas son su tamaño pequeño (menos de 30 mm) y forma ovo-triangular gruesa. Presentan bases convexas que les dan una apariencia ovoide (Figura 10). Ninguna de las muestras utilizadas

por Klink y Aldenderfer muestran modificación en el borde de la hoja, lo que indica poca inversión de labor. Asimismo, el reconocimiento de la simetría bilateral señala que las piezas-tipo son asimétricas.

(c) *Del Arcaico Tardío a Tiwanaku (400-1100 d.C.)*

Algunas de las series y tipos de la secuencia de Klink y Aldenderfer están presentes a través de varios períodos culturales y aunque su frecuencia de popularidad va fluctuando a través del tiempo no se puede asociar estos artefactos a un período cultural y/o cronológico específico.

Tipo 5B: se caracteriza por una forma triangular y una base convexa. Presenta minoritariamente un borde de hoja (*blade edge*) dentado o aserrado. Como Klink y Aldenderfer notan, este tipo es muy similar al Tipo 3C que también posee una apariencia triangular. La diferencia principal es que 5B es más pequeña que 3C que presenta una forma más alargada con una proporción tamaño/anchura de 1.56-2.32 mm, mientras que 5B presenta una proporción tamaño/anchura de 1.09-1.43 mm. (Figuras 11 y 12)

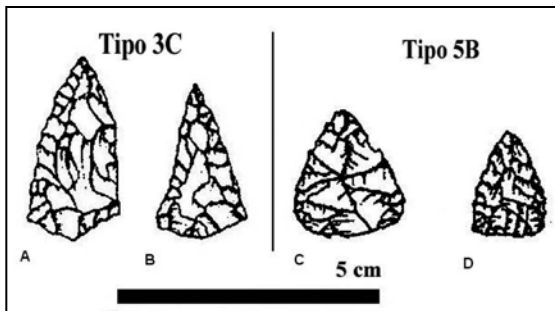


Figura 11: Comparación de las formas análogas del Tipo 3C (tamaño estándar) y 5B (miniaturas) (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.3)

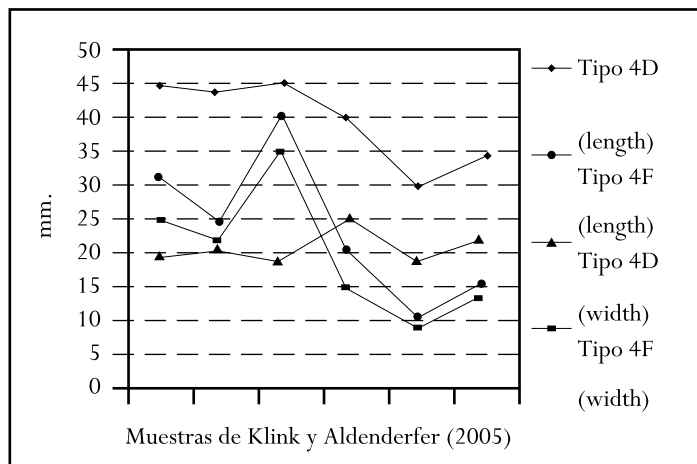


Figura 12: Comparación de Tamaños (largo y ancho) entre los especímenes clasificados como Tipos 3C y 5B

Tipo 5D: definido por dos ejemplos de Hakenasa (4400 AP), 3 de Asana (4300-3600 AP) y 345 de Quelcatani (4400-4000 AP). Tienen forma triangular, base cóncava y tamaño pequeño (menos de 30 mm), la modificación en la hoja puede o no estar presente (Figura 13). La

mayoría (85%) datan del período Formativo, durante el Arcaico Terminal 6%, Tiwanaku 6%, Período Intermedio Tardío 2% y un 1% en el Horizonte Tardío.

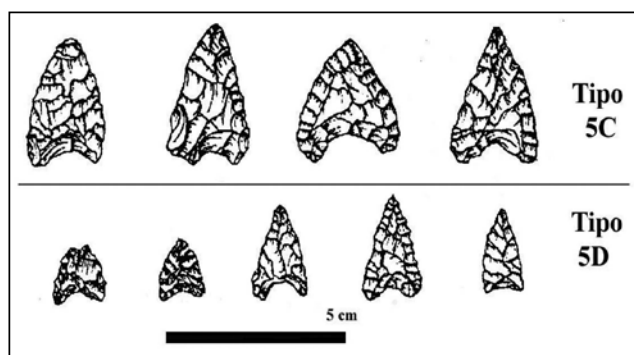


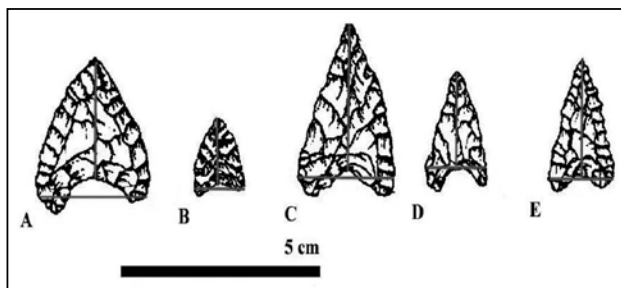
Figura 13: Comparación de las formas análogas del Tipo 5C (tamaño estándar) y 5D (miniaturas) (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.3)

Klink y Aldenderfer proponen dos variantes de este tipo: pequeñas (20-29.99 mm de largo) y las miniaturas (menos de 20 mm de largo). La distribución de las puntas miniaturas 5D de contextos seguros excavados en Quelcatani es

casi la misma que aparece para todas las puntas 5D. Una minoría notable (11%) se encontraron en niveles Arcaico Terminal (ca. 4400/4000 y 3700 AP). Los niveles Formativo fueron los que más presentaron este tipo de artefactos con 85% siendo las concentraciones más altas las pertenecientes al Formativo Tardío (ca. 900 a. C - 500 d. C.). Muy pocos datos registrados para contextos Tiwanaku (3%) o el Horizonte Tardío (1%).

Figura 14: Ejes diametrales que indican la asimetría bilateral del Tipo 5D, recuperados en (a) Asana, nivel II b, (b) Asana nivel II a, (c) Asana nivel IIa, (d) Quelcatani nivel W XVIII y (e) Quelcatani nivel W XVIII (Modificado de Klink y Aldenderfer 2005: Fig. 3.6)

La revisión de ambas formas señala que la mayoría de las piezas son asimétricas (Figura 14), asimismo, no todos los especímenes pertenecientes a estos tipos presentan modificación en el borde lo que indica que, a comparación de las formas análogas, éstas tienen menos inversión de labor.



Consideraciones Finales

Las puntas de proyectil pequeñas y pobremente elaboradas (sin retoque y asimétricas), son artefactos relativamente comunes en muchos de los conjuntos líticos de varios períodos y regiones en los Andes centro-sur. La morfología de muchas de estas puntas de proyectil es similar a la de varios conjuntos de proyectiles de dimensiones mayores. De igual manera, aunque la mayoría de estos grupos de artefactos tienen referentes morfológicos similares, no se distinguen de ellos sólo por sus proporciones en tamaño sino, también, por la calidad de la manufactura. Sin embargo, se reconoce que las categorías de análisis lítico aplicadas para lograr la visibilización de los niños no deben ser consideradas exclusivas y/o excluyentes.

A través de la aplicación de categorías morfológicas de tamaño (largo y ancho) y de estandarización e inversión de labor, se ha sugerido que varios de estos artefactos podrían ser interpretados como juguetes y estar reflejando actividad infantil. Las bases sobre las cuales se ha considerado estas afirmaciones son que (a) normalmente, los juguetes infantiles tienen su referente en el mundo de los adultos, (b) los juguetes ayudan al niño a incorporarse a la vida social y por lo tanto, la mayoría de las veces, replican actividades de la vida diaria y (c) debido a su esencia lúdica, los juguetes son fabricados de manera expeditiva y no presentan gran inversión de labor.

Asimismo, muchos de los contextos de los que provienen son campamentos residenciales y permanentes que han sido lugares propicios para el desarrollo de las actividades infantiles. Por ejemplo, Hakenasa ha sido interpretado como un campamento temporal que podía estar ocupado en cualquier época, que aprovechaba el refugio cerrado de la cueva y los recursos estables de los bofedales (Nuñez y Santoro 1988). Por su parte, Asana, también ha sido categorizado como un campamento expuesto semipermanente (Aldenderfer 1998).

Para finalizar, se espera que la conjunción de estos datos no sólo sugiera una manera de interpretación alternativa sino que provoque una discusión en la cual los distintos actores del pasado prehispánico logren ser tomados en cuenta en sus diferentes dimensiones. Asimismo, se reconoce que este trabajo está elaborado aún con ideas y planteamientos preliminares, pero aspira a ser una llamada de atención hacia las clasificaciones inapropiadas y la inclusión de los juguetes en los análisis estadísticos de los artefactos líticos.

Bibliografía

- ALDENDERFER, M. 1998. *Montane Foragers: Asana and the South-Central Andean Archaic*. University of Iowa Press, Iowa City.
- ANDREFSKY, W. *Lithics. Macroscopic approaches to analysis*. Cambridge University Press, Cambridge
- BETTINGER, R. y J. EERKENS. 1999. *Point typologies, cultural transimtion and the spread of bow and arrow technology in the prehistoric Great Basin*. En: *American Antiquity* 64:231-242.
- BOURKE, J. *Arrows and Arrows makers. Remarks*. En: *American Anthropologist* 4:71-74
- CATTELAINE, P. 1997. *Hunting during the Upper Paleolithic: bow, spearthrower, or both?* En: *ProjectilTechnology*, editado por H. Knecht, pp. 213-240. Plenum Press, New York.
- COSTIN, C. y M. HAGSTRUM. 1995. *Standardization, Labor Investment, Skill, and organization of ceramic production in the Late Prehispanic Highland Peru*. En: *American Antiquity* 60:619-639
- DAWE, B. 1997. *Tiny arrowheads: Toys in the Toolkit*. En: *Plains anthropologist* 42(161):303-318
- DE SOUZA, P. 2004. *Tecnologías de proyectil durante los Períodos Arcaico y Formativo en el Loa Superior (Norte De Chile): A partir del análisis de puntas líticas*. En: *Chungara* 36: 61-76.

- DENSMORE, F. 1918. *Teton Sioux music*. En: **Bulletin Bureau of American Ethnology** 61:24-78.
- ELLIS, C. 1997. *Factors influencing the use of stone projectile tips: an ethnographic perspective*. En: **Projectil Technology**, editado por H. Knecht, pp. 37-74. Plenum Press, New York.
- FOLEY, D. 1962. **Toys through the ages**. Academic Press, Philadelphia-New York.
- FRISON, G. 1978. **Prehistoric Hunters of the High Plains**. Academic Press, New York.
- HAMMOND, G. y N. HAMMOND. *Child's Play: A Distorting Factor in Archaeological Distribution*. En: **American Antiquity** 64: 634-636
- HUGHES, S. 1998. *Getting to the point: evolutionary change in prehistoric weaponry*. En: **Journal of Archaeological Method and Theory** 5:345-407.
- JACKSON, D. 2005. **Arqueología de la Infancia: Hacia la construcción de un marco conceptual y expectativas arqueológicas**. Ponencia presentada en el Primer Taller Teoría Arqueológica en Chile, Santiago.
- KLINK, C. y M. ALDENDERFER. 2005. *A Projectile Point Chronology for the South-Central Andean Highlands*. En: **Advances in Titicaca Basin Archaeology-1**, Charles Stanish, Amanda Cohen y Mark Aldenderfer (Eds.). Cotsen Institute of Archaeology at UCLA. Los Angeles- California
- LARSSON, L. 1986. *En barngrav från jägrastenändern*. En: **Ystad Fornminnesforenings skrift** 30: 87-103
- LILLEHAMMER, G. 1989. *A Child is Born. The Child's World in an Archaeological Perspective*. En: **Norwegian Archaeological Review** 22(2): 89-105.
- LIZARRAGA, Y. 2004. **Viscachani y el Precerámico de Bolivia**. Tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Colonia. Colonia.
- MONTESSORI, M. 1912. **El método Montessori**. Editorial alianza, Madrid.
- NUÑEZ, L y C. SANTORO. 1988. *Cazadores de puna seca y salada del área centro sur andina (Norte de Chile)*. En: **Estudios Atacameños** 9:11-59.
- PAZ, J. 2006. **Los materiales líticos como elementos diagnósticos: El caso del Valle Alto de Tiwanaku**. Ponencia presentada en el Primer Simposio de Tecnología Lítica en Bolivia, La Paz.
- PÉREZ, A. 2006. **Desarrollo e interacción en el Periodo Arcaico: Una comparación tipológica en la Cuenca del Río Desaguadero y el Altiplano Sur**. Ponencia presentada en el Primer Simposio de Tecnología Lítica en Bolivia, La Paz.
- POLITIS, G. 1999. *La actividad infantil en la producción del registro arqueológico de cazadores-recolectores*. En: **Revista do Museo de Arqueología e Etnología** 3:263-283
- RAVINES, R. 1967. *El abrigo de Caru y sus relaciones culturales con otros sitios tempranos del sur del Perú*. En: **Ñawpa Pacha** 5:39-57.
- _____. 1972. *Secuencia y cambios en los artefactos líticos del sur del Perú*. En: **Revista del Museo Nacional** 38:133-185.
- SHOTT, M. 1997. *Stones and shaft redux: the metric discrimination of chipped-stone dart and arrow points*. En: **American Antiquity** 62:86-101.
- SOFAER-DEREVENSKI, J. *Where are the Children? Accessing Children in the Past*. En: **Archaeological Review from Cambridge** 13 (2):7-20.
- THOMAS, D. 1978. *Arrowheads and atlatl darts: how the stones got the shaft*. En: **American Antiquity** 43:461-472.
- WEBER, B. 1982. *Leker eller?* En: **Viking** 45:81-92.

Formaciones aldeanas tempranas en el Desierto de Atacama: Nuevos indicadores bioculturales para el Valle de Azapa

Iván Muñoz Ovalle¹

Resumen

De acuerdo con el estudio de distintas ocupaciones del periodo formativo en los valles occidentales del área Centro Sur Andina, es posible plantear que la conformación de este proceso obedece a tres fases temporales: los orígenes que se remontarían al 2.000 a.C.; el poblamiento semialdeano que trae consigo las primeras prácticas el cultivo agrícola incipiente, en los comienzos del primer milenio a.C.; y finalmente el control de la agricultura, que favoreció la integración poblacional en los valles y un mayor desarrollo sociocultural. Esta última fase estaría inserta en los comienzos de la era cristiana y perduraría por varios cientos de años. Durante este proceso las poblaciones locales, si bien incrementan su economía con aportes agropecuarios y tecnológicos, no abandonan el modelo económico marítimo.

En las zonas de pocos recursos hidrológicos, como son los valles desérticos costeros, la producción del mar jugó hasta tiempos tardíos un papel fundamental en el mantenimiento económico de las poblaciones. Esta situación se contrapone a la experiencia de las poblaciones de cabeceras de valles y sierra, las que al parecer fueron más receptivas del nuevo modelo económico agrícola, debido a que su ecosistema les fue más favorable para la producción de plantas y animales domesticados.

El presente trabajo constituye un tercer ejercicio de análisis y discusión sobre las poblaciones tempranas aldeanas. En el primero, escrito en 1989 se hizo un análisis sobre el surgimiento de las sociedades marítimas y agropastoriles enclavadas en distintos nichos ecológicos del norte de Chile, discutiendo el modelo económico y social de cada una de ellas, y las directrices generales que determinaron el período Formativo. El segundo, escrito en el año 2004, presenta los resultados de nuevas investigaciones tanto para los valles del extremo norte de Chile como del sur del Perú. Este mayor número de evidencias permitió generar una discusión sobre los sistemas de organización de estas poblaciones y sus relaciones con otras áreas culturales. En este tercer artículo, al margen de discutir aspectos vinculados con la movilidad e intercambio de los grupos aldeanos tempranos, se dan a conocer nuevos resultados de carácter biocultural para el valle de Azapa, información valiosísima pues nos permitirá abordar con mayores antecedentes la importancia del mar en el contexto de los tempranos grupos aldeanos; así como la importancia que tuvo este proceso formativo en el contexto del poblamiento aldeano posterior llámase período Medio y de la Cultura Arica.

Comentarios sobre sistemas de organización de poblaciones formativas en los valles del extremo norte de Chile y sur del Perú

El estudio de diversas ocupaciones en los valles occidentales del área Centro Sur Andina, como Azapa, en la que se incluye la Costa de Arica, Quebrada y desembocadura de Camarones en el extremo norte Chile, así como los valles del Caplina y Moquegua en el extremo sur del Perú, nos han proporcionado interesante información especialmente estos últimos años, para discutir aspectos relacionados a los sistemas de organización de estas tempranas poblaciones agrícolas, sobre todo en lo que se refiere al medio ambiente, asentamientos habitacionales, salud y movilidad entre otros aspectos. El análisis y comentarios de estos aspectos constituyen antecedentes de gran importancia, pues complementan la información que hasta comienzos de la década de los noventa se tenía respecto a estas poblaciones, y

¹ Universidad de Tarapacá. Arica-Chile

que se relacionaban a antecedentes de carácter funerario, como los patrones de entierro, ofrendas y las características físicas de las poblaciones. A la mayor cantidad de información acumulada hoy en día, habría que agregar mayores antecedentes cronológicos que ayudan a situar temporalmente a los grupos tempranos aldeanos.

Conocimiento del medio

Los estudios sugieren que el proceso agrícola temprano en la región de los valles occidentales habría tenido sus causas como consecuencia de una larga historia de caza y recolección marítima, contactos con otras áreas culturales, específicamente el altiplano Circumtiticaca, y fundamentalmente un profundo conocimiento del medio (Muñoz, 1989). Esta dependencia del mar, como fuente básica de alimentos, habría permitido a las poblaciones arcaicas de Camarones tener una concepción territorial seminómada, en el sentido de mantener campamentos a lo largo del litoral, con marcado interés por las zonas de desembocadura de ríos, las que eran explotadas según Schiappacasse y Niemeyer (1984) periódicamente. En este contexto el sistema organizativo de éstas poblaciones remarca dos aspectos interesantes de analizar:

Recurrencia y homogeneidad de hábitos. Los depósitos de residuos marítimos procesados y acumulados en sucesivas capas (concheros), señalan el uso de un mismo lugar para una misma función, durante miles de años. Tales depósitos, localizados en costas rocosas con abundancia de moluscos y crustáceos, sirvieron como lugares destinados a la preparación de éstos productos.

Espacio Social. Tanto las áreas de procesamiento de moluscos como las zonas de residencia, e incluso las áreas funerarias, se encuentran en espacios relativamente cercanos, definiendo el espacio social del grupo. En lo específico, el lugar de residencia estuvo constituido por campamentos cuyas viviendas se ajustaban a un patrón común disperso, es decir, separadas unas de otras. Este modelo habitacional simple, constituye un antecedente que nos permite concebir que su espacio habitacional tuvo un carácter temporal, especialmente en los valles.

No obstante lo anterior, éstas tempranas poblaciones tuvieron acceso y manejo de recursos en ambientes de valles costeros. Tras la búsqueda de recursos alimenticios complementarios y materias primas necesarias para su modo de vida, incursionaron hacia los valles interiores y cabeceras de éstos, logrando recursos de orden vegetal, los que fueron utilizados para vestimenta (totora y junquillos), construcción de viviendas (truncos de sauce), alimento (harinas de raíces de totora), e incluso para los ritos mortuorios a través de la confección de esteras con las cuales cubrían los muertos (Focacci, 1974; Muñoz, 1980; Santoro, 1982; Dauelsberg, 1985). Otros objetivos de éstas incursiones fueron la explotación de materias primas, especialmente vetas de calcedonia, utilizadas en la fabricación de la industria lítica de pesca/caza y la caza terrestre, sobre todo de *guanacos* y *cuy* animales que formaron parte del recurso alimenticio complementario (Núñez, 1989).

Sin embargo, de los datos obtenidos de las excavaciones se desprende que éstas incursiones a lo largo de las quebradas interiores debieron haber estado organizadas, considerando aspectos tales como conocimiento del medio, biología animal en términos de reproducción y hábitat, caza de guanacos, posiblemente vizcachas y áreas de explotación de materiales. Al respecto, interesantes resultan las observaciones hechas por Schiappacasse y Niemeyer (1975) respecto a la movilidad que ejercieron las poblaciones del periodo Arcaico Tardío en Camarones, señalan que como una manera de no agotar los recursos del litoral y aprovechando los recursos de caza y recolección que proporcionaba el valle en sus diversos ecosistemas, los grupos arcaicos tuvieron que ejecutar expediciones de mayor aliento hacia el valle interior, el manejo de éstos circuitos de caza y recolección permitió ampliar el

conocimiento del paisaje, sus características y cambios, además de complementar la dieta en términos de calorías y proteínas con lo cual las poblaciones supieron suplir el déficit nutricional.

En síntesis, el análisis de las evidencias nos hablan de una población que debió haber conocido su hábitat y que, a pesar que los ejes conductivos para organizar la economía se situaron más en la costa que en el valle interior, el conocimiento de plantas, animales y recursos naturales fue parte esencial de su existencia.

La introducción de cultígenos que al parecer fue gradual en el tiempo, hasta lograr consolidar una línea de rendimiento productivo en el valle, debió considerar toda la experiencia previa que se tenía del medio, haciendo hincapié además en las características climáticas y recursos de agua como las riberas del ríos o zonas de vertientes donde se concentra el mayor bioma vegetal de los valles costeros del Pacífico. Posiblemente fueron éstos espacios acuosos donde se hicieron las primeras prácticas de cultivos. De tal manera, el proceso de sedentarismo aparece como resultado lógico del conocimiento de la naturaleza y de los procesos culturales que tienen lugar en un espacio dado. En el caso de los valles de los extremos del sur de Perú y norte de Chile, este proceso vino a conceptualizar las bases de un desarrollo más estable a partir del 1000 a.C. cuando el hombre logró explotar la tierra, lo cual fortaleció la estructura económica de las poblaciones del Pacífico, generándose una organización en términos aldeanos más sólida y estable.

El estado de salud de la población

El análisis bioantropológico realizados por Allison (1989), Soto (1987), Muñoz (2002) a poblaciones Camarones-15, AZ-70, AZ-122 y Morro 2/2 ha detectado una serie de patologías que nos permiten visualizar aspectos del cuadro clínico de estas poblaciones formativas. Las artropatías son bastante severas y los hombres aparecen mas afectados en la columna lumbar que las mujeres. Los cambios de altitud y las características abruptas que ofrece el terreno implica que la movilización del hombre en estos espacios debió repercutir considerablemente en su estructura esquelética.

En relación a las lesiones traumáticas, los hombres están mas comprometidos que las mujeres, algunas corresponden a fracturas en el cráneo, nasales y malares probablemente como resultados de riñas locales.

Otro tipo de enfermedades detectadas son de carácter infecciosa como tuberculosis y neumonías, estas últimas se constituyeron en la mayor causa de muerte de esta población; el cuadro infeccioso atacó los bronquios y pulmones (Allison et. al. 1981). Las enfermedades gastrointestinales también formaron parte de los problemas de salud de éstas poblaciones, atacando a los lactantes e infantes de corta edad preferentemente.

Con respecto a las lesiones óseas de origen infeccioso, dos casos muestran fuertes evidencias que la enfermedad que gatilló la alteración de los huesos fue probablemente un tipo de *Treponematosis* (conocido como *Yaw*, que no es de transmisión venérea). Esta enfermedad se ha identificado también en los grupos costeros del período arcaico en la zona de Arica, por lo que no sería una enfermedad nueva en la zona.

Respecto a la mortalidad vemos una alta frecuencia en la población infantil, especialmente lactantes e infantes de primeros años. Estos antecedentes lo hemos observado en el cementerio del periodo Formativo 2/2 del Morro de Arica y en la desembocadura de río Camarones en las poblaciones Camarones-15. (Allison, 1989a y b y Muñoz et. al., 1991). Las razones de éstas muertes la entendemos en el sentido que las poblaciones estaban en proceso de adaptar una nueva economía de recursos, lo cual implicó una serie de factores de riesgo como consecuencia de los cambios ambientales y culturales.

En síntesis, podemos señalar que el estado de salud de las poblaciones formativas fue precario, con enfermedades broncopulmonares y gastrointestinales que causaron la muerte en especial a los niños y recién nacidos. Esta situación demostraría lo complejo que fue para las poblaciones locales el cambiar los hábitos alimenticios, o insertarse en nuevas áreas de asentamiento como consecuencia del trabajo agrícola. Esto habría traído consigo una serie de enfermedades contagiosas provocados por parásitos, y otro tipo de agente nocivo propio del valle. Por otro lado, el traslado de comidas hacia la costa y el valle habría sido otro factor de enfermedades y muertes provocado por la descomposición de los alimentos.

Movilidad y Contacto

Tal como lo postula Feldman (1990), el valle de Moquegua pudo haber constituido un área de desplazamiento directo de las poblaciones altiplánicas, especialmente las asentadas en el área sur del lago como: Pucara, Chiripa y posteriormente Tiwanaku. Las evidencias ceramológicas y arquitectónicas halladas en el cerro Trapiche podrían constituir indicadores de estos asentamientos, las que a través del tiempo se fueron consolidando hasta llegar a conformar un gran centro administrativo de las características de Omo vinculado a una ocupación Tiwanaku de tipo administrativo provincial, cuyo máximo desarrollo se habría alcanzado alrededor del 600 d.C (Goldstein, 1990). Estas poblaciones altiplánicas en sus comienzos no solo se asentaron y controlaron el valle de Moquegua, sino que su esfera de influencia cultural abarcó otros valles del sur del Perú como Sama y Caplina; teniendo tal vez alguna responsabilidad en la construcción del asentamiento del Atajo, si consideramos que la cerámica del sitio tiene similitudes con las cerámicas de Llusco de Chiripa y las de Tiwanaku III (Gordillo, 1997). También es posible que hallan participado en las construcciones de túmulos funerarios, cementerios que se hayan en la cuenca del Caplina (Tacna), especialmente en los sectores de Magollo y Caliente. En el Caplina esta influencia pudo haber continuado durante el periodo Medio, con Tiwanaku, si consideramos que este valle fue ampliamente explotado por dichas comunidades. Esta experiencia es probable que la hayan tomado de los grupos que lo precedieron como fueron Pukaras, Chiripa o Wancarani.

Estas evidencias son de mucha importancia pues nos estarían entregando elementos para sugerir un desplazamiento poblacional a través de una vía norte - sur anterior a Tiwanaku. A través de este circuito de movilidad es posible que objetos, o tal vez poblaciones altiplánicas, hayan llegado inclusive al valle de Azapa. La presencia de tejidos con algunos rasgos iconográficos como los motivos escalerados y figuras de batracios y llamas, descritas por Focacci-Erices (1971), Rivera (1980) y Muñoz (1987), podrían corresponder a los bienes que posiblemente arribaron y que incrementaron el acervo cultural de las poblaciones azapeñas.

Otra área de movilidad e interrelación cultural posiblemente fue la Desembocadura de Camarones. En ella en el Período Formativo encontramos motivos muy similares a los hallados en Tarapacá y Pisagua, especialmente los de tipo geométrico pintados de rojo, anaranjado y negro en objetos de cestería y textiles (Muñoz, Rocha y Chacón, 1991). Estas similitudes se repiten en la forma de los entierros, que presentan superficialmente cubiertas de esteras con grandes cestos que cubren los cuerpos. En esta Desembocadura, también hallamos la presencia de rasgos similares a los encontrados en Arica, como es la cerámica globular con antiplástico de fibra vegetal, las mantas y camisas de trama gruesa listadas que cubren y visten los cuerpos. Toda esta parafernalia ritual compuesta por objetos, iconos, motivos y formas de entierros nos sugiere que la Desembocadura del río Camarones fue un espacio de contacto donde se articularon ideas que llegaron de diversos lugares como Arica y su entorno por el norte, y las quebradas intermedias que van desde Camiña al sur y desde la costa de Pisagua.

Modelo de asentamiento

Durante el Período Formativo, surgen algunos indicadores que bien vale la pena analizar. Uno de ellos corresponde a los asentamientos habitacionales, de estos, hasta antes que se estudiara Cerro Trapiche y el Atajo, se pensaba que el modelo habitacional más representativo para la primera fase del Período Formativo en los valles Occidentales, era el de un sistema constructivo muy liviano, a base de ramadas o chozas perecibles, lo que implicaba una aldea primaria con elementos constructivos muy frágiles que lógicamente quedaron cubiertos o que se erosionaron a través del tiempo. La idea de este modelo habitacional se basaba en los antecedentes constructivos que entregan los túmulos de Azapa-70: camadas de fibra vegetal, piedras y troncos de árboles, y la excavación de pisos habitacionales de Azapa-115 (Muñoz, 1980). Este sistema constructivo se planteó para la costa del Pacífico, reconociéndose, sin embargo, en las quebradas intermedias otros modelos de asentamientos más complejos como Caserones y Guatacondo, a fines del Período Formativo. Ambos poblados se construyeron con una arquitectura más sólida, con una distribución del espacio más definido en relación a áreas económicas, domésticas y ceremoniales, lo que habría implicado un mayor número de recintos y por ende un mayor número de población.

A la luz de los trabajos de Feldman (1990) en Cerro Trapiche, Gordillo (1997) en el Atajo y Rivera (1987) en AZ-83, (este último sitio estudiado de manera general por haber sido destruido por labores agrícolas) la discusión sobre los asentamientos poblacionales ha adquirido mayor relevancia, especialmente en el área nuclear de los valles occidentales, como es el extremo norte de Chile y extremo sur del Perú. En la costa, el modelo de construcción liviano se manifiesta hasta fines del Período Formativo; en los valles, tal vez como consecuencia de una mayor presencia de población, se habría empezado a construir asentamientos más estables -aldeas-, con la idea de albergar a gente especializadas como: agricultores, artesanos, alfareros, tejedores y orfebres. Esta especialización del trabajo habría sido entre otras, la causa que los campamentos o aldeas primarias establecidas en la costa derivaran hacia aldeas más consolidadas, con mayor densidad de población y constructivamente más sólidas; con espacios funcionales de acuerdo con la especialización del trabajo. Quizás el asentamiento del Atajo sea lo más representativo en relación a la hipótesis anteriormente planteada. En el valle de Azapa, y en el asentamiento AZ-83, por la gran cantidad de recintos que presentaba esta aldea y la variedad de tipos de cerámicas halladas en superficie, pudo haber existido un grupo de alfareros paralelo a las actividades agrícolas que generaban los pobladores de AZ-83.

En la cuenca de Osmore, los estudios en los emplazamientos habitacionales al margen de detectar áreas de especialización, han podido definir ciertas diferencias entre ellos. Por ejemplo, las características que ofrece Cerro Trapiche con una estructura arquitectónica bien definida compuesta por plataformas aterrazadas y elevadas, asociadas a objetos y prendas traídas desde el altiplano, hacen pensar en un probable centro administrativo. Este asentamiento a su vez, difiere de otros que presentan estructuras de menor complejidad arquitectónica asociada con cerámicas locales. Estas diferencias también la vemos en la costa, en Ilo, donde se hallan estructuras de material ligero con cimientos de piedra (Bawden, 1990) lo que indicaría que éstas fueron hechas para pernoctar un tiempo limitado. Estas aldeas primarias o campamentos se levantaron en espacios donde fue posible explotar recursos para alimentos como materias primas para la fabricación de objetos; por sus características constructivas y el espacio ocupado sugieren un tipo de campamento semiestable que en la medida que se agotaron los recursos la gente se desplazó a otros lugares.

En síntesis, en el sector medio del valle de Moquegua (cuenca de Osmore) es posible visualizar una jerarquía de asentamientos que van de lo estrictamente funcional para albergar (dormir) al individuo a otros donde se constata el germen de lo que más tardíamente

pudo ser un gran centro administrativo, en el cual el manejo y control de la cuenca estuvo dado por una elite local influenciada por poblaciones altiplánicas. Es interesante hacer notar que cuando comienza este proceso administrativo y de control se constata el hecho que las aldeas de los valles interiores y costeros gradualmente crecen en términos de recintos de ocupación, como consecuencia de un mayor desarrollo agrícola y tal vez de una especialización artesanal.

Sin embargo, al margen de este desarrollo gradual, el mar y los recursos de caza, pesca y recolección terrestre siguieron siendo fundamentales en el contexto de la economía de estas poblaciones formativas de los valles occidentales. Este planteamiento se ve corroborado en los asentamientos de Ilo, Quebrada de los Burros y Atajo en Tacna, Azapa, Faldeos del Morro de Arica y la Desembocadura de Camarones, donde, además, es posible visualizar que varios elementos de la cultura material como tecnologías, artesanías e incluso vestimenta, presentan similitudes a los elementos que identificaron las poblaciones arcaicas costeras, demostrando con esto que, a pesar que en el Período Formativo las sociedades se encaminaban hacia el cambio agrícola aldeano, la costa bajo el concepto económico y cultural siguió siendo la base sobre la cual estas sociedades formativas de los valles occidentales se proyectaron a través del tiempo.

Nuevos indicadores bioculturales para el valle de Azapa

Para entender la real dimensión que tuvieron las poblaciones formativas en el valle de Azapa en el posterior desarrollo agrícola, en el presente estudio se analizan una serie de contextos bioculturales hallados en el sector medio de este valle y que caracterizan a poblaciones tanto del periodo Formativo, Medio e Inclusive del Periodo Intermedio Tardío en su fase inicial. Para lograr este objetivo se plantea un estudio en términos interdisciplinarios el cual proporciona antecedentes valiosísimos para ver como evolucionó el poblamiento humano en este valle a partir de los primeros asentamientos agrícolas.

De lo anterior se desprende que la importancia del presente estudio esta dado en primer lugar por estudiar uno de los procesos más complejos de la prehistoria andina como es la etapa agrícola aldeana, a partir de sus comienzos hasta su consolidación en una región relativamente poco conocida frente a otras regiones mas difundidas científicamente. En segundo lugar, se ha tomado como unidad de estudio un valle - Azapa - que presenta variaciones altitudinales en la cual se insertan distintas zonas ecológicas, cada una con diversos recursos de subsistencia: la sierra y altiplano donde se concentran los recursos camélidos tanto en su estado natural como domesticados; los valles y zona del litoral costero donde se hallan los recursos de pesca, caza y recolección; y los aportes de plantas silvestres y cultivadas. Esta situación ayudó a que dicho valle se haya estructurado en tiempos prehispánicos como un solo sistema ecológico a manera de macrozona, permitiendo una complementariedad de recursos que el hombre lo supo explotar desde su aparición. En tercer lugar, la historia del valle de Azapa se remonta a partir del 9000 a.P. constituyéndose el mar en la fuente de recursos básicos. Esto hizo que desde muy temprano éstas poblaciones costeras estructuraran un proceso de naturaleza regional la que con el tiempo se fue abriendo en la medida que se iban logrando mayores recursos complementarios.

Para desarrollar esta investigación se plantearon dos objetivos que buscaron conocer la evolución del proceso aldeano a través de los distintos períodos que lo definen en el valle de Azapa y determinar el inicio del proceso agrícola en dicho valle. Para lograr éstos objetivos se plantearon una serie de metas: a) Conocer la unidad residencial de los agricultores de la etapa aldeana; b) Identificar los patrones de entierros que caracterizaron los distintos períodos; c) Evaluar las características antropológicas físicas, paleopatológicas y prácticas culturales de las poblaciones locales, en relación con su adaptación al medio; d) Estudiar

los recursos botánicos en el contexto de la subsistencia de las poblaciones aldeanas; y e) Analizar el papel de la tecnología en el contexto del desarrollo aldeano, enfatizando el trabajo de textilería y cerámica.

El Estudio de los contextos. Material y Métodos

- a) **Patrón de residencia.** La buena conservación de los materiales permitió hacer una reconstrucción de la distribución espacial de los materiales en los distintos pisos de ocupación y de los materiales usados en la construcción de sus viviendas. Para tal efecto, se estudiaron las áreas de ocupación doméstica que corresponden a los sitios AZ-115, AZ-75 y AZ-11.
- b) **Recursos botánicos.** Para el análisis botánico se muestreó un perfil del túmulo funerario AZ-12, donde eran más evidentes los estratos conformados por restos de fibras vegetales. Dicha ocupación corresponde al periodo Formativo. Las técnicas utilizadas para identificar algunos restos fueron:

Análisis de Cutícula (técnica de diafanizado de Strittmatter (1973) modificado). Este análisis se aplica a las ramas, separando la cutícula bajo lupa estereoscópica. Se diferencian los taxa por el ordenamiento y distribución celular en la membrana translúcida que cubre los troncos de los arbustos y que se conoce como cutícula.

Cortes histológicos de las maderas. Para cada muestra se realizaron tres cortes (transversal, longitudinal tangencial y longitudinal radial), para observar la anatomía de las maderas.

Otro tipo de estudio en cuanto a restos botánicos fue la identificación y descripción de varios productos agrícolas hallados en tumbas de los sitios AZ-115, A-75, AZ-11, los que por su buena conservación dichos especímenes fueron identificados en forma visual. Finalmente, se estudiaron varios restos de maíces correspondientes a distintos tipos de sitios de los periodos Formativo, Medio e Intermedio Tardío. Un análisis estadístico ayudó a correlacionar zuros de maíces tanto de la costa como de los valles del norte de Chile.

- c) **Tecnologías en cerámicas y tejidos.** El estudio del material cerámico consideró los siguientes sitios: AZ-70, AZ-115, AZ-75, AZ-76, AZ-11 y AZ-21. Su objetivo fue conocer aspectos tecnológicos, decorativos y de forma de cerámicas provenientes de sitios con función ceremonial (ofrendas fúnebres) y de actividad doméstica.

El estudio del material textil se realizó en el sitio San Lorenzo (AZ-11), constituye uno de los pocos registros arqueológicos de carácter habitacional que lo vinculan a los distintos periodos aldeanos: Formativo, Medio e Intermedio Tardío (300-1000 d.C.) con indicadores ligados a la fases: Alto Ramírez, Cabuza, Maitas y San Miguel. Este estudio permitirá conocer como evolucionaron las formas y técnicas textiles a través del tiempo. De este estudio se consideraron 582 piezas, gran parte de las cuales son fragmentos.

- d) **Patrones de entierro.** Para este estudio se consideró las excavaciones realizadas con el arqueólogo Guillermo Focacci en la década de los ochenta, en el sector medio del valle en los sitios AZ-70, AZ-75, AZ-11. Durante el Periodo Formativo (AZ-70) las tumbas se constituyeron de forma tumular, a diferencia de las de los periodos Medio e Intermedio Tardío (AZ-75 y AZ-11) que se construyeron directamente al piso ocupando las laderas de cerros preferentemente. Sin embargo en todas se observa un estilo similar en cuanto a la posición y orientación de los cuerpos; la diferencia radica en el contexto de las ofrendas y mortajas de los cuerpos, en especial durante el periodo Intermedio Tardío donde observamos cambios en el tipo de construcción de tumbas y fundamentalmente en las ofrendas y mortajas que se les depositan.
- e) **Salud y características físicas de las poblaciones aldeanas de Azapa** Las colecciones estudiadas: AZ-11, AZ-75, AZ-75D y AZ-70. corresponden a 141 osamentas. De estos 71 corresponden a cuerpos no perturbados, 65 a cuerpos perturbados y 15 cráneos. En su mayoría corresponden a esqueletos, sólo algunos cuerpos conservaron tejidos blandos y muestran un estado de momificación natural. La información base para el presente estudio se tomo de las descripciones

de autopsias, observaciones macroscópicas y toma de radiografías realizadas por los Drs. Marvin Allison y Bernardo Arriaza y la Mtra. Vivian Standen, obtenidas del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad de Tarapacá. El Método para determinar sexo, edad, estatura y establecer un cuadro demográfico para cada colección fue utilizar los manuales básicos (Genovés, 1957; Ubelaker, 1993; Standards for Data Collection entre otros).

Resultados y comentarios

El análisis de variables interdisciplinarias nos han permitido disponer de antecedentes válidos para reconstruir procesos económicos, sociales y políticos relacionados al poblamiento aldeano en el valle de Azapa, esto en el sentido de afirmar que estos procesos son consecuencia de un largo desarrollo local basado en el sustento de la economía marítima, al cual posteriormente se insertó la economía agrícola; sin embargo para que se diera esta organización económica se necesitó del conocimiento del espacio lo cual proporcionó recursos complementarios que cada zona ecológica podía ofrecer al hombre, en un área que se caracteriza por un cambio altitudinal notable y en la cual se insertan varias ecologías con variados recursos.

Desde el punto de vista de la antropología física

¿Cuanto medían los pobladores asentados en el valle de Azapa?. Las poblaciones de AZ-70, que caracterizaron a los primeros agricultores del valle, tenían una estatura en el caso de las mujeres que iba de 1.50 a 1.60 cm, en cambio en los hombres su estatura alcanzó de 1.60 a 1.66 cm; en el Período Medio las poblaciones mantienen esta misma estatura, lo mismo aconteció con las poblaciones del Período Intermedio Tardío, todo lo cual indica que a lo largo de la historia aldeana las poblaciones tuvieron una estatura estandar con ciertas excepciones en el caso de las mujeres que presentan estatura por debajo de 1.50 cm. Es interesante señalar que la estatura de estas poblaciones aldeanas es similar a las tempranas poblaciones arcaicas de Chinchorro de la costa de Arica.

¿Que tipo de enfermedades tuvieron?. El estado de salud fue precario, con enfermedades broncopulmonares y gastrointestinales que siempre estuvieron presente en las poblaciones y que causaron la muerte en especial a los recién nacidos. Las razones de estas muertes en AZ-75 y AZ-75D la entendemos en el sentido que las poblaciones estaban en proceso de adaptar una nueva economía como fue la agricultura, lo cual implicó una serie de factores de riesgo como consecuencia de los cambios ambientales, sociales y cultural. A las enfermedades antes mencionada se suman casos de cardiomegalia y dilatación del bazo, enfermedades que se habrían producido a raíz de la adaptación al medio y se habrían desarrollado como consecuencia del mal de chagas. En estas poblaciones también se observan artropatías degenerativas en los huesos, siendo la zona más afectada la columna vertebral en la región lumbar. Esta enfermedad tuvo su consecuencia al parecer producto de la carga en capachos que los individuos llevaban en la espalda. También se observan lesiones de fracturas nasales y de cráneo producidas por golpes. Finalmente fueron detectados casos de enfermedades infecciosas como la tuberculosis, lesiones en la mandíbula, osteítis y osteoporosis, y en el caso de un menor una periostitis moderada.

¿Que tipo de prácticas culturales utilizaron en relación con el cuerpo?. Mantuvieron en el tiempo ciertas practicas culturales que los ayudaron a identificarse tanto al interior del grupo como fuera de ellos, una de ellas fue la deformación cefálica con variados tipos de deformación y con objetos deformadores como las almohadillas. También se diagnosticó un caso de trepanación craneana, intervención quirúrgica que habría permitido que el individuo, en este caso una mujer, sobreviviera un corto tiempo. Finalmente otra práctica observada, está relacionada al rito de la muerte, el cual al individuo se le tapó la boca para evitar la salida de fluidos.

Desde el punto de vista del asentamiento y el tipo de residencia. ¿Que sectores del valle ocuparon?. ¿Que tipo de vivienda construyeron y como delimitaron su espacio doméstico?

En los Períodos culturales Formativo, Medio e Intermedio Tardío, los asentamientos ocuparon los faldeos de cerros y espolones rocosos del valle, buscando lugares especialmente estratégicos. El material utilizado para construir sus viviendas fueron de origen vegetal (totora, cañas y troncos de árboles). Además de piedras y cueros de guanacos y lobos marinos. En relación con las áreas de actividades, y en el caso del asentamiento Formativo AZ-115, estas se habrían desarrollado dentro y fuera de las viviendas, ocupando espacios que se insertaban dentro del área cubierta posiblemente por toldos de fibra vegetal donde probablemente descansaron y durmieron; y el espacio abierto donde tal vez desarrollaron la actividades cotidianas de alimentación, preparación de objetos y de interacción social. AZ-115 nos muestra un campamento construido de material ligero a modo de paravientos y cuya ubicación en la terraza era modificada según lo estimaban conveniente sus moradores. Una de las actividades que mejor hemos podido visualizar a través de las evidencias halladas se relaciona con el trabajo de la piedra, la cual nos muestra las etapas de retocado de instrumentos, estas actividades pudieron haberse hecho fuera y dentro del recinto habitacional.

Las residencias del Período Medio como lo atestiguan los registros de AZ-75, denotan una ocupación doméstica que albergó a un grupo humano que desarrolló actividades relacionadas con preparación y consumo de alimentos, molienda de productos, trabajo manual en torno la fabricación y reparación de objetos y prendas. Esta ocupación se constituyó en base a una estructura tipo ramadas o chozas, similar al modelo de estructura residencial de AZ-115 del Período Formativo. Las evidencias de postación nos sugiere un armazón de forma semicónica, con paredes o cubiertas confeccionadas de totora y junquillos a manera de esteras.

En el asentamiento habitacional de AZ-11, en San Lorenzo y relacionado cronológicamente al Período Intermedio Tardío, se pudo determinar tres aspectos en la construcción de dicho poblado: a) La edificación de muros fue hecha de caña; estas fueron colocadas dentro de un extenso surco de aproximadamente 8 a 10 cm de diámetro en forma de hilera anteponiéndose una caña sobre otra, siendo amarradas cada 30 cm por cuerdas de totora o cueros de camélidos, sin embargo, para amarrar la totalidad del muro se utilizaron cañas puestas horizontalmente. En las esquinas la intersección de los dos muros fueron amarradas con sogas de fibra vegetal o amarras de cuero. b) En cuanto a los techos, estos no están bien representados, sin embargo se encontraron restos de fibra vegetal con emplastos de arcilla, lo cual nos hace sugerir que este tipo de material fue usado para cubrir parte o la totalidad de los recintos a manera de techumbres. c) Respecto a la base del estrato 3, este está dado por los cimientos de la terraza sobre la cual se levantó la vivienda, en general son piedras grandes tipo “bolones” las que tuvieron como función nivelar la topografía del cerro.

En estas viviendas se pudo determinar la orientación de la entrada ubicadas hacia el Este, lo cual es un indicador de planificación y estructuración del espacio habitado. En este contexto, en las viviendas excavadas fue posible determinar varias áreas de actividad ligadas con la preparación y cocimientos de alimentos, trabajo de manufacturas, descanso y rituales. Evidentemente estos hallazgos, sumada a la construcción misma del poblado, hacen que dichas viviendas fueran más complejas que los espacios habitacionales de los agricultores de los Periodos Medio y Formativo en el valle, sin embargo, para llegar a que se construyera el emplazamiento de San Lorenzo, tuvo que haberse implementado un mecanismo gradual de asentamientos en el tiempo, partiendo por sencillos campamentos semiestables como

lo fueron AZ-115 y que posteriormente se transformaron en pequeñas aldeas como A-75 y AZ-143 en la medida que se iba consiguiendo la estabilidad del proceso agrícola. Solo así, a comienzos del Período Intermedio Tardío o Desarrollo Regional Costero, emerge el asentamiento AZ-11, San Lorenzo, el que posiblemente llegó a constituirse en un centro administrativo en el valle con una vigencia de 300 años aproximadamente (Muñoz y Focacci, 1885).

En cuanto a los patrones de entierro. ¿Donde y cómo se enterraron? y ¿Como ofrendaron a sus muertos?

Los entierros durante el período aldeano ocupan preferentemente las terrazas adyacentes a las laderas norte y sur del valle de Azapa. En el caso de AZ-70, su construcción estuvo cercana a zonas cenagosas en donde fue posible obtener materiales para la construcción de los cementerios de túmulos, como fibras vegetales y cantos rodados. En estos cementerios, los entierros se distribuyen a lo largo de las capas de sedimentos, los cuerpos se constituyen en entierros secundarios o entierros primarios, éstos últimos presentan las ofrendas en el interior del fardo o en la parte exterior de este. Respecto a las ofrendas, estas las hemos podido determinar de dos tipos: a) las que fueron depositadas como ajuar al entierro y b) al cementerio. Las primeras se caracterizan por objetos con un mayor número de piezas ligadas al trabajo de explotación marítima y terrestre como arpones y redes para la pesca, chopes para extracción de mariscos, dardos y pequeñas puntas utilizadas para la caza, y palos cavadores y cuchillos líticos para labores agrícolas.

Respecto a las ofrendas ligadas a la producción agrícola y marítima se han hallado una serie de cultivos como la quinoa, maíz, mandioca, calabazas, ají, camote, pallar y frejoles vinculados a la actividad agrícola; la actividad recolectora al parecer está dada por la recolección de Algarrobos, junquillos, totora, algodón, molle, gramas, etc. recursos que fueron obtenidos de vertientes, espacios donde también pudieron haber recolectado camarones y lizas, productos que en escasa proporción también fueron depositados como ofrendas. Sobre ofrendas vinculadas al trabajo marítimo, estas se pueden definir por una variedad de productos del mar: moluscos y crustáceos, pescados especialmente jurel anchoas y bonito, algas marinas y una amplia tecnología para el trabajo marítimo como redes y bolsas para guardar instrumentos de pesca: anzuelos de cactácea, barbas y arpones, pesas y chopes para extraer mariscos. Toda esta tecnología fue confeccionada fundamentalmente en hueso, cactácea y piedra.

Desde el punto de las ofrendas se puede ver una dualidad de recursos asociadas a las actividades marítimas y terrestres, estas últimas vinculadas a una estrecha relación con la producción agrícola. Estos antecedentes nos confirman que el hombre durante el período agrícola temprano utilizó al máximo los recursos que el medio le proporcionaba.

Los entierros del Período Medio están representados por el cementerio de AZ-75, en este cementerio observamos una superposición de entierros lo cual entre otros aspectos nos permitió medir la profundidad cronológica de cada uno de ellos determinando dos momentos. Los entierros de las capas inferiores ubicados alrededor de los 300 d.C. y los de capas superiores fechados en el 600 d.C.. Los entierros están distribuidos en orientación este oeste, en algunos sectores hay superposición de cuerpos, y en otros, se observa el registro de un solo enterramiento. Según el análisis de los cuerpos no disturbados, estos fueron puestos con las piernas flectadas decúbito lateral y dorsal, abarcando un espacio, incluidas las ofrendas, de 3 a 5 m².

En cuanto a los tipos de enterramiento, en AZ-75 hemos podido determinar: a) entierros humanos, b) entierros de cráneos humanos y c) entierros de animales. Respecto a los entierros humanos, el patrón común corresponden a cuerpos que fueron depositados hasta 2 m

de profundidad, envueltos en camisas y mantas; las ofrendas fueron depositadas a la altura del tórax, cabeza o pies del individuo. El fardo está delimitado por piedras lajas o bolones tipo canto rodado las que fueron colocadas para proteger el cuerpo del difunto. Incluso en algunas tumbas se puede observar una piedra laja puesta como sellador de la tumba. Este patrón de entierro representativo del Período Medio, se mantuvo con la llegada de Tiwanaku, ya que las tumbas donde se han encontrado diseños y artefactos característicos de esta cultura presentan un patrón de entierro similar a la mayoría de la población del Período Medio. Quizás lo novedoso se observa en la depositación de algunos artefactos propios de la cultura altiplánica como la cerámica, textiles, madera o hueso a los cuales se les diseñó iconografía de la región nuclear de Tiwanaku.

En cuanto a las características de las tumbas referida a su estructuración, posición y orientación del cuerpo; estas no presentan diferencias tanto en las tumbas de niños como las que fueron construidas para adultos. La diferenciación se observa más bien en el tipo de ofrenda que presentan algunos entierros, en el caso de los niños o párvulos se depositaban animales, collares y algunos ornamentos hechos de fibra vegetal puestos en los tobillos y muñecas, en cambio, en los adultos les depositaron instrumentos de trabajo, cerámicas y cestería.

Un tipo distinto lo constituyen los entierros de recién nacidos o nonatos, los que fueron colocados en cestas especialmente en forma de plato; estas piezas fueron decoradas con figuras geométricas. Los cuerpos fueron colocados con las piernas flexionadas envueltas con tejidos multicolores y amarrados con cintillos de lana que envuelven el cuerpo de los pies a la cabeza. Los entierros en general aparecen cubiertos por una estera de fibra vegetal, tapados por uno o más bloques de piedra a manera de sello.

Los cuerpos presentan posición sentada, decúbito dorsal y lateral con las piernas flexionadas, tienen las manos puestas a la altura del tórax o apoyadas en las extremidades inferiores. Algunos tienen la cabeza en dirección hacia el oeste, otros hacia el este y los menos hacia el norte. La vestimenta que envuelve el cuerpo está constituida por camisas y mantas, el mayor número de entierros presenta los pies descalzos y no llevan cobertores púbicos, solamente un caso presenta una almohadilla de lana, artefacto que posiblemente sirvió para apoyar la cabeza del difunto.

En AZ-75 hemos hallado dos tipos de ofrendas, las que fueron puestas a los entierros y otras que se depositaron al cementerio. En cuanto a las ofrendas que aparecen en los entierros de AZ-75, podemos señalar que el mayor número corresponden a cerámicas decoradas con engobe rojo y decoración en negro que asemejan el estilo Cabuza; otros alfares no tienen decoración y sus formas son globular tipo ollas y en menor grado jarras. Junto a estas cerámicas aparecen cestos con forma de plato y puco; en el interior de estas cestas se hallaron granos de maíz, porotos, vainas de paca, camote, calabazas y papas; solamente en dos casos se encontraron maderos con puntas aguzadas los que probablemente sirvieron como instrumentos agrícolas. Además de estos artefactos agrícolas fueron hallados herramientas para la extracción de moluscos confeccionados en hueso de lobo marino y enmangado con hilados de fibra vegetal.

En relación a las ofrendas de tipo agrícola y marítima señalemos que, si bien en este Período Medio se incrementa la presencia de la actividad ganadera en el contexto de las poblaciones Azapa, la actividad agrícola y marina sigue siendo trascendental en el contexto de la economía de las poblaciones del Período Medio. De esta manera, en uno de los contextos donde es posible observar dichas actividades es en las ofrendas que les depositaron a sus muertos; entre los elementos de producción agrícola aparecen instrumentos cavadores y hachas líticas con las cuales surcaron la tierra; junto a estos artefactos aparecen productos agrarios como maíz, porotos, pallar, paca, papas, camote, ají, calabazas, mandioca y quinoa.

En cuanto a ofrendas relacionadas con actividades marítimas podemos señalar los artefactos para la pesca como redes, lienzas, anzuelos de cactácea, arpones y pesas líticas; para la actividad de recolección, chopes o extractores de moluscos, además de una variedad de productos del mar como *choromithilus*, *concholepas*, *mesodesmas*, *acanthopleura echinata*, además de huesos y vértebras de pescados y restos de algas marinas. En estas poblaciones no fueron hallados medios de navegación como balsas o canoas.

Otro tipo de manufactura artesanal puesta como ofrenda constituye la cestería, esta en general tienen forma de plato y pucó. A las cestas que fueron hechas para depositar los cuerpos de los recién nacidos se les diseñó en negro figuras zoomorfas y geométricas. La base de estos artefactos es recta y el diámetro de la boca varía entre 10 a 20 cm, alcanzando una altura máxima de 10 cm.

Respecto a los materiales con las que confeccionaron las ofrendas mortuorias, estos fueron los mismos con los que lo hicieron las poblaciones formativas en el valle de Azapa; es decir emplearon todos los recursos que les proporcionó el medio, agregando en este período con mayor intensidad los recursos que provinieron a través de la ganadería de camélidos. El hueso de lobo marino fue un material importante en la confección de instrumentos para la pesca, de hecho al fallecer el individuo se le depositaron sus instrumentos en su ofrenda mortuoria. El trabajo en concha también fue otro rubro que les permitió preparar objetos para estas ceremonias fúnebres,

De la misma manera que las antiguas poblaciones AZ-70 y AZ-75, las poblaciones de AZ-76 ocuparon los faldeos y la cima de dos espolones rocosos que conformaron los cerros de San Lorenzo; estos espacios son abiertos, con un amplio espacio visual. Tanto el cementerio de AZ-76 como el poblado de San Lorenzo formaron parte de la estructura organizativa de las poblaciones insertas en el Período Intermedio Tardío. Una de las características de estas poblaciones fue la de construir sus asentamientos en lugares estratégicos.

En estos espolones rocosos, el piso es generalmente duro lo cual tuvieron que romperlo para hacer la cavidad donde depositaron el muerto. Por las características pedregosas del sector no hubo una deposición profunda de las tumbas como suele suceder con otros cementerios del valle. El espacio ocupado para enterrar presenta una división sectorial correspondiente a entierros de la Fase Maitas y San Miguel. Las tumbas San Miguel ocuparon el plano inferior, en cambio las tumbas Maitas fueron enterradas en el plano superior del cementerio.

En el poblado de AZ-11, estas poblaciones ocuparon para enterrar las esquinas de los aterrazamientos que construyeron para levantar las viviendas, estos se ubican fuera del muro perimetral del asentamiento de San Lorenzo. Un solo caso registramos de un entierro al cual se les construyó un sepulcro en el centro del montículo mayor.

El cementerio AZ-76 está constituido por dos tipos de entierro: a) las tumbas San Miguel que se caracterizan por ser de forma cilíndrica o ampollar, selladas por lajas graníticas, las cuales conservan en la cara inferior restos de Sorona (*Tessaria absinthioides*) o paja de cadillo, y b) las tumbas Maitas que corresponden a tumbas de forma circular, revestidas por piedras lajas o cantos rodados de río, en algunas se utilizó argamasa; algunas fosas están cubiertas con arena depositadas a 1 m de profundidad aproximadamente.

En AZ-76 como AZ-11 los entierros ocupan una extensión aproximada de 2 m². Los cuerpos al ser depositados en fosas de forma tubular y ampollar, dejaron como testimonio restos de material graseo como consecuencia de la descomposición del cadáver. En cuanto a la diferenciación de sepulturas, tanto en AZ-11 como AZ-76 no se observan grandes diferenciaciones a excepción de las tumbas novedosas de AZ-123, la 7C de AZ-76 y la tumba del sector central de AZ-11 que, por su construcción arquitectónica y ajuar que los acompañaba, posiblemente correspondieron a individuos que tuvieron cierta jerarquía social en el poblado de San Lorenzo.

Los cuerpos identificados con la fase San Miguel están depositados a una profundidad aproximada de 120 cm. La posición de los cuerpos es decúbito dorsal con las piernas flexionadas. Estos aparecen envueltos en camisas tejidas en telas con decoración listadas, liados con cuerdas trenzadas de totora. En otros, la vestimenta que envuelve al cuerpo está constituida por camisas y mantas, algunas de estas piezas remendadas con hilados de lana y pelo humano. Algunos cuerpos llevan puesto cobertores púbicos confeccionados en lana, pieza que cubre los genitales tanto de hombres como de mujeres.

Las ofrendas aparecen junto al entierro, las componen restos de producción y tecnologías agromarítimas, además de objetos rituales como ornamentos, animales, patas de camélidos, artesanías y bolsas de lana conteniendo alimentos.

Los cuerpos identificados con la Fase Maitas se hallan en posición decúbito dorsal y lateral, algunos sentados con las piernas flexionadas. Están envueltos en camisas de colores oscuros especialmente café con listas de color rojo y verde. Otros cuerpos están cubiertos por un tejido fino, amarrado por un cordel o hilados de lana y fibra vegetal. Llevan las manos puestas a la altura del tórax o apoyadas en las extremidades inferiores; en general, las tumbas de esta fase aparecen removidas. El ajuar depositado lo constituyen artesanías, restos de producción agrícola y objetos ornamentales de tipo ritual.

Las ofrendas halladas en las tumbas AZ-11 y AZ-76 se caracterizan por presentar un mayor número de cerámicas decoradas las que se caracterizan por los estilos Maitas y San Miguel; otros alfares pintados corresponden a los estilos Chiribaya y Taltape; en cuanto a la cerámica no decorada, estas son de forma globular tipo ollas y de forma de coquitos.

Respecto a los restos botánicos. ¿Cuales fueron las plantas naturales y domesticadas que formaron parte de los recursos de subsistencia por parte de las poblaciones aldeanas?

En relación a las plantas naturales o silvestres, estas corresponden a *Pluchea*, *Tessaria*, *Grindelia* y *Irxis* (especies arbustiva leñosa), se suman la *Equisetum* (cola de caballo o yerba del platero), *Tessaria* (sorona o brea), *Baccharis* (chilcas), *Juncos sp* (junquillos) y *Gossypium* (algodón), estas fueron empleadas en la preparación de camadas, estructuras con las que cubrieron los enterratorios.

El hallazgo de estas plantas indicaría que el paisaje del valle a comienzos de la era cristiana no era diferente al del actual, comprueba esta hipótesis el hecho que la flora encontrada sea la misma que en la actualidad, sin embargo, pensamos que pudo haber mayores espacios cenagosos, los cuales fueron determinantes para que el paisaje tuviera mayores focos vegetativos en donde se pudo pescar y cazar (en la actualidad estos espacios cenagosos han sido erradicados para evitar ambientes malsanos en el valle).

Respecto al multivariado uso de estas plantas señalemos que en especial el algodón, totora y junquillos fueron utilizados en la confección de vestimenta (como faldellines, cobertores púbicos y esteras), con las cuales envolvieron el cuerpo de las personas fallecidas. También con la totora y los junquillos confeccionaron una variedad de formas de cestos, hilados para tejer bolsas y lienzas para pescar. Además fueron materiales básicos para confeccionar toldos o esteras con las cuales cubrían las viviendas. Los arbustos leñosos de las especies *asteráceas* posiblemente sirvieron como postes o soportes de techumbres de viviendas. Debido a la escasa humedad del valle por su clima seco, estos materiales resultaron apropiados para construir viviendas.

En los cultivos agrícolas que formaron parte de los recursos de subsistencia desde los tempranos agricultores figura el maíz, los análisis morfológicos señalan que a comienzos de la era cristiana habrían cinco tipos de maíces que fueron utilizados en la confección de bebidas y comidas (tortillas). Junto al maíz aparecen otras especies como: yuca, camote,

achira y jíquima, tubérculos que gradualmente se fueron incrementando hasta alcanzar un alto rendimiento agrícola a fines de la consolidación aldeana (1000 d.C.). En este contexto y asociado al período medio en el valle se registra la presencia de la papa chuño, posiblemente traída desde el altiplano donde se ha registrado a partir de los 800 a.C.. Dentro de las cucurbitáceas la calabaza constituyó un producto de principal importancia, fue utilizada como alimento y su función como recipiente o depósito se mantuvo a lo largo del desarrollo cultural prehispánico, incluso algunos recipientes fueron decorados con la técnica del pirograbado, constituyéndose en objetos artesanales ligados a ceremonias mágico-religiosas.

Otro cultivo conocido en estas tempranas poblaciones agrícolas es el pallar (*phaseolus lunatus*) cuya persistencia en el tiempo es larga, abarcando todo el desarrollo aldeano. El poroto negro (*phaseolus vulgaris*) también ha sido reconocido en las ofrendas de estos tempranos agricultores, su uso es posible que haya sido similar al del pallar lo cual lo vincularía a la dieta de los grupos Azapa tal vez con un grado menor que el maíz y los tubérculos. También en esta época se han registrado evidencias de frutos de pacay, molle y tamarugo los cuales fueron utilizados especialmente en la preparación de bebidas o harinas.

Durante el Período Medio hay un incremento de nuevas plantas como el ají, quinoa, oca (*Oxalis tuberosa*) y un mayor aumento de papas, éstos nuevos cultivos al parecer fueron traídos por la cultura Tiwanaku a los valles del Pacífico; señalemos que la papa, quinoa y oca son productos que se cultivan en la actualidad en la sierra y puna sobre los 3.000 msnm, y están directamente relacionados a la dieta de los pastores de puna del área Circumtiticaca junto a la carne de llamas y alpacas.

A fines del Período Medio y comienzos del Intermedio Tardío, el desarrollo de la agricultura se ha estabilizado en el valle, encontrándose una amplia variedad de productos y especies como el maíz. Este incremento agrícola habría ayudado a que en el valle se estructurara el poblado de San Lorenzo con características de un centro administrativo.

En cuanto a las tecnologías y en relación a la manufactura textil ¿Cuales fueron las prendas cotidianas más usadas por parte de las poblaciones San Lorenzo (AZ-11) ? y ¿ Que tipo de técnicas se utilizaron para confeccionar las prendas de vestir?

Desde el punto de vista de la vestimenta, esta correspondería a taparrabos con la que cubrían los genitales, camisas y mantas con las que cubrían el cuerpo, y gorros con forma de cuatro puntas en la cabeza; estas prendas constituían la vestimenta clásica de las poblaciones de San Lorenzo, además usaban una faja con la que sujetaban la camisa.

El trabajo textil en las poblaciones San Lorenzo constituyó un legado histórico dejado por sus antepasados, si consideramos que las técnicas y formas utilizadas en la confección de prendas tuvieron una larga permanencia en el tiempo. No observamos técnicas excepcionales o novedosas que nos podrían inducir a pensar en fuertes influencias tecnológicas externas. Más bien, parece ser que la gente tejió sobre la base de un programa pre establecido, donde los instrumentos como el telar, husos, vichuñas, torteros junto a la lana y algodón fueron los implementos básicos para confeccionar las prendas. La presencia de madejas de lana y vellón en el asentamiento de San Lorenzo, sumada a instrumentos de textilera en tumbas de San Lorenzo y las prendas existentes tanto en tumbas como en el sitio habitacional, indican claramente que en el valle de Azapa se estaba tejiendo desde las tempranas poblaciones formativas y que esta tecnología habría alcanzado un sólido desarrollo en el Período Intermedio Tardío, donde coexistió el poblado de San Lorenzo. Estos antecedentes constituyen una evidencia más para destacar el rol de las poblaciones azapeñas en el proceso histórico regional; a su vez el trabajo textil demuestra una tradición histórica de tejedores.

A manera de síntesis, señalemos que el análisis de los materiales indicarían:

- a) Una población cuyo aspecto físico es similar a otras, relacionada a períodos tempranos y vinculada a la tradición Chinchorro de la costa norte de Chile; los rasgos que lo asemejan serían estatura, deformación craneana (especialmente la de tipo anular) y algunos rasgos morfológicos del cráneo.
- b) Un estilo de residencia, que hasta el Período Medio asemeja al patrón habitacional construido en la costa desde períodos tempranos, como fueron chozas y ramadas estructuradas en base a materiales de fibra vegetal y cueros de animales. Un cambio en la forma arquitectónica parece observarse, a partir del asentamiento de San Lorenzo, diseño que asemeja más que a las culturas altiplánicas de tradición Tiwanaku, a las formas de construir de los señoríos o cacicazgos locales de la costa del área Centro Sur andina, que definen el período Intermedio Tardío como fueron Chiribaya, Nazca e Ica.
- c) Los entierros, -en cuanto a su forma, posición del cadáver, orientación de la cabeza y posición de las ofrendas- presentan en términos generales una larga vigencia que se remonta al Período Arcaico Tardío (2000 a 1000 a.C.). Esto indica que el patrón es homogéneo en el tiempo, las variantes en términos de tipo de ofrendas o estilo de tumbas, observadas en los distintos períodos aldeanos, corresponderían a rasgos parciales, ya que el concepto integral que involucró enterrar a sus muertos, a partir del lugar donde se depositó el cuerpo como fueron los faldeos de cerros, la utilización de materiales para estructurar el depósito de la tumba y las ofrendas que en términos generales lo conforman alimentos, instrumentos de trabajo y manufacturas corresponde a un patrón muy antiguo que apareció a fines del Período Arcaico y que vino a remplazar el patrón de entierro Chinchorro que se caracterizó por desarrollar métodos singulares en la conservación de los muertos.

En este contexto, lo que resulta más complejo es el tipo de construcción de los cementerios en túmulos que aparece alrededor del 500 a.C., sin embargo, si bien el patrón estructural del cementerio es distinto, ya que construyeron montículos, los cuerpos depositados y las ofrendas en su mayor volumen corresponden al patrón de entierro local propio de la tradición formativa costera.

- d) En cuanto a las tecnologías, la manufactura textil de San Lorenzo presenta formas y técnicas de una textilería que se remonta del Período Formativo técnicas como el twine, incluso viene de épocas arcaicas de la costa lo cual indica que los tejedores de San Lorenzo actuaron sobre sistemas de tejeduría bien conocidas, que los hizo incluso tejer piezas como los gorros de cuatro puntas o las *inkuñas* que se han vinculado a Tiwanaku. Sin embargo, estos dos tipos de prendas aunque semejantes en forma a los vinculados con la tradición altiplánica, sus técnicas, decoración y algunos remiendos evidencian haber sido tejidos en el valle.
- e) La identificación de los recursos vegetales silvestres, de las evidencias analizadas, corresponden a plantas conocidas en la zona desde los primeros asentamientos de hace 9000 años que crecían en las zonas húmedas de desembocadura de ríos y vertientes (Fam. *Ciperacea* entre otras) y que fueron utilizadas en varias formas por los pescadores de la costa de Arica. Quizás el resultado interesante del análisis de las especies agrícolas sea la presencia del maíz, cuyas primeras evidencias en los valles de Arica están alrededor del 5000 a.C. con la variedad *Piricincto Coroico*, estos datos resultan interesantes puesto que las evidencias analizadas ubicadas cronológicamente a comienzos de la era cristiana corresponderían tal vez a sub variedades de esta especie, lo cual indica que tuvo varios milenios de años para ser readaptada a los valles del Pacífico del ambiente original que fue la región tropical amazónica. Así como el maíz, otras plantas como las *cucurbitaceas*, *pasheolus*, camote, mandioca, ají, etc., habrían tenido el mismo proceso de adaptación, situación que demuestra que el desarrollo agrícola temprano en los valles ariqueños fue responsabilidad de las poblaciones locales que conocían muy profundamente su espacio que incluía preferentemente la costa y los valles que desembocan en el Pacífico, además de otros ambientes ecológicos complementarios como la sierra y la puna donde incursionaban para la caza de *guanacos*, roedores como la *viscacha* y *chinchilla*, y la explotación de calcedonia y obsidiana para manufacturar instrumentos de caza.

El análisis de las evidencias nos enseñan que los actores fundamentales para lograr el éxito de la domesticación de plantas como su posterior desarrollo agrícola materializado

en una vida aldeana fueron las poblaciones locales, las que tuvieron que soportar la muerte de varios de sus recién nacidos y niños de corta edad, quizás por razones de higiene, consumo de alimentos mal preparados o bien producto del proceso mismo de adaptación a ambientes malsanos del valle todo esto nos enseña que el proceso pudo haber sido mas complejo y traumático de lo que se piensa, en el contexto de la salud de las poblaciones Azapas. Sin embargo, a través del tiempo se logró la domesticación y adaptación del valle el cual lo visualizamos a comienzos de la era cristiana. Este proceso agrícola inicial en los valles de Arica fue gracias a que el hombre dispuso de una fuente de recursos básicos como fue el mar, lo cual refleja la importancia de esta economía apropiatoria en el contexto de las poblaciones de los valles occidentales del área Centro Sur andina.

Síntesis final

Este largo proceso cultural aldeano desarrollado en un valle desértico del norte de Chile, como fue el caso de Azapa al que nos hemos referido en la presente investigación, nos ha permitido reflexionar sobre la importancia de los recursos del mar y el aporte de los vegetales, especialmente cuando el hombre comienza a domesticar las plantas. El éxito de esta domesticación fue importante pues contribuyó a complementar los recursos dietéticos de las poblaciones azapeñas, sin embargo para alcanzar este éxito estos grupos tuvieron que pasar por una serie de situaciones complejas respecto a su salud, manifestada en enfermedades y muertes de los miembros del grupo, producto de la adaptación a este nuevo sistema económico.

Los actores de este proceso agrícola temprano fueron las poblaciones locales asentadas en la costa de Arica y áreas aledañas, quienes tuvieron que organizarse y planificar sistemas de protección y resguardo de las semillas plantadas lo que hizo que lentamente se fuera poblando el valle. Un proceso más reactivador en este valle, en términos de un mayor aumento de población, se observa a partir del Período Medio al parecer como consecuencia de los contactos producidos con poblaciones de otros valles y de la puna, incluyendo Tiwanaku, quien a esa fecha había alcanzado su máximo desarrollo en los Andes el que incluía contactos e influencias en otras áreas culturales de la vertiente occidental andina.

Sin embargo, es a partir del Desarrollo Regional cuando emerge la Cultura Arica, es aquí donde mejor se observa los cambios que caracterizan a una cultura con una identidad propia. Al parecer todas las experiencias previas logradas en el trabajo agrícola, conjuntamente con el aporte de los recursos del mar y los camélidos como fuente de abastecimiento de carnes, habrían contribuido económicamente a la emergencia de esta Cultura Regional, permitiendo un mayor aumento de la población en el valle de Azapa con una estructura social más compleja como lo demostraría la aldea de San Lorenzo.

En Azapa, a diferencia de los valles de más al norte como Moquegua y Caplina, los rasgos culturales foráneos vinculados a las culturas Tiwanaku y más anteriormente a Pukara, Chiripa y Wankarani por nombrar algunos, tuvieron importancia pero no fueron decisivos dentro de un cambio cualitativo producido en el valle; pensamos más bien, si es que efectivamente llegaron colonos del altiplano a asentarse a Azapa, que estos habrían usufructuado de la experiencia agrícola local y las riquezas que proporcionaba el mar a diferencia de lo que ocurrió en Moquegua donde tal vez la presencia de un centro administrativo Tiwanaku como Omo, fue determinante en la influencia de la población Moqueguana, situación parecida podría haber sido lo que sucedió en Caplina, especialmente en el sector medio del valle (en el sector de Calientes y Magollo).

Esta concepción de mirar la historia de Azapa distinta a los valles del sur del Perú quizás se deba a que Azapa siempre se la ha tratado de estudiar en términos multidisciplinarios y que, en el caso de nuestra investigación, los hemos conjugado tomando varios aspectos de

lo que fue la vida cotidiana y ceremonial de las poblaciones aldeanas. Distinto es el caso de las investigaciones en Moquegua y Caplina, valles que recién comienzan a ser estudiados en forma sistemática e interdisciplinariamente. A la fecha los planteamientos correspondientes al período aldeano se basan fundamentalmente en el estudio de cerámica y en descripciones generales de arquitectura. Pensamos que cuando se logre una visión con indicadores más múltiples, la visión histórica de estos valles tal vez tendrá un planteamiento distinto.

Las poblaciones locales de tradición costera fueron determinantes en la historia agrícola temprana, tanto del Período Formativo como en el Período Medio en el valle de Azapa, en el sentido de participar en la estructura organizativa de la vida aldeana; a pesar de tener al frente un desarrollo cultural como Tiwanaku que influenció a través de distintos patrones ideológicos, reflejados en la cerámica y tejidos, la estructura organizativa de las poblaciones locales. Sin embargo, los contextos usados en la vida cotidiana de la gente indicaría que al parecer fue una población que se movió con sus propios ejes conductuales, así lo demuestran los indicadores tecnológicos y artesanales que conforman su cultura y que tienen una larga tradición en sus manufacturas y diseños. Esta forma de interactuar que tuvieron las poblaciones locales fue producto de un sistema de organización basada en la complementariedad económica, lo cual hizo que tuvieran una gran movilidad territorial y una gran capacidad para adaptarse y estructurar social y políticamente los diversos espacios ecológicos.

En varios trabajos se ha mistificado el rol de las poblaciones altiplánicas en los valles del Pacífico, haciendo énfasis a una visión difusionista en el sentido que toda contribución cultural importante vino del altiplano y que fueron los grandes horizontes culturales andinos los que dieron vida y desarrollo a estos valles occidentales, desconociéndose una historia local milenaria lograda gracias a un profundo conocimiento del espacio y su capacidad para enfrentarlo. Entendemos que en el caso de Azapa esta historia está dada en primer lugar por una conjugación de múltiples ideas, donde se respetó la tradición local y por la visión que tuvieron los pobladores de este valle en el sentido de mirarlo como un solo sistema en el que interactuaron complementariamente ambientes altiplánicos de más de 4000 metros de altura con aquellos de la precordillera, valles y costa.

Creemos que más allá de entender cómo se articularon estos valles al sistema impuesto por los grandes horizontes culturales andinos, primero habría que conocer la historia de cada uno de estos valles desérticos; evidentemente cuando se llegue a esto la visión histórica cambiará: tal vez de valle de gentes inexpertas pase a ser valle de expertos y especialistas, logrando así entender la real dimensión del mundo andino en su amplio contexto (desde el individuo, el medio donde está inserto, su comunidad), para llegar a las esferas de interacción como sucedió con este complejo pero dinámico mundo de los valles desérticos de Atacama.

Nota. Esta investigación fue financiada por el proyecto FONDECYT 1990168

Bibliografía

ALLISON, M. 1989a. *Informe biológico de la población Morro 1/6 y 2/2. En Excavaciones arqueológicas en los faldeos del Morro de Arica, sitios Morro 1/6 y 2/2, Apéndice 1. Revista Chungara* 22. Arica-Chile.

_____. 1989b. *Condiciones de salud prehistóricas en el norte grande. En: Culturas de Chile. Vol. Prehistoria.* 221:226. Edición Andrés Bello. Santiago-Chile.

ALLISON, M., E. GERSZTEN, J. MUNIZAGA, C. SANTORO y D. MENDOZA. 1981. *Tuberculosis in pre-columbian andean populations. En: Prehistoric Tuberculosis in the Americas.* J. Buister (Ed.). University Archaeological Program. New York.

BAWDEN, G. 1990. *Ecología cultural Preinca en la región de Ilo. En: Trabajos arqueológicos en Moquegua.* Vol. I. Perú.

BOLAÑOS, A. 1987. *Carrizal: Nueva fase temprana en el valle de Ilo. En: Gaceta Arqueológica* N° 14, 18 y 22. Ediciones INDEA. Lima-Perú.

DAUELSBERG, P. 1985. *Faldas del Morro: Fase cultural agroalfarera temprana. En: Revista Chungará* N° 14. Arica-Chile.

FELDMAN, R. 1990. *La cerámica del período temprano de Moquegua. En: Trabajos arqueológicos en Moquegua.* Vol. 1. Perú.

FOCACCI, G. 1974. *Excavaciones en Playa Miller 7, Arica (Chile). En: Revista Chungará* N° 3 Arica-Chile.

FOCACCI, G. y S. ERICES, 1971. *Excavaciones en los túmulos de San Miguel de Azapa (Arica- Chile). En: Actas del VI Congreso Nacional de Arqueología Chilena.* Santiago-Chile.

FOCACCI, G y S. CHACON, 1989. *Excavaciones Arqueológicas en los Faldeos del Morro de Arica. Sitios Morro 1/6 y 2/2. En: Revista Chungara* N° 22. Arica-Chile.

GENOVES, S. 1966. **La proporcionalidad entre los huesos largos y su relación con la estatura en los restos mesoamericanos.** Serie Antropológicas. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.

GOLDSTEIN, P. 1990. *La ocupación Tiwanaku en Moquegua. En: Gaceta Arqueológica Andina.* Vol. V N° 18/19. Lima-Perú.

GORDILLO, J. 1997. *Tacna y el período Formativo en los Andes Centro Sur (1100 a.C. - 500 d.C.). En: Revista. Cultura y Desarrollo.* Tacna-Perú.

MUÑOZ, I. 1980. **Túmulos funerarios: Evidencias del proceso de agriculturación en los valles bajos de Arica.** Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Arqueología. Universidad del Norte. sede Antofagasta. Chile.

_____. 1987. *Enterramientos en túmulos en el valle de Azapa: Nuevas evidencias para definir la fase Alto Ramírez en el extremo norte de Chile. En: Revista Chungará* N° 19. Arica-Chile.

_____. 1989. *El Período Formativo en el Norte Grande (100 a.C. a 500 d.C.). En: Culturas de Chile. Desde sus Orígenes hasta los Albores de la Conquista.* Vol. Prehistoria. Editorial Andrés Bello, Santiago-Chile.

_____. 1995/1996. *Poblamiento humano y relaciones Interculturales en el valle de Azapa: Nuevos hallazgos en torno al período Formativo y Tiwanaku. En: Revista Dialogo Andino* 14/15. 1995-1996. Arica-Chile.

_____. 2004. *El período Formativo en los valles del norte de Chile y Sur del Perú: Nuevas Evidencias y Comentarios. Chungará.* Volumen Especial, Tomo I. Arica-Chile.

MUÑOZ, I. y G. FOCACCI. 1985. *San Lorenzo: testimonio de una comunidad de agricultores y pescadores Postiwanaku en el valle de Azapa (Arica-Chile). Chungará* N° 15. Arica-Chile.

MUÑOZ, I., J. ROCHA Y S. CHACON, 1991. *Camarones 15: Asentamiento de pescadores correspondiente a los períodos arcaico y formativo*. **Actas del XI Congreso de Arqueología Chilena**. Santiago-Chile.

NUÑEZ, L. 1974. **La agricultura prehistórica en los andes meridionales**. Ediciones Orbe. Universidad del norte. Santiago-Chile.

_____. 1989. *Hacia la producción de alimentos y la vida sedentaria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*. **Culturas de Chile**. Vol. Prehistoria. Editorial Andrés Bello. Santiago-Chile.

RIVERA, M. 1980. *Algunos fenómenos de complementariedad económica, a través de los datos arqueológicos en el área centro sur andina. La fase Alto Ramírez reformulada*. **Estudios arqueológicos Número Especial**. Universidad de Chile, Antofagasta.

RIVERA, M. y AUFDERHEIDE, A. 1998. **Camarones y Pisagua, dos casos de adaptación al medio marítimo y su coexistencia con pueblos de extracción altiplánica (1500-500 a.C.)**. 50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Verlag, Anton Saurwein.

RIVERA, M., P. SOTO, L. ULLOA y D. KUSHNER. 1974. *Aspecto sobre el Desarrollo tecnológico en el proceso de agricultura en el norte prehispánico, especialmente Arica (Chile)*. En: **Revista Chungará** N° 3 Arica-Chile.

SANTORO, C. 1982. *Formativo temprano en el extremo norte de Chile*. En: **Revista Chungará** N° 8. Depto. de Antropología, Universidad del Norte, Arica-Chile.

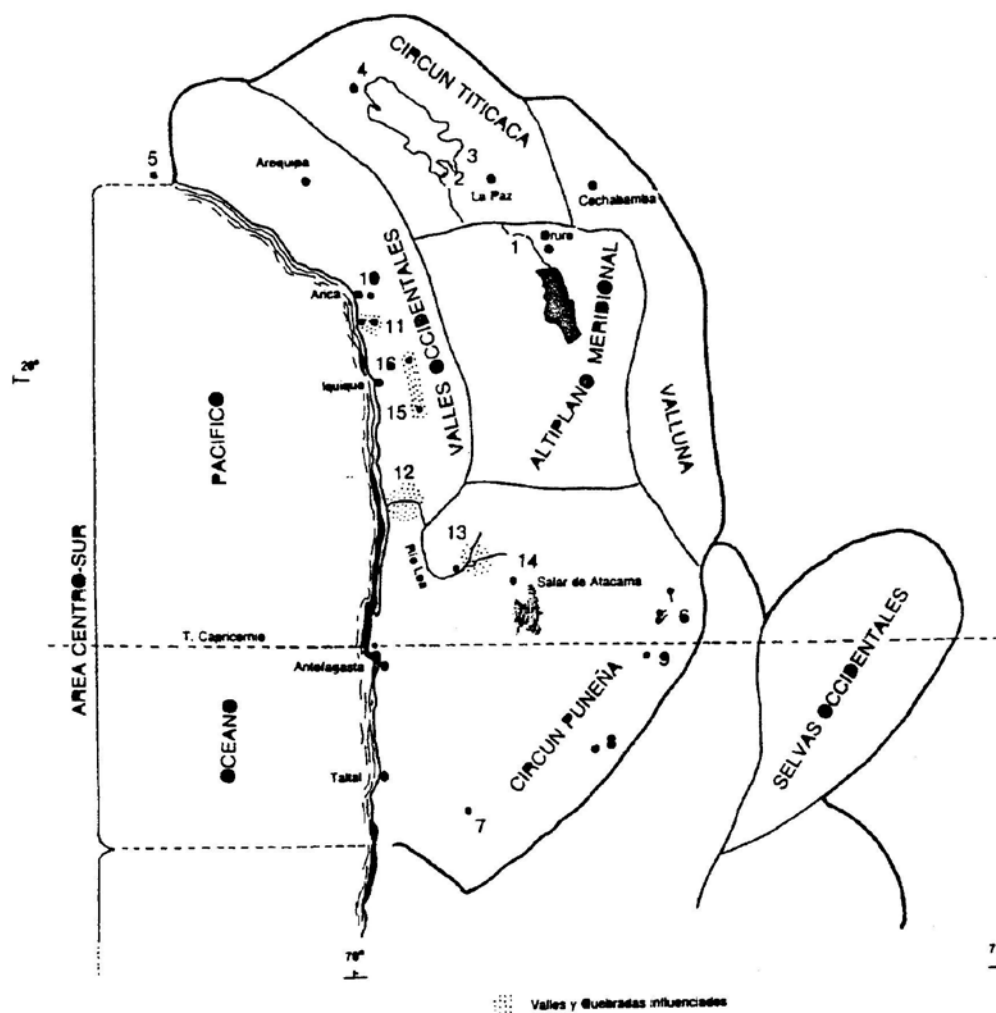
SCHIAPPACASSE, V. y H. NIEMEYER. 1975. *Apuntes para el estudio de la trashumancia en el valle de Camarones (Provincia de Tarapacá, Arica)*. En: **Revista Estudios Atacameños**. Vol. 3. Santiago-Chile.

_____. 1984. *Descripción y análisis interpretativo de un sitio arcaico temprano en la quebrada de Camarones*. En: **Museo Nacional de Historia Natural. Publicación Ocasional 41**. Santiago-Chile.

SOTO, P. 1987. *Evolución de deformaciones intencionales, tocados y prácticas funerarias en la prehistoria de Arica, Chile*. En: **Revista Chungará** N° 19. Arica-Chile.

STRITTMATTER, C. 1973. *Nueva técnica de diafanización*. En: **Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica** N°15.

UBERLAKER, D. 1989. **Human skeletal remains: excavations, analysis, interpretation**. 2nd Edition. Aldine. Illinois.



Mapa 1. Ocupaciones formativas foráneas que influenciaron a las poblaciones del norte de Chile: 1. Wankarani; 2. Tiwanaku 1-2; 3. Chiripa; 4. Pukara; 5. Paracas; 6. San Francisco; 7. Condorhuasi; 8. Tafi-Candelaria; 9. Vaquerías. Valles y quebradas influenciados: 10. Azapa; 11. Camarones; 12. Loa (desembocadura); 13. Loa (Chiu-Chiu); 14. San Pedro; 15. Guatacondo; 16. Tarapacá. De: Coloquio Nacional de arqueología Andina. Antofagasta, Chile, abril, 1979. Delimitación de las Areas Centro Sur Meridional y Extremo Sur Andino. Anales de la Universidad del Norte: Sitios arqueológicos norte árido de Chile y área aledaña.

Años	Etapas	Periodo	Fases Culturales	
	↑		Valle de Azapa	Costa de Arica
1550 d.C. 1400 d.C.		Tardío (Contemporáneo con el Inca)	Pacajes Lupacas y Gentilar	Gentilar - Inca
1300 d.C. 1000 d.C.		Intermedio Tardío (Cultura Arica - Desarrollo Regional)	Gentilar San Miguel	Gentilar San Miguel
900 d.C. 600 d.C. 300 d.C.		Medio (Contemporáneo con Tiwanaku)	↑ Cabuza Maytas	Maytas
150 d.C. En Cristiana 500 a.C.		Formativo (Contemporáneo con Poblaciones Pre-Tiwanaku: del Lago Titicaca)	Alto Ramirez	El Laucho Faldas del Morro
1000 a.C. 1600 a.C. 1700 a.C. 2000 a.C. 2500 a.C. 3000 a.C. 3500 a.C. 4700 a.C. 7000 a.C.	Producción ↑ Apropiación	Arcaico Tardío Arcaico Medio (Caza, Pesca y Recolección) Arcaico Temprano	Azapa Acha	Quiani La Capilla ↑ Chinchorro ↓

Figura 1 Secuencia Cultural Prehispánica para el Extremo Norte de Chile.

AÑOS	MOQUEGUA	CAPLINA	AZAPA	CAMARONES
1250 d.C.				
1000 d.C.				
750 d.C.				
500 d.C.				
250 d.C.				
0				
250 a.C.	ILO	QBR. LOS BURROS	FALDAS DEL MORRO	CAM-15
500 a.C.	HUACARANI-TRAPICHE	ATAJO	PL. MILLER-7	COILAILOXA E-6
750 a.C.			ALTO RAMIREZ	
1000 a.C.			AZAPA	

Figura 2 CRONOLOGIA DE LOS VALLES DEL EXTREMO NORTE DE CHILE Y SUR DEL PERU, PERIODO FORMATIVO.

Un estudio a cerca de figuras y vasijas antropomorfas en contextos Tiwanaku del periodo IV-V: Desde un punto de vista de género

Mary Luz Choque Apaza¹

Resumen

En este trabajo pretendo desarrollar un tema descuidado en nuestro contexto: la participación de las mujeres y su contribución dentro la sociedad, desde un enfoque de género. Particularmente en la arqueología la visión de la mujer estuvo etiquetada dentro de un marco conceptual de ser débiles, frágiles, sumisas, obedientes e inferiores al hombre (Gero, 1985). Mientras que el hombre, ante estas características pre-establecidas, solo puede actuar como el más fuerte, resistente, rebelde, inobediente y superior a la mujer.

Es por ello que a través de estas preocupaciones pretendo desarrollar un análisis de las figuras y vasijas antropomorfas para interpretar la participación de la mujer dentro de la cultura Tiwanaku en el pasado, partiendo de diferentes sitios arqueológicos de filiación Tiwanaku que abarcan zonas como: Putuni, Ch'iji Jawira y Pariti. En el registro arqueológico se toma más en cuenta a figuras que representarían "hombres", como wako-retratos o cerámica que tiene iconografía del "señor de los báculos"; en cuanto a las figuras femeninas se le da una mínima interpretación estableciéndoles roles sociales esencializados, que llevan a la discriminación, dentro de la cual se niega la participación de la mujer, ya que su intervención social, arguyo, fue el de actora y constructora de la transformación socio-cultural.

Introducción

El presente trabajo es un primer intento sobre la arqueología de género aplicada a la interpretación de algunos restos culturales de Tiwanaku. Mediante un análisis de figuras y vasijas antropomorfas se interpretará la participación de la mujer dentro de la cultura de Tiwanaku en el pasado, partiendo de tres sitios arqueológicos de filiación Tiwanaku que son: el palacio de Putuni, el recinto alfarero Ch'iji Jawira y la isla Pariti. Se intenta reflexionar acerca del rol de los individuos a partir de la cultura material, y en específico la presencia de la mujer, como actora en diferentes roles sociales durante los periodos IV y V de Tiwanaku, pero a través de la crítica de género.

Introduciéndonos al tema, en los proyectos arqueológicos desarrollados en nuestro medio (Bolivia) existe un sometimiento hacia una investigación de carácter holística, en la que, al final, sólo se llega a mostrar la función general de la cultura material con relación a la sociedad que los produjo (p.e. los trabajos de Ponce 1972; Albarracín-Jordan 1996; Kolata 2003); este es el caso en la arqueología de Tiwanaku desde hace casi un siglo.

Este tipo de trabajos resigna algunos vacíos dejándolos pasar como obvios y a la vez también se deja de lado, por ejemplo, tratar la agencia de la cultura material mas allá de la normatividad propuesta por el funcionalismo y la teoría de sistemas (Hodder 1994); este es el caso específico de algunas figuras y vasijas antropomorfas con representación de mujeres en contextos Tiwanakotas, donde su interpretación se restringe o subordina (Ortner 1974) a interpretaciones mas generales o de "mayor interés".

¹ Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Arqueología. La Paz, Bolivia. maryarqueologialuz@hotmail.com

¿Dónde se encuentran las personas en las narrativas acerca del pasado de Tiwanaku?. O más bien ¿Dónde está el espacio de la mujer dentro la interpretación arqueológica en Tiwanaku?

Esta pregunta podría extenderse a toda la arqueología boliviana.

En los periodos IV y V de Tiwanaku se establecen estructuras decorativas e iconográficas notables que repercuten en varios restos materiales como la cerámica, la escultura y los textiles. Aunque en la arqueología de Tiwanaku se dio muy poca importancia al tema de los individuos, son las mujeres, como seres que actuaron en el pasado quienes han sido ignoradas. Analizaremos dos ejemplos sobre el intento de ver la interacción entre grupos sociales y como esto ayudaría a visualizar la identidad de género más específicamente, partiendo del aporte de diferentes enfoques sobre Tiwanaku. El primero viene desde la bio-arqueología, D. Blom plantea que con ella:

“se pueden observar diferencias en la estratificación social a través del acceso diferencial a los recursos dietéticos y el estilo de vida, medidos por la dieta, índices de mortalidad y salud... [Además nos permite ver] las relaciones genéticas y los marcadores físicos de identidad grupal” (Blom, 2005:62).

Este enfoque enfatiza analizar las modificaciones corporales permanentes, para identificar la interacción de grupos sociales, denotaría membresía de un individuo a un grupo mediante la construcción cultural del cuerpo. Un ejemplo que muestra Blom son las modificaciones craneanas:

“las cuales se diferencian de otras expresiones estilísticas, ya que los individuos cambian su residencia, status o filiación pero conservan claramente la forma de sus cabezas” (2005:64).

Así, la antropología física de cierta manera nos remite a ver las dinámicas culturales y las relaciones entre individuos. Además es un complemento para interpretar la identidad de género, puesto que podemos ver las transformaciones culturales del cuerpo y sus percepciones en la cultura material (p.e. cerámica antropomorfa, estatuas líticas, etc.).

El segundo ejemplo trata sobre el análisis de los textiles. M. Uribe y C. Agüero (2001) plantean comparar la iconografía de los textiles del norte de Chile y la escultura de Tiwanaku, esto a su vez implica identidad expresada en los textiles y su consumo. La primera comparación, donde se han realizado varias connotaciones de similitud, proviene de W. Bennett que consideró que los motivos del monolito Bennett se derivan de los patrones textiles; Conklin por su parte sugiere que las bandas cefálicas de las momias de Pisagua son las mismas representadas en las cabezas de los monolitos de Tiwanaku; además otros autores coinciden en afirmar que prendas como las túnicas, bolsas y fajas tienen una relación directa con la escultura de Tiwanaku. De esta manera se puede pensar que “las esculturas tiwanaku fueron pensadas como representaciones textiles... y también como representaciones de personajes que usan prendas textiles como en los monolitos” (Uribe y Agüero 2001: 400). En una segunda comparación, se analiza las estrategias que tenía el Estado de Tiwanaku para crear alianzas políticas con zonas periféricas; para ello se plantea una distribución diferencial de prendas con iconografía Tiwanaku. Pero el conocimiento que se tiene sobre los textiles no pasa de describir las técnicas de tejido o decoración, o la influencia que tuvo la iconografía transportable de Tiwanaku a zonas lejanas. El tratamiento arqueológico que se le dio a los textiles fue el de sumergirlos a un tema mucho más amplio como es el Estado. Se trató de considerar el tema de identidad, aunque no de una manera específica sino, de una identidad política donde el consumo de los textiles implica el refuerzo y privilegio del status. Añadiría

que la vestimenta y su uso como una expresión de identidad, más específicamente de género, también es una forma de relacionamiento social.

La mayor parte de los trabajos que tienen enfoques específicos (como la bio-arqueología y textilería), solo se centran en la interacción de grupos sociales y no se toma en cuenta la participación de los individuos, en especial de las mujeres; esto es realizado inconscientemente por el interés en temas más generales (p.e. teoría del estado, producción agrícola, arquitectura monumental, colonización o interacción regional, entre otros).

D. Angelo (2005), retomando a Barragán, observa que a pesar de la inserción de más mujeres en la arqueología boliviana no existe un aporte significativo de temas enfocados o tratados desde la mujer. Un claro ejemplo de esto son las grandes síntesis que se hacen de las investigaciones en Bolivia (p.e. el volumen editado por Kotalla en 2003; o la síntesis sobre el formativo en los valles por Brockington et. al. en 1995, etc.), donde la participación femenina en estos trabajos esta ausente, y en los casos donde sí se presentan arqueólogas, no tratan el tema de género.

A pesar de ello, existe un trabajo que trata sobre género, el de Sonia Alconíni (2003), que reflexiona sobre la participación de la mujer dentro del imperio Inka; en él se analiza el rol de Mama Huaco como guerrera y participe del surgimiento del imperio; la autora toma la etnohistoria como fuente principal de su investigación.

Este tratado sugiere realizar más estudios acerca de la participación de la mujer en el pasado prehispánico.

Discutiendo Género

El género ya no puede ser entendido como la dicotomía entre hombre y mujer, por lo que no basta definirlo como una construcción socio-cultural o una mezcla de las “capacidades biológicas” entre los seres humanos para desenvolverse dentro del mundo.

Esta manera de pensar, tiende a sesgar los roles entre los sexos. Analizando desde esta perspectiva, se puede considerar que actualmente en las investigaciones arqueológicas implícitamente se continua reproduciendo el androcentrismo, relegando a la mujer a roles considerados obvios o de menos valor en las culturas prehispánicas y en actuales sociedades no occidentales (Alconíni 2003).

Por ejemplo L. Meskell (2001) considera la formación de la identidad en Egipto, en el sitio de Deir el Medina, analizando la iconografía de una habitación que muestra la sexualidad femenina, un nacimiento, un niño, el ritual y la religión. A través de este contexto tendríamos que reconocer las jerarquías de estatus y poder, que llegan a estar relacionados con sistemas simbólicos; es allí donde se negocia la identidad de género con el sexo, la clase, la etnicidad y experiencia de vida. Entonces la identidad no viene de espacios pre-determinados por el discurso de la naturaleza, más bien existe la necesidad de redefinir las más evidentes conexiones entre contexto y evidencia.

De esta manera se construye la identidad, por lo tanto, esta no queda sujeta a una identidad en éstasis (estática), sino que la misma estructuración de la identidad, según el contexto y la interpretación del individuo, siempre está cambiando (Falco-Martí 2003; Giddens 1984); por ello una de las principales diferencias entre lo masculino y femenino, u hombre y mujer, no se “mide” con la biología, la identidad de género se expresa de una manera heterogénea según los dominios sociales en la que pueden ser opuestas o complementarias (Meskell 2001). Esta distinción es más compleja por ello la definición de género conlleva ambigüedad.

Las representaciones de la mujer dentro los contextos de Tiwanaku

Vamos a analizar tres casos de figuras y vasijas de cerámica encontradas en diferentes contextos, cuyos estudios no van más allá de una mera descripción y clasificación “auto-evidente”. Entonces lo que se pretende, es darles sentido a estas figuras desde su identidad de género y dominio social. Así tendremos la posibilidad de explorar temas más particulares donde la mujer u otro actor social se muestren activamente participes en el pasado.

El primer ejemplo: *La figura femenina de medio cuerpo del palacio de Putuni*. En su artículo *Vasijas, Tiempo y Sociedad*, donde analiza la cronología de Tiwanaku basándose en la cerámica, Janusek (2003:73) presenta una figura modelada que llama la atención (Figura 1). Esta figura muestra la representación de medio cuerpo y sin brazos de una mujer, aproximadamente de 6 cm de alto por 3 cm de ancho; fue encontrada en el centro cívico ceremonial de Tiwanaku, específicamente en el palacio de Putuni. Janusek sólo menciona que “representó a las mujeres en el complejo de Putuni”, más abajo y en el mismo párrafo, efectúa la descripción de un personaje (masculino) de la élite perteneciente a la pirámide de Akapana; su interpretación es más extensiva.

Buscando una interpretación alternativa ante esta práctica textualmente androcéntrica, se podría pensar que la figura femenina representa un símbolo material, no solo de la presencia “ornamental” de la mujer, sino que muestra a la mujer en espacios políticos y públicos de una gran sociedad, posiblemente fue partícipe de decisiones socio-políticas; este rasgo de identidad de género marcada por el rol social pasa la barrera de la dicotomía biológica y cultural, y se inserta en un marco de identidades complejas y diversas, donde el sexo no es un imperativo para la identidad sino que se crean

signos particulares de género a partir del status, el rol, etc. (Meskell 2001).

El segundo ejemplo: *Las vasijas Femeninas de la Isla de Pariti*. En las investigaciones de la isla se encontraron una variedad de vasijas, algunas de ellas antropomorfas, por parte de Korpisaari y Sagárnaga (2007). Entre las vasijas antropomorfas existen algunas con rasgos femeninos (Figura 2), éstas se encontraron en el denominado rasgo 1; de ellas se debe resaltar dos puntos.

Primero que, a pesar del equilibrio que se le quiere dar a todos los hallazgos en descripción e interpretación, en los artículos de Korpisaari y Sagárnaga hay mayor dedicación a tratar el tema de las máscaras en diversos restos culturales (Sagárnaga 2007) y a los Chachapumas (Sagárnaga y Korpisaari 2007) como símbolos o deidades masculinas.

Segundo, cuando se trata de interpretar a las vasijas antropomorfas se pretende ligar una situación contemporánea, es decir, cuando se describe en la narración las vasijas con rasgos de hombres y de mujeres, junto a una vasija que sale de lo común (se trata de una

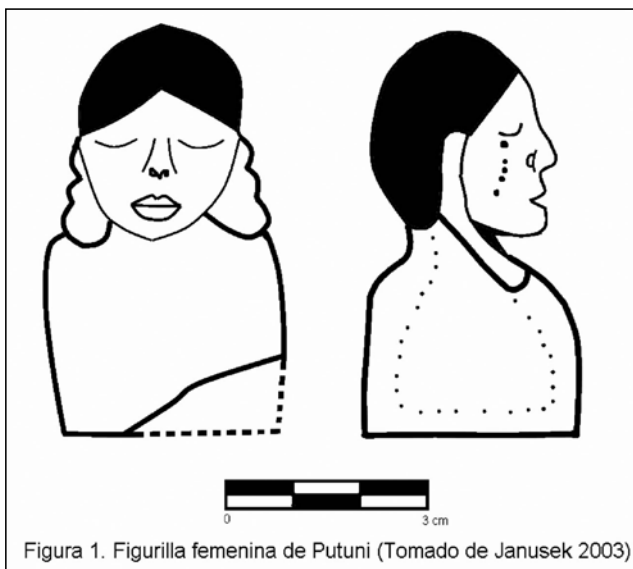


Figura 1. Figurilla femenina de Putuni (Tomado de Janusek 2003)

vasija que tiene pitón y boca), además de una máscara que se lo define como un sacerdote andrógino (Korpisaari y Sagárnaga 2007:18), se los interpreta como una escena de “matrimonial”. Habría que considerar las connotaciones que tiene el matrimonio en sociedades prehispánicas, un ejemplo claro es reflexionar que las mujeres fueron utilizadas como bien de intercambio (Kolata 2003). Más bien se debería interpretar a las piezas, por sus características como la representación identitaria de todo el cuerpo, ya que presentan un similar peinado, vestidas con mantas de color rojo, decoradas con líneas de color negro y rojo oscuro. Esto mostraría que la identidad de las mujeres y/u hombres fue grupal. Tal vez reflejen la cooperación heterogénea de actividades culturales, desde la elaboración de cerámica hasta la agricultura.

El ultimo ejemplo: *Las figuras desnudas de Ch'iji Jawira*. La investigación realizada por Claudia Rivera (1994) es un aporte relevante por el tema sobre la producción de cerámica en Ch'iji Jawira, un sitio periférico al este del núcleo arquitectónico. Entre sus hallazgos se encontraron figuras antropomorfas femeninas, algunas muestran sus órganos genitales y se presentan de cuerpo entero, fueron consideradas de función ritual como símbolos de fertilidad y reproducción (Rivera 1994; 2003), por mostrarse desnudas. Por el contexto en el que se encontraron, Ch'iji Jawira es un sitio domestico y alfarero, se podría considerar que la expresión corporal de mujeres seria una manera de simbolizar la identidad sexual dentro del trabajo alfarero, mostrando los rasgos corporales socialmente significativos.



Figura 2. Figuras femeninas de Pariti (Tomado de Korpisaari y Sagárnaga 2007)

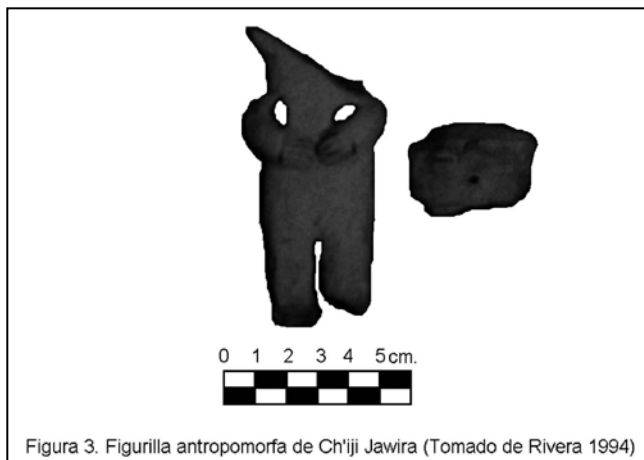


Figura 3. Figurilla antropomorfa de Ch'iji Jawira (Tomado de Rivera 1994)

Conclusiones preliminares

En conclusión, la mayoría de los trabajos citados parten de un análisis descriptivo de las formas humanas, representadas e interpretadas generalmente como figuras dicotómicas en la que se da mayor importancia a lo masculino. Como por ejemplo el señor de los báculos o wako retratos (Janusek 2003), el señor de los patos o chachapumas, entre

otros. Implícitamente restringen el espacio de la mujer en dos niveles sociales: a nivel de organización estatal y a nivel residencial. Así, los investigadores dieron mayor importancia al planteamiento de grandes teorías sobre el Estado para Tiwanaku donde se pierde la identidad individual de los actores sociales.

Este trabajo no intenta reforzar el extremo del androcentrismo y el sexismo en su versión femenina, sino que trato de dar un enfoque de igualdad en el cual se tome en cuenta a otros géneros. Siguiendo a Falco-Martí:

“es necesario estudiar los aspectos constructivos del poblado, sus influencias, su funcionalidad e interpretación, la separación entre los espacios públicos y privados, y finalmente el reflejo social, centrándonos en el estudio del género, y su relación con los espacios, intentando recuperar el papel de la mujer en las relaciones sociales y su participación en la vida política y cultural, que hasta hace poco, el androcentrismo académico, tradicionalmente había denegado a la actuación femenina” (2003:235-236).

Bibliografía

- ALCONINI, S. 2003. *Mujeres de elite en los albores del imperio Inka: Guerra y Legitimación política*. En: **Textos Antropológicos** 14 (2). Revista de las carreras de Antropología y Arqueología UMSA, La Paz.
- ALBARRACÍN-JORDÁN, J. 1996. **TIWANAKU: Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria**. Edit. Plural, La Paz- Bolivia.
- ANGELO, D. 2005. *La Arqueología en Bolivia: Reflexiones sobre la disciplina a inicios del siglo XXI*. En: **Arqueología Sudamericana** 1 (2).
- BENNETT, W. C. 1956. “**Excavaciones en Tiahuanaco**”, traducido por M. L. Lazarte. Biblioteca Paceñas. La Paz, Bolivia.
- BLOM, D. 2005. *Dinámica de grupos en Tiwanaku: Un Aporte Bio-Arqueológico*. En: **Textos Antropológicos** 15 (2). Revista de las carreras de Antropología y Arqueología UMSA, La Paz.
- BROCKINGTON, D.; PEREIRA, D.; SANZETENEA, R. 1995. *Estudios Arqueológicos del Periodo Formativo en el Sur-Este de Cochabamba: 1988-1989*. En: **Cuadernos de Investigación, Serie arqueológica** N° 8 IIA y UMSS.
- FALCO-MARTÍ, R. 2003. *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*. En: **Cuadernos de trabajos de investigación** 6, Universidad de Alicante, Espagracic.
- GERO, J. 1985. *Socio-Politics and the Woman-at-home ideology*. En: **American Antiquity**, 50 (2).
- GIDDENS, A. 1984. **The constitution of society: outline of the theory of structuration**. Polity Press, Cambridge.
- HODDER, I. 1994. **Interpretaciones en Arqueología: Corrientes actuales**. Críticas. Barcelona.
- JANUSEK, J. 2003. *Vessels, Time, and Society: Towards a ceramic chronology in the Tiwanaku heartland*. En: **Tiwanaku and its Hinterland: archaeology and paleoecology of an andean civilization**. Editado por Alan Kolata, Vol. 2. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- KOLATA, A. 2003. *The Social Production of Tiwanaku: Political Economy and Authority in a Native Andean State*. En **Tiwanaku and its Hinterland: archaeology and paleoecology of an andean civilization**. Editado por Alan Kolata, Vol. 2. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- KORPISAARI, A. y J. SAGÁRNAGA. 2007. *Investigaciones arqueológicas en la isla Pariti Bolivia: temporadas de campo 2004, 2005 y 2006*. En: **Chachapuma: revista de arqueología boliviana**. N°1; La Paz.
- MESKELL, L. 2001. *Archaeologies of Identity*. En: **Archaeological Theory Today**, editado por Ian Hodder. Polity Press, Oxford.
- ORTNER, S. 1974. *Is Female to Male as Nature is to Culture?*. En: **Woman, Culture and Society**. Editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere. Stanford University Press, Stanford.

PONCE S., C. 1972. **Tiwanaku: Espacio, Tiempo y Cultura. Ensayo de Síntesis Arqueológica.** Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.

RIVERA, C. 1994. **Ch'iji Jawira: evidencias sobre la producción de cerámica en Tiwanaku.** Tesis de Licenciatura. Carrera de Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

———. 2003. *Ch'iji Jawira: A Case of Ceramic Specialization in the Tiwanaku Urban Periphery.* En: **Tiwanaku and its Hinterland: archaeology and paleoecology of an andean civilization.** Editado por Alan Kolata, Vol. 2. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

SAGÁRNAGA, J. 2007. *Máscaras y Culto en Tiwanaku.* En: **Chachapuma: revista de arqueología boliviana.** N°1; La Paz.

SAGÁRNAGA, J. y A. KORPISAARI. 2007. *Hallazgos en la Isla de Pariti echan nuevas luces sobre los "Chachapumas" Tiwanakotas.* En: **Chachapuma: revista de arqueología boliviana.** N°2; La Paz.

SPECTOR, J. y M. WHELAN. 1989. *Incorporating Gender into Archaeology Courses.* En: **Gender and Anthropology,** Editado por Sandra Morgen. American Anthropological Association, Washington D. C.

URIBE, M. y C. AGÜERO. 2001. *Alfarería, textiles y la integración del Norte Grande de Chile a Tiwanaku.* En: **Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)** 5; Lima.

WYLIE, A. 1992. *The Interplay of Evidential Constraints and Political Interests: Recent Archaeological Research on Gender.* En: **American Antiquity** 57(1).



El conjunto cerámico “corporativo” de Tiwanaku en la ofrenda de Pariti

Tania M. Patiño Sánchez y Juan E. Villanueva Criales.

Resumen

La presente ponencia reporta el avance en las investigaciones iconográficas sobre la cerámica votiva de los rasgos 1 y 2 de la isla de Pariti, recuperada y reconstruida durante las temporadas 2004, 2005 y 2006 del Proyecto Arqueológico “Chachapuma”, dirigido por los arqueólogos Jédu Sagárnaga y Antti Korpisaari.

En esta ponencia se presenta el repertorio de imágenes procedentes de aquellas formas cerámicas típicas del fenómeno Tiwanaku en sus zonas de influencia nucleares y periféricas, como escudillas, kerus, vasos prosopomorfos, tazones y botellones, y se propone una nueva interpretación del conjunto cerámico pariteño, basado en el reconocimiento de varios subconjuntos estilísticos con significados y funciones rituales propias, al interior del conjunto votivo general. Mediante el tratamiento estadístico de los datos tecnológicos, morfológicos y decorativos de la muestra de Pariti, se busca aislar y describir en profundidad un subconjunto de formas clásicas o “corporativas”, que es de importancia vital para enfocar a Pariti en referencia al fenómeno Tiwanaku en general.

Introducción

La colección cerámica de la isla de Pariti es, posiblemente, la muestra más impresionante de cerámica Tiwanaku existente. Este importante conjunto cerámico fue recuperado de contexto arqueológico gracias a los esfuerzos investigativos realizados por el Proyecto Arqueológico “Chachapuma”, dirigido por los arqueólogos Jédu Sagárnaga y Antti Korpisaari, que incorporó a un conjunto de arqueólogos y estudiantes bolivianos y finlandeses. El hallazgo de los rasgos votivos 1 y 2 corresponde a las temporadas de campo 2004 y 2005 respectivamente (Korpisaari y Sagárnaga 2007), mientras que la reconstrucción de las más de 500 piezas cerámicas se dio a lo largo de los años 2004 y 2006. Otros estudios relacionados a Pariti y su cerámica incluyen un análisis de pastas (Fernández 2005), la excavación estratigráfica de una unidad que sirvió para determinar varias ocupaciones en Pariti, procedentes todas del Período Tiwanaku (Patiño y Villanueva 2006), y varios intentos de interpretación iconográfica (Villanueva 2007, Sagárnaga 2007a).

En la presente ponencia se intentará dar una interpretación general a la ofrenda de Pariti realizando una división de la muestra en subconjuntos en referencia a características morfológicas e iconográficas, y revisando correlaciones mediante el uso de una base de datos estadística.

Subconjuntos

Se propone la existencia, dentro de la muestra de los rasgos votivos de Pariti, de cuatro subconjuntos de significación; dos de ellos, el de influencia valluna y el de cerámica escultórica, son minoritarios. Los dos principales son el subconjunto de cerámica con iconografía esotérica y el de cerámica con iconografía corporativa Tiwanaku.

Cerámica de influencias vallunas

Cerámica de influencia Moqueguana: vasos con base en forma de pie humano y ch'alladores ofídicos, que en sus formas y decoración (utilización de cráneos humanos pin-

tados) acusan influencia Wari, posiblemente adquirida por medio de las colonias Tiwanaku establecidas en Moquegua, cuya relación con Wari cada vez se entiende mejor como una convivencia pacífica, con un pequeño grado de interacción a nivel ritual (Williams et. al. 2001). La presencia del enclave occidental de Tiwanaku se observa también en la presencia de cerámica negra-incisa de estilo Omo (Goldstein 2005) y en algunos materiales no cerámicos, como una punta de obsidiana transparente procedente de Chivay (Giesse 2003) y una punta de flecha de tipo Omo, ambas en contexto asociado (Patiño y Villanueva 2006).

Cerámica de influencia Cochabambina: existe un ch'allador acopado, cuya decoración recuerda al estilo Omereque (Sagárnaga 2007b). Aparte de esta pieza, se puede observar la representación de motivos de tierras bajas o valles orientales (serpientes, ciervos, monos, osos, jaguares y yaguarundes) en fuentes, ch'alladores y arriñonadas. Algunos íconos recuerdan a tiestos encontrados en zonas de Tiwanaku muy relacionadas con los valles orientales, como Ch'iji Jawira (Rivera 2003). Algunos materiales no cerámicos, como la sodalita y el oro, también recuerdan la conexión de Tiwanaku con los valles orientales, que recientemente se ha estudiado a nivel residencial (Anderson 2006), y que aparenta no ser una colonia directa, sino alguna especie de enclave comercial o de captación de recursos.

Cerámica escultórica

Cerámica antropomorfa: huaco retratos masculinos de diferentes tamaños, vasijas escultóricas con representaciones masculinas y femeninas de cuerpo entero, y figurillas antropomorfas. Es muy posible que representen a diferentes grupos étnicos del área circunlacustre que mantenían relaciones de intercambio con Tiwanaku; según Janusek y Blom (2006), las diferencias étnicas son expresadas por medio de la deformación craneana, el peinado y el tocado; esto en Pariti se da en el caso masculino, aunque en el caso de las representaciones femeninas es el vestido el distintivo principal.

Cerámica zoomorfa: las vasijas con representaciones escultóricas de animales no suelen representar, en el caso de Pariti, a animales considerados "sacros" y representados en iconografía pintada, como felinos o aves rapaces; las palmípedas lacustres y las llamas son los motivos casi exclusivos de este subconjunto, a excepción de un par de aves que por sus características anatómicas parecen ser psitácidos. Las llamas y patos pueden representar una dualidad entre el lago y la montaña, o entre una ruta al occidente, atravesando el lago, y una al oriente mediante caravanas llameras.

Cerámica de iconografía esotérica

La iconografía esotérica se entiende como iconografía cuyos contenidos estuvieron reservados a grupos selectos dentro de la población Tiwanaku, posiblemente a un grupo dirigente o sacerdotal iniciático, que era instruido en los conceptos más profundos de la cosmogonía Tiwanaku, conceptos no accesibles al común de la población y mucho menos a pólitis semiperiféricas o periféricas, ajenas a la formación Tiwanaku.

La noción de una serie de conocimientos esotéricos acerca de una religión, en oposición a una serie de conocimientos exotéricos o abiertos al común de la gente, ha sido y es un fenómeno común; ejemplos claros son la religión hebrea, cuyas enseñanzas exotéricas se encuentran contenidas en la Torá y otros libros sagrados, pero cuyos conocimientos más profundos, contenidos en las enseñanzas de la Kabbalah, se restringen a algunos grupos iniciáticos. De la misma manera, dentro del catolicismo el conocimiento acerca de la demonología o exorcismo no se encuentra en la Biblia, el libro exotérico católico, sino que se restringe a grupos sacerdotales específicos.

La existencia de una “escala de sacralidad” en la que niveles crecientemente sacros se hacen crecientemente restringidos a grupos especializados o de élite, no se expresa solamente a través de los textos sagrados; a nivel arquitectónico se conoce que la estructura de un templo egipcio estaba organizada en base a una sucesión de patios y salas que albergaban grupos cada vez más selectos, de modo que la habitación final, donde estaba la imagen de la divinidad, era conocida solo por los más altos sacerdotes. Goldstein (2005) interpretó el templo Tiwanaku de Omo 10 a manera de una sucesión de portadas diseñadas para impresionar al visitante; sin embargo, estas portadas tal vez podían también restringir el acceso a algunas personas y permitirlo a otras.

En Tiwanaku se ha propuesto que, mientras estructuras como Akapana pudieron haber servido para hacer un despliegue público de actos ceremoniales (Vranich 2001), estructuras como Putuni pudieron haber albergado formas de culto a los ancestros, más privado y secreto (Couture y Sampeck 2003). Creemos, asimismo, que es posible encontrar esa diferenciación a nivel de iconografía cerámica, portadora de significados y conocimiento.

Reconocemos como íconos esotéricos aquellos que no han sido encontrados en ninguna otra área de la esfera de influencia Tiwanaku, y que parecen ser interpretables como portadores de conocimientos profundos acerca de la cosmogonía Tiwanaku: imágenes de criaturas monstruosas, algunas devorando a otros seres, representaciones de varios niveles espaciales que albergan figuras sobrenaturales, etcétera; una posible interpretación es que muchas de estas piezas, sobre todo ch'alladores y arriñonadas, también kerus y fuentes, representen a temidos seres de los inframundos y de la bóveda celeste, así como formas de ordenamiento astronómico en constelaciones. El conocimiento de los astros y del inframundo pudo haber tenido un valor oracular y también un poder coercitivo, al reconocerse estas élites como portadoras de la capacidad de comunicarse con estos seres. Debido a esto, los conocimientos contenidos en estos íconos habrían estado reservados a dichos grupos. Dicho sea de paso, la finura en la elaboración de los ceramios que contienen estos íconos es superlativa, lo que refuerza la idea de su uso por grupos altamente exclusivos y prestigiosos.

Así, en oposición a la cerámica esotérica se encontraría una cerámica exotérica, diseñada para compartir con el común de la gente, o con las élites de pólites circundantes; los rudimentos más prácticos de la religión de Tiwanaku, que además de ser religiosos eran fuertemente políticos, transmitían un mensaje de ordenamiento social. Esta cerámica es la que se ha denominado como “cerámica corporativa” de Tiwanaku (Janusek 2003), y se describe a continuación por ser el centro de nuestra exposición.

La cerámica corporativa de Tiwanaku en Pariti

Se reconoce como “cerámica corporativa” de Tiwanaku a aquella que es la expresión más conocida de Tiwanaku, tanto en el sitio nuclear (Alconini 1995, Couture y Sampeck 2003, Janusek 2003) como en el valle de Tiwanaku (Albarracín 1996), la semiperiferia circunlacustre en Lukurmata (Bermann 1998, Janusek 2005), la Isla del Sol (Seddon 1998), entre otras. Esta cerámica también ha sido ampliamente documentada en el enclave Tiwanaku de Moquegua (Goldstein 2005). Se la reconoce como una señal clave de la interacción de grupos del área circunlacustre con Tiwanaku, y como un estándar estilístico que es admirado y reproducido a escala local por muchas pólites de la región.

La cerámica corporativa en Pariti está también muy finamente realizada, empleando las mismas pastas que las formas que contienen la iconografía que denominamos esotérica. Asimismo, las superficies están muy finamente bruñidas, a excepción de los tazones, que presentan un alisado algo más tosco. La pintura, salvo excepciones, está ejecutada con una paleta de colores bastante restringida: gris, naranja amarillento, negro y blanco; se aplicaron tras la cocción sobre el engobe, siempre de color rojo. Esto marca un fuerte contraste con

las formas de cerámica de iconografía esotérica, en las que el engobe tiene colores muy variados y se añaden -a los mencionados colores en la pintura- el naranja rojizo, el guindo y el rosa, con mucha asiduidad; estos colores no suelen aparecer en cerámica Tiwanaku, aún en el núcleo mismo.

Más allá de lo estilístico, una diferencia fundamental entre la cerámica corporativa y la esotérica estriba en el aspecto funcional. La cerámica corporativa abarca un rango de formas que tienen la clara función de contener líquidos y sólidos, posiblemente alimentos y bebidas destinados al consumo en circunstancias ceremoniales, ya sean de tipo social o religioso. La cerámica esotérica, en cambio, se encuentra en formas muy extrañas que con frecuencia no tienen una función de contención, es decir, no tienen función práctica: los ch'alladores y algunas arriñonadas, por ejemplo, suelen tener perforaciones en la base; los ch'alladores tienen también muchas veces tubos cruzados cuya función nos es aún desconocida.

Las siguientes formas son las que se reconocen como cerámica de iconografía corporativa en Pariti; de manera muy clara, la forma y la decoración están muy relacionadas, mostrando una alta estandarización del contenido iconográfico y el soporte, que refuerza la idea de que cada grupo morfológico tiene un significado propio.

Vasos Prosopomorfos

Se trata de vasos cilíndricos de gran tamaño, con un anillo modelado en la parte superior y un rostro humano frontal, cuya nariz, mentón y ojos circulares se encuentran modelados; la pintura refuerza el motivo de la deidad radiada frontal o "Dios de los Báculos", que es uno de los íconos más reconocidos de Tiwanaku, aunque no siempre en cerámica sino en escultura lítica (en el núcleo), y en soportes más portátiles como orfebrería, tabletas de madera o textiles (en la periferia).

Para la colección de vasos prosopomorfos de Pariti, Sagárnaga (2007a) ha propuesto una interpretación en el sentido de que se trataría de la representación de máscaras; sin embargo, disintimos de esta afirmación, creemos que más probable que el hecho de que un soporte represente a otro (vasos a máscaras de oro, en este caso), es que ambos compartan un ícono único, con un significado concreto. En Pariti se han encontrado dos variantes de deidad radiada: una "clásica" de Tiwanaku, con la boca rectangular, y, de manera menos frecuente, una con rasgos felínicos, que recuerda a representaciones de este tipo en Chavín, Pucara y Wari. En trabajos previos (Villanueva 2007), habíamos propuesto que estas dos variantes representaban dos divinidades o dos aspectos de la divinidad Tiwanaku, uno relacionado a lo celeste o superior y otro a lo lacustre o inferior, además relacionados a los íconos del cóndor y el titi, respectivamente. En ese sentido, el vaso prosopomorfo sería el más sacro de los ceramios corporativos de Pariti; la escala y elaboración de su decoración, que representa a felinos y cóndores en papel subordinado, así como la característica escultórica única dentro del subconjunto, reforzarían esta idea. Mientras los prosopomorfos representan a las deidades en sí, el resto de los ceramios corporativos, como veremos, representan a los "animales emisarios" de estas deidades en varios niveles de interacción.

Escudillas medianas

Este grupo morfológico, consistente en formas abiertas de perfil complejo y bordes rectos, muy evertidos, ha sido objeto de análisis en anteriores ocasiones (Villanueva 2007), en estos se propone que las escudillas representan dos momentos en la relación entre dos fuerzas, dos animales que representan a dos deidades distintas: el titi y el cóndor. Se propuso que el borde interno de las escudillas representa un momento de separación entre el titi gris y el cóndor naranja; el titi representaría al lago, lo bajo, femenino, y a las fuerzas

naturales; expresado de manera más estilizada, casi geométrica, el cóndor representaría por su parte el poder político o social, el orden, y al cielo, lo alto, masculino. Es notorio que en el registro decorativo externo de las escudillas existe la tendencia a no representar a ambos animales separados, sino una síntesis de ambos: un enorme felino gris exornado con joyas de color naranja, que adquieren en algunos casos remates en forma de cabeza de cóndor; en otros casos, un felino que adopta la postura del cóndor (mirando al cielo), y aún adoptando la cabeza del ave. En los casos más extremos, un felino con cabeza, cola y alas de cóndor (esta vez representadas naturalmente) y que adopta atributos reservados a la deidad radiada: un brazo humano con un báculo y una corona radiada. Así, la unión de estos dos opuestos complementarios genera una síntesis muy poderosa, segunda en sacralidad tras la representación de la deidad en sí.

Kerus

El clásico vaso de Tiwanaku suele presentar un anillo en relieve cerca del borde, en algunos casos la base es de doble fondo, con sonajero. Además, en otros casos los kerus forman pares idénticos, una característica que es propia de la cerámica escultórica y de algunos ch'alladores, pero no del resto de formas corporativas. El keru muestra, en su registro principal, titis y cóndores en relación de separación, similares a los del registro interno de las escudillas. Sin embargo, se muestran ligeramente más exornados, como una especie de intermedio entre la unión y separación. Es posible que el elemento que esté potenciando esta imagen sea la banda de cabezas trofeo que se encuentra en el anillo modelado superior.

El término “cabeza trofeo” fue acuñado por Uhle en 1901 (Silverman 1993). Sin embargo, el denominativo de “cabeza trofeo” tiene ciertas implicancias conceptuales que son cuestionables, pues estas bien pudieron ser utilizadas en contextos rituales y simbólicos que pudieron responder a cuestiones religiosas en lugar de bélicas. En este sentido, Doro, Campos y Borda (2004) afirman que el culto y la costumbre ritual de cercenamiento de cabezas parecen estar relacionados con la fertilidad y la veneración a los ancestros; por tanto, la representación de la cabeza puede tener connotaciones simbólicas que remitan a la presencia del antepasado o ancestro, como intermediario entre el “mundo material” y el “mundo espiritual” o panteón religioso. Para Kaulicke (2001), los ancestros míticos optan con frecuencia una actitud hostil, dispuestos a hacer daño a los vivos indefensos, pero también pueden beneficiar a la comunidad gracias a su control sobre la fertilidad. Por tanto, el ícono de cabeza trofeo se entiende como representante de un culto a los ancestros, una manera más humana, terrena, y accesible de acercarse al mundo de lo divino. En todo caso, donde sean representadas, las cabezas trofeo parecen ser un tercer elemento “neutral”: alternan entre el color gris del felino y el naranja del cóndor, y podrían representar los orígenes humanos, los ancestros y lo terrenal. Entendida como una “semilla”, es un ícono práctico, en el sentido de que el culto a los ancestros era entendido como un recurso que permitía la producción de la tierra, la fertilidad y la permanencia de los hombres. Así, los kerus son terceros en la escala de sacralidad, gracias a que, si bien muestran a los dos elementos en separación, integran un tercero que potencia su poder.

Cabe aclarar que otro elemento que interviene en la iconografía de Pariti es la cabeza desencarnada, más frecuentemente encontrada en la iconografía Wari. Este elemento bien pudo responder a un subconjunto ideológico diferente o de tierras bajas, hecho que podría reforzarse con la asociación directa de este ícono con los vasos en forma de pie humano, que análogamente pudieron tener algún tipo de relación con tierras bajas, si aplicamos algo similar a la analogías de la montaña y el cuerpo humano propuestas desde la etnografía

por Bastien (1996). Las cabezas trofeo pueden ser entendidas en relación a las tierras altiplánicas, y los cráneos desencarnados a las tierras de desierto costero, de donde proviene justamente el enclave moqueguano en relación con Wari.

Botellones

Estas formas de contención de líquidos, de cuello estrecho y sin asas, son similares en escala a los kerus; sin embargo, parecen ligeramente inferiores en términos de sacralidad: presentan dos registros decorativos idénticos; cada uno de ellos contiene una sucesión de titis y cóndores en relación de separación, similares a los del registro interno de las escudillas. A diferencia de los kerus, los botellones no presentan cabezas trofeo; en consecuencia, los felinos y aves, muy sencillos, no tienen ningún adorno extra. Los botellones presentan a los dos elementos en total separación.

Escudillas pequeñas y Tazones

Son dos formas pequeñas y simples, que sin embargo se revelan como pares opuestos y complementarios. Las escudillas pequeñas tienen adornado solo el borde interno, y el motivo es siempre un titi o cabeza de titi, en color gris. Los tazones también llevan decoración en la cara interna, en base a motivos geométricos escalonados en algunos casos, y de manera más frecuente, con motivos geométricos rematados en cabezas de cóndor. De esta manera, las formas más sencillas del subconjunto corporativo de Pariti representan a uno u otro de los dos elementos, de manera aislada.

Arriñonadas y Fuentes

Estas dos formas no son parte del conjunto más conocido de cerámica corporativa de Tiwanaku; en la colección de Pariti las incluimos debido a que son las que presentan un ícono importante a partir de lo ya observado en los kerus, que es la cabeza trofeo. Cabe aclarar que no todas las arriñonadas y fuentes despliegan cabezas trofeo, de hecho la iconografía esotérica es mucho más común en ambas formas. Sin embargo, son las únicas dos formas que muestran cabezas trofeo solas. Así, representarían en esencia al tercer elemento, humano o terreno, recuerdo de origen y ancestralidad; en términos de sacralidad, se ubicarían al mismo nivel que escudillas pequeñas y tazones.

Habiendo separado los subconjuntos de la muestra de Pariti y habiendo descrito en profundidad el subconjunto de cerámica corporativa, se ha realizado una interpretación de las formas e íconos de esta última en términos de una “escala de sacralidad”, que presenta en términos generales una serie de relaciones entre el titi y el cóndor como emisarios de dos divinidades opuestas y complementarias, una lacustre y una celestial, a lo que se suma el ícono de cabeza trofeo como un tercer elemento humano y terrenal. A continuación, un tratamiento estadístico de las formas, en referencia a sus contextos más específicos, nos permitirá hacer algunas consideraciones previas a nuestras conclusiones finales.

Cerámica corporativa por Rasgo y Nivel

Subconjuntos por Rasgo

Al comparar los rasgos 1 y 2, debemos decir ante todo que existe una gran diferencia entre ambos: el rasgo 1 contiene muchas más piezas cerámicas que el rasgo 2: 338 piezas pertenecen al primero y solo 115 al segundo. De esa manera, aunque el rasgo 2 posee un porcentaje mayor de cerámica corporativa que el 1, este porcentaje remite en efecto a un menor número de piezas corporativas que dicho rasgo. Hecha la aclaración, debemos decir que toda la cerámica de influencia valluna procede del rasgo 1 (haciendo aproximadamente un 5%), y se encuentra totalmente ausente del rasgo 2; un ejemplo claro es el de los

ch'alladores ofídicos, claramente restringidos solo al primer rasgo. La cerámica escultórica también es más frecuente en el rasgo 1 (10%) que en el 2 (4%); además, casi toda la cerámica escultórica del rasgo 2 es zoomorfa, mientras que el rasgo 1 posee, además de la cerámica zoomorfa, casi la totalidad de la cerámica antropomorfa de la ofrenda de Pariti.

Finalmente, los porcentajes de cerámica corporativa y esotérica son similares entre ambos rasgos, siendo la corporativa ligeramente más fuerte en el rasgo 2; el rasgo 1 tiene un 46% de cerámica corporativa frente a un 24% de esotérica, y el rasgo 2 un 53% y 28%, respectivamente. Por último, cada rasgo tiene una proporción idéntica (15%) de restos de cántaros (que dicho sea de paso despliegan generalmente algunos íconos corporativos bastante estandarizados) y algunas piezas extrañas.

Formas corporativas por Rasgo y Nivel

Un tratamiento estadístico de la colección de Pariti nos permitió reconstruir a grandes rasgos la secuencia de deposición de las piezas fragmentadas; se ha señalado (Sagárnaga y Korpisaari) que las piezas habrían sido rotas intencionalmente, posiblemente fuera de los pozos de inhumación, y luego se habría rellenado los pozos con estos tiestos; sin embargo, dada la existencia de ciertas notables regularidades en la distribución de distintas formas y subconjuntos por niveles en ambos rasgos, parece que si bien las piezas fueron rotas intencionalmente fuera de los pozos, no fueron echadas a los mismos de manera aleatoria, sino diferenciadas en grupos, lo que estuvo probablemente revestido de un significado particular. En ambos rasgos encontramos cuatro niveles de deposición de restos cerámicos diferenciados, siempre con la salvedad de que se trata de aproximaciones los describimos.

El nivel más profundo, el primero en ser depositado (300 a 260 cm de profundidad), se caracteriza en ambos casos por llevar principalmente fragmentos de escudillas medianas y tazones; en el rasgo 1 contiene además arrañonadas y fuentes con iconografía corporativa, piezas que no existen en el rasgo 2 en general. Fuera de lo corporativo, algunas representaciones antropomorfas también se encuentran en el rasgo 1 a este nivel.

El nivel de 260 a 220 cm es, en ambos rasgos, el punto fuerte de la cerámica esotérica: el rasgo 1 contiene en ese nivel la mayoría de los ch'alladores, fuentes y arrañonadas; asimismo, los huaco retratos, representaciones animales y ch'alladores ofídicos se concentran en este rango de profundidad. En el rasgo 2, que no posee cerámica escultórica ni de influencias vallunas, se concentran los ch'alladores y fuentes que representan el grueso del subconjunto esotérico de dicho rasgo. En términos de cerámica corporativa, este nivel tiene las concentraciones de restos de vasos prosopomorfos y botellones, en ambos rasgos.

El nivel de 220 a 200 cm de profundidad es, en ambos rasgos, la altura en la que se concentran los kerus corporativos; en el rasgo 1, también con algunas escudillas medianas y pequeñas.

Finalmente, el nivel de 200 a 180 cm de profundidad lleva principalmente escudillas pequeñas y en menor medida escudillas medianas, en ambos rasgos. En el rasgo 2 también se encuentra a este nivel una cantidad significativa de restos de tazones, la forma más abundante de dicho rasgo.

Conclusiones

Tal vez la idea más importante que se ha tratado en esta exposición es que la muestra de Pariti es portadora de una serie de significados concretos, significados cuya naturaleza exacta posiblemente se nos mantenga oculta para siempre, pero a cuya estructura y ordenamiento podemos intentar acceder. Se ha planteado la existencia de una serie de subconjuntos de significado dentro de la muestra de Pariti, que en esencia remiten a tres niveles de sacralidad -y de accesibilidad- sucesivos:

Uno esotérico, reservado para importantes élites o grupos especializados, posiblemente del núcleo de Tiwanaku, y que posee un mensaje y una serie de conocimientos profundos y ocultos, sobre todo acerca del inframundo y de los fenómenos astronómicos; este conocimiento exclusivo podría ser la fuente del poder mismo de Tiwanaku sobre otros grupos del área circun-lacustre.

Uno corporativo, utilizado para enculturar e incorporar a los grupos circundantes al centro tiwanakota al tiempo que se usa como bien prestigioso para el intercambio; el mensaje de este conjunto, también religioso pero menos profundo, juega con los elementos sagrados del paisaje físico y remite a un orden social y político, a una serie de relaciones entre Tiwanaku y la semiperiferia circun-lacustre, que de hecho se expresa en el carácter morfológico con una función de contención de alimentos y bebidas, apropiada para el festejo comensalista y la negociación de intercambios y poder.

Uno profano, que representa fielmente a seres humanos y a animales que convivieron cercanamente con la gente de aquellos tiempos; expresan distintivos étnicos y remiten a distintos modos de vida y entornos geográficos, retratando la realidad, pero como consecuencia alejándose de cualquier tipo de hierofanía, que en términos de Eliade (1967) se trata de un acto de manifestación de lo sagrado en contraste con lo profano. A este conjunto se suman las influencias de los enclaves periféricos de Tiwanaku, tanto en valles orientales como occidentales, retratando otras realidades geográficas y ambientales, como la representación de animales de valles orientales y tierras bajas, y otras realidades políticas, como la relación con los Wari en la colonia de Moquegua. Interesantemente, este componente más profano de la muestra de Pariti se circunscribe de manera bastante discreta al rasgo 1.

Por otro lado, se ha analizado en mayor detalle la cerámica corporativa para encontrar al interior del subconjunto la misma idea de niveles distintos de sacralidad: cada forma cerámica se relaciona estrechamente a un conjunto de íconos en una relación específica, que dotan a la forma de un carácter más o menos sacro. Este carácter se da en relación a cuatro íconos: el rostro radiado como la representación de la deidad en sí, el titi y el cóndor como animales emisarios de los dos aspectos -opuestos y complementarios- de la divinidad, y finalmente las cabezas trofeo como representación de los ancestros, de los emisarios e intermediarios de la humanidad frente a la divinidad. La divinidad remite al nivel más sagrado; la unión de los dos emisarios, al segundo; la interacción, en separación, de los dos emisarios divinos y el humano, al tercero; la separación de los emisarios divinos, al cuarto; la representación aislada de cualquiera de los emisarios, al quinto.

Finalmente, creemos que el tratamiento estadístico de los contextos ha permitido una reconstrucción aproximada del orden de deposición de los diversos subconjuntos y formas; el hecho de que ambos rasgos compartan, en líneas generales, un orden de deposición similar, refuerza dos ideas: una, que estos subconjuntos y grupos morfológicos estaban dotados de significados individuales y concretos; y dos, que estos significados determinaron el procedimiento de la ruptura e inhumación de los restos en un orden determinado.

Bibliografía

- ALBARRACÍN-JORDÁN, J. 1996. **Tiwanaku: Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria**. Plural. La Paz.
- ALCONINI, S. 1995. **Rito, Símbolo e Historia en la Pirámide de Akapana, Tiwanaku: Un análisis de cerámica ceremonial prehispánica**. Acción. La Paz.
- ANDERSON, K. 2006. "Impact on the Cochabamba Region: Household Evidence from Piñami". Ponencia, 71va **Reunión Anual SAA**. San Juan.
- BASTIEN, J. 1996. **La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino**. Editorial Hisbol. La Paz.
- BERMANN, M. 1998. **Lukurmata: Household Archaeology in Prehispanic Bolivia**. Princeton University Press.
- COUTURE, N.; K. SAMPECK. 2003. "Putuni: A history of palace Architecture at Tiwanaku". En: **Tiwanaku and its Hinterland 2: Urban and Rural Archaeology**. Editado por Alan Kolata. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- DORO, R; F. CAMPOS; F. BORDA 2004. **Colección de cuerpos momificados del museo J. B. Ambrosetti**. Buenos Aires.
- ELÍADE, M. 1967. **Lo Sagrado y lo Profano**. Edit. Labor, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, S. 2005. **Informe preliminar de análisis cerámico de escudillas y tazones**. Informe Interno, Proyecto Chachapuma.
- GIESSO, M. 2003. "Stone Tool Production in the Tiwanaku Heartland". En: **Tiwanaku and its Hinterland 2: Urban and Rural Archaeology**. Editado por Alan Kolata. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- GOLDSTEIN, P. 2005. **Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire**. Florida University Press. Gainesville.
- JANUSEK, J. 2003. "Vessels, Time, and Society: Toward a ceramic chronology in the Tiwanaku heartland". En: **Tiwanaku and its Hinterland 2: Urban and Rural Archaeology**. Editado por Alan Kolata. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- _____. 2005. **Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku cities through Time**. Routledge. New York.
- JANUSEK, J.; D. BLOM. 2006. "Identifying Tiwanaku Urban Populations". En: **Urbanism in the Pre-industrial World**. Editado por Glenn Storey. University of Alabama Press. Tuscaloosa.
- KAULICKE, P. 2001. **Memoria y Muerte en el Perú Antiguo**. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial 2000. Lima.
- KORPISAARI, A.; J. SAGÁRNAGA. 2007. "Investigaciones arqueológicas en la isla Pariti, Bolivia: Temporadas de campo 2004, 2005 y 2006". En: **Chachapuma 1**. Editado por Jédu Sagárnaga. CIMA. La Paz.
- PATIÑO, T.; J. VILLANUEVA. 2006. "Excavación y análisis del material Arqueológico del Pozo 7, isla Pariti". Ponencia, **I Reunión Anual SALP**. La Paz.
- RIVERA, C. 2003. "Ch'iji Jawira: A case of Ceramic Specialization". En: **Tiwanaku and its Hinterland 2: Urban and Rural Archaeology**. Editado por Alan Kolata. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- SAGÁRNAGA, J. 2007a. "Máscaras y Culto en Tiwanaku". En: **Chachapuma 1**. Editado por Jédu Sagárnaga. CIMA. La Paz.
- _____. 2007b. "Cerámica vidriada en Pariti". En: **Chachapuma 1**. Editado por Jédu Sagárnaga. CIMA. La Paz.
- SEDDON, M. 1998. **Ritual, Power, and the development of a complex society: The island of the Sun and the Tiwanaku State**. Tesis Doctoral. University of Chicago.
- SILVERMAN, H. 1993. **Cahuachi in the Ancient Nasca World**. University of Iowa Press. Iowa.

VILLANUEVA, J. 2007. “*Las escudillas del rasgo 1 en la isla de Pariti: interpretación y consideraciones desde un enfoque iconográfico*”. En: **Chachapuma**, 1. Editado por Jédu Sagárnaga. CIMA, La Paz.

VRANICH, A. 2001. “*La Pirámide de Akapana: reconsiderando el centro monumental de Tiwanaku*”. En: **Boletín de Arqueología PUCP** (5). Lima

WILLIAMS, R.; J. ISLA; D. NASH. “*Cerro Baúl: un enclave Wari en relación con Tiwanaku*”. En: **Boletín de Arqueología PUCP** (5). Lima.

Modelos explicativos del pasado frente al discurso de los guías de turismo (El caso de Tiwanaku)

F. Ricardo Vasquez Rivera¹

Resumen

En Tiwanaku, uno de los sitios más importantes de Bolivia se está produciendo un tipo particular de discurso: mientras los arqueólogos, a partir de un estudio sistemático que empieza después de la Revolución del 52, han presentado una serie de modelos explicativos del desarrollo de la organización política y económica de Tiwanaku, estos han tenido poca o ninguna repercusión para otros actores sociales (por ejemplo los guías de turismo) aislados por parte de la arqueología; por otra parte el Estado se sirve de las investigaciones arqueológicas para crear una imagen homogénea de la identidad nacional.

La pobre comunicación entre los arqueólogos y otros actores sociales hace que los resultados de las mismas no tengan relevancia. Esto nos da ha entender que las publicaciones arqueológicas están orientadas para satisfacer solo las necesidades académicas, no está al alcance de la comunidad ya sea por la dificultad en el acceso o por el uso de lenguaje especializado no comprensible para el público en general, incluidos los guías de turismo.

Introducción

De acuerdo a diferentes autores que coinciden en señalar a la década de 1960 como el momento en que surge la Nueva Arqueología, con su principal impulsor Lewis Binford, basado en el desarrollo teórico de la antropología “neoevolucionista” de 1930 y 1950, posteriormente crece un pesimismo con esta forma de hacer arqueología. Es así que el post procesualismo surge como una alternativa argumentando que no había generalidades universales, leyes y verdades absolutas de la conducta humana a ser encontrada por los arqueólogos. De manera que éstos descartan el modelo de las ciencias naturales en la arqueología fundamentado en el enfoque positivista (Hodder: 1991a, citado en VanPool and VanPool 1999).

Uno de los puntos a destacar es que los arqueólogos post-procesuales indican que *no hay una última y correcta interpretación*. En vez, ellos argumentan que hay muchas interpretaciones co-existiendo con el registro arqueológico. De manera que se genera una expectativa de la pluralidad de la interpretación arqueológica acompañada con diferentes necesidades y deseos.

La Multivocalidad Frente a la Univocalidad

La definición de multivocalidad señala que es la inclusión de un número grande de voces en el proceso de la arqueología, ya sea en el campo, en el análisis post trabajo de campo, o a través de consultas a foráneos en varios estados de la interpretación. La multivocalidad puede servir como un medio para tomar en consideración a interpretaciones diferentes del pasado.

La multivocalidad es parte de la teoría post-procesual que involucra a un número de reacciones a la Nueva Arqueología de los años 1960 y 1970.

De acuerdo a Julian Thomas (2000:1), la Nueva Arqueología tiene características de un proyecto unitario, desde la idea de que la investigación tiene una sola verdad del pasado y es enfatizado a través de cierta ciencia y metodología (Johnson, 1999:101).

En las recientes discusiones sobre la metodología postprocesual, Hodder (1997) sugiere que este tipo de metodología puede estar basado en los siguientes cuatro temas: *reflexividad, contextualidad, interactividad y multivocalidad*.

1 ricardinskiy@gmail.com. Universidad Mayor de San Andrés

Evidentemente, esto requiere de un compromiso de reevaluación de la teoría y la metodología.

Se han efectuado una serie de intentos en varios proyectos arqueológicos para mejorar la multivocalidad en diferentes niveles del proyecto. Por ejemplo en la construcción del paisaje de múltiples grupos (Bartu en Hodder: 2000).

En este artículo, el concepto de multivocalidad estará direccionado hacia una meta-narrativa compuesta de dos partes, es decir, se dilucidará dos tipos de información sobre Tiwanaku: la perspectiva de los guías de turismo y la arqueológica. El primero provee una información histórica y probablemente desde perspectiva de ficción, el cual crea una meta-narrativa en torno al sitio. La segunda es la arqueológica desde un punto de vista científico, academico, con evidencias físicas del material arqueológico.

El aislamiento de la Arqueología a Otras Voces

La arqueología siempre ha estado aislada de los problemas sociales, un claro ejemplo es la arqueología Boliviana, intimamente ligada al desarrollo del nacionalismo y a una historia de colonialismo (Kojan y Angelo, 2005); realiza un único discurso político sobre el pasado nacional a partir de los trabajos de Ponce (1978). Otro ejemplo: los Estados Nacionales de América Latina se valieron del pasado que rescataba la arqueología para la construcción de un “único discurso” cuyo principal objetivo fue enmascarar la diversidad y crear una imagen homogénea de la identidad nacional (Politis 1994; Gnecco 2004).

El mismo Gnecco (2004) indica que el discurso arqueológico emerge a la superficie de un discurso pre-existente sobre la identidad, construido no solo desde la conquista sino desde mucho antes.

De la misma forma en que la arqueología de los países latino americanos realiza una interpretación arqueológica, influida por el Estado para beneficiar al discurso político, se debería incluir a otros actores sociales, en este caso los guías de turismo. El objetivo de la investigación arqueológica debe lograr conciliar la investigación escuchando la opinión de otros actores para lograr un dialogo reciproco que permita un mutuo acuerdo.

Tal como sostiene Valdez (2004: 135), la pobre comunicación entre los arqueólogos y las comunidades donde desarrollan sus investigaciones hace que los resultados de las mismas no tengan relevancia para otros actores. Más abajo verán cómo es que los guías de turismo en Tiwanaku utilizan fuentes bibliograficas que no necesariamente son de autores con formación académica en arqueología; en el mejor de los casos utilizan fuentes como Posnansky, Bennett o el mismo Ponce. Esto nos da ha entender que las publicaciones arqueológicas están orientadas para satisfacer solo las necesidades académicas y no están al alcance de las comunidades en general, ya sea por la dificultad en el acceso o por el uso de un lenguaje especializado no comprensible para el público en general, incluidos los guías de turismo, los indígenas, etc. Pese a que en los últimos años los arqueólogos han tenido las mejores intensiones en mantener contactos para un beneficio mutuo, estos todavía tienen mucho por recorrer hacia este objetivo. Un ejemplo, de muchos que se podría mencionar, es que en los proyectos se agradece a los comunarios con nombre y apellido, del que nunca llegan a enterarse, esta es una muestra de esas falencias.

Bajo esta óptica, la arqueología debe ser receptiva a otras voces y discursos, y abierta a difundir su conocimiento a la sociedad en general, no solo para la comunidad científica donde lo académico cobre mayor peso que lo ideológico sin asumir una postura crítica que cuestione problemas sociales (Angelo, 2005).

Debe vincular a “otras voces”, que permita conocer el pasado para re-pensar críticamente el presente y lograr su transformación. ¿Quiénes son “las otras voces”?, los indígenas, los interesados en turismo, etc.

Otro problema es que en Bolivia, los monumentos y objetos arqueológicos son propiedad del Estado que se halla obligado a velar por su conservación (Ponce 115), bajo esta apropiación, la Unidad Nacional de Arqueología dependiente del Estado, centraliza la arqueología administrativamente desde La Paz, así los trabajos arqueológicos en el área nuclear de Tiwanaku (Ponce 1981, 1994; Kolata 1985, 2003a, 2003b) presentan un vínculo muy estrecho con el discurso nacionalista posterior a la Revolución presenten de 1952.

Un quiebre a esta tranquilidad “Utópica”²

La socióloga Silvia Rivera (1980), critica a la arqueología realizada por el Instituto Nacional de Arqueología (INAR), ya que a partir del 52 se introdujeron mecanismos más sutiles, “paternales”, para el mejor manejo del indio. El Estado Boliviano creó entonces órganos estatales, los cuales se dedicaban a “la antropología de rescate” en pro del desarrollo turístico (Rivera 1980: 218-219). La arqueología se convirtió en monumentalista, con una labor ideológica que converge en el nacionalismo integracionista y promueve una conciencia nacional considerando a Tiwanaku la “cuna” de la nacionalidad boliviana (ibid.: 220).

Ante esta situación o coyuntura histórica, y frente a la antropología y arqueología de “rescate”, Rivera indica que es necesario plantearse el “rescate” de la antropología y la arqueología de su actual orientación instrumentalista, de sus dudosas finalidades ideológicas, y de su estancamiento como disciplinas (ibid.: 224).

Nada se hizo con respecto a esta crítica excepto la creación de las Carreras de Arqueología y Antropología en la Universidad Mayor de San Andrés (Mamani 1996), con el objetivo de crear profesionales arqueólogos y antropólogos que respondieran a las demandas sociales y académicas de la época (Fernández 2003: 357).

Una segunda crítica se dió por parte de Carlos Mamani (1996), originalmente publicado en español en 1986, quien señala que el estudio sistemático de la arqueología en Bolivia viene dándose desde el 52, con el triunfo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) el cual en la persona de uno de sus militantes jóvenes tomo seriamente la tarea de la investigación arqueológica.

El reclamo principal fue que el Estado había manipulado a la arqueología con el objeto de introducir el discurso de la identidad nacional, en el sentido de una república boliviana dominada por blancos, para este fin Carlos Ponce Sanginés no dudó en usar el dato arqueológico (Mamani, 1996).

La arqueología en Bolivia todavía es una práctica burguesa que sigue, mayoritariamente, el discurso hegemónico

Modelos de Interpretación de la Organización Social y Económica de Tiwanaku

Son varios los autores que hacen referencia a los modelos planteados sobre la organización política y económica del área nuclear de Tiwanaku (Albarracín-Jordan 1991, 1992; Albarracín-Jordan y Mathew 1990; Browman 1978, 1980, 1985; Kolata 1986, 1991, 1993; Lynch 1983; Nuñez y Dillehay 1979; Ponce 1972, 1975a), estos se han planteado a partir de las posiciones teóricas del investigador; así, tal como indica Ponce, la arqueología se define como la rama de la ciencia que formula modelos explicativos del desarrollo en el pasado. Pero en los últimos años se han generado y discutido diversos planteamientos teóricos sobre la construcción del pasado e historia indígena (Ayala 2005).

2 Extraído del trabajo de José Murillo presentado en la materia de Seminario de Teoría Andina de la Carrera de Arqueología, UMSA, La Paz.

A continuación les presentamos los diferentes modelos.

La revolución urbana: Carlos Ponce establece una secuencia de desarrollo cultural compuesta de cinco periodos, en ellos se da una cadena de transformaciones como la revolución urbana, producto de este aumenta la población considerablemente y surge la ciudad (Ponce citado en Albarracín-Jordan 1996).

El modelo Altiplano: de David Browman (1984), su esquema es adaptacionista de orden netamente económico, en el que las redes de cambio habrían resuelto las dificultades de una estrategia basada en el control de un máximo de pisos ecológicos (Murra 1972, 1975). Tiwanaku sería un centro de intercambio, posteriormente se convertiría en un centro industrial (Browman citado en Albarracín-Jordan 1996).

El Modelo de la burocracia centralizada: Alan Kolata (1985, 1986, 1987, 1991, 1993), a partir de los trabajos en los campos elevados de cultivo de Pampa Koani (testimonio de los conocimientos agrícolas del pasado, propone un modelo a partir de la producción agrícola en camellones controlado por una mano administrativa que va más allá del villorrio autónomo: autoridades centralizadas del Estado Tiwanaku. Otro punto importante, la organización social habría sido el ayllu; para Kolata el ayllu de hoy es la misma unidad social que se daba hace tres mil años (Kolata citado en Albarracín-Jordan 1996).

El modelo de la autonomía local: Clark Ericsson (1987, 1988) propone este modelo a partir de los trabajos del área de Huatta (Puno) y en Pampa Koani. Ve que los campos elevados tenían dos fases de construcción (la primera entre 600-800 a.C. y la segunda entre 1300 y 1500 d.C.). Este trabajo va en contraposición a los trabajos de Harris y Turner (1978) y Kolata ya que considera que no es necesaria una administración centralizada para la construcción de camellones y que una familia de reducido número de individuos maneja eficientemente esta tecnología con la ayuda de una chaquitacla; además los camellones habrían sido abandonados en el área de Huatta durante los periodos Tiwanaku (Ericsson, citado en Albarracín-Jordan 1996).

El Modelo segmentario: Juan Albarracín-Jordan (1996) utiliza la etnografía y la etnohistoria para indicar que en los andes persiste ciertas formas básicas de organización socio política, económica y religiosa, y ese es el ayllu.

Este ayllu tiene elementos de parentesco y territorio, una estructura dividida en dos mitades, con jerarquía inclusiva, donde cada nivel tiene un tipo de autoridad con relaciones recíprocas.

Presenta una división dual URKU/ UMA, con una coordinación de tareas para la explotación de recursos naturales.

La cuestión de la autoridad está ajustada a los cambios de la naturaleza; existen ayllus que tienen una especialización textil, cerámica, etc.

Existe una Marka o pueblo centro regional donde van a convergir distintos grupos.

El excedente se entrega al orden jerárquico esperando reciprocidad con la intensificación agrícola y el almacenamiento de los alimentos.

Albarracín enfatiza que su modelo es alternativo y propositivo, considera el patrón de asentamiento, da mucha importancia a los segmentos sociales, propone que a nivel local se toman decisiones, y en el aspecto social nos muestra una integración (Albarracín-Jordan 1996).

Los guías de turismo y su discurso sobre Tiwanaku

Ahora examinaremos el caso de los guías de turismo que realizan diferentes interpretaciones sobre Tiwanaku de acuerdo a las referencias bibliográficas e intereses económicos, políticos, ideológicos, etc. De manera que estos, al igual que los comunarios, presentan a los turistas otra percepción sobre la formación económica y social de Tiwanaku.

Consideramos que estos puntos de vista nos podrían ayudar a realizar interpretaciones sobre Tiwanaku.

El discurso de los guías (de turismo) locales³

En el discurso de los guías de turismo locales se advierte un valor identitario que reclama su derecho a la memoria y la re-construcción de la historia, reivindican el conocimiento del pasado generado por la arqueología como constitutivo de su propia identidad. Se consideran descendientes de aquellos que construyeron los monumentos y todo lo referente al material arqueológico.

El discurso se basa en los artículos de Arthur Posnansky (1911, 1928, 1942, 1945), que señalan la idea de que Tiwanaku era la cuna del hombre americano. Exponen la secuencia cronológica planteada por Bennett y reformulada por Ponce con sus cinco periodos y tres fases (1580 a.C. al 1200 d. C.). Se da énfasis en el surgimiento de la ciudad y su cadena de transformaciones. El apogeo de las dos últimas fases, Urbano e Imperial, en el que se embellece la ciudad, genera además grandes construcciones monumentales.

El discurso de los guías (de turismo) ciudadanos⁴

Los guías de turismo provenientes de la ciudad realizan sus discursos a partir de un enfoque occidental, siempre tratan de hacer analogías con culturas occidentales un ejemplo es el llamado calendario de los tiwanacotas en la Puerta del Sol; también se menciona la idea de que Tiwanaku sea “la cuna del hombre americano”. La secuencia de desarrollo cultural de Ponce, la cual está compuesta por cinco periodos, es ampliamente mencionado. Expresan una evolución unilineal, en el que el pasado más remoto (aldeano) siempre se muestra con mayor grado de inferioridad, con una cerámica tosca, monocroma y de tamaño pequeño.

Manifiestan que Tiwanaku tiene una mejor técnica en la construcción de líticos sobre todo en los dos últimos periodos, a diferencia de Wankarani que la muestran como una sociedad anterior y por ende más atrasada que Tiwanaku.

Finalmente se indica que las deformaciones craneanas se realizaban para tener más neuronas.

Conclusión

Este artículo se presenta como un avance preliminar que todavía tiene pasos que avanzar, y los datos obtenidos a partir de una etnografía en los museos Lítico y Cerámica de Tiwanaku durante esta mitad de año, todavía no han sido analizados sistemáticamente.

Pese a ser preliminar, el objetivo de este ensayo es ver cómo a partir de multitud de voces e intereses distintos, se puede incorporar la multivocalidad en proyectos arqueológicos. A partir de esto, los arqueólogos tendríamos una amplia visión del sitio mismo, entendiendo que *no hay una última y correcta interpretación*.

Una de las críticas de la multivocalidad y el alcance del post-procesualismo es que no hay una verdad pasada definitiva, por tanto se debería escuchar todas las voces, esto ayudaría a realizar múltiples interpretaciones.

Los mismos arqueólogos, al presentar diferentes modelos, tienen diferentes resultados con respecto al pasado de los Tiwanakotas. Es interesante el testimonio de uno de los guías: “ni los arqueólogos se ponen de acuerdo sobre la verdadera historia de Tiwanaku”.

La existencia de esta amplia cadena de grupos con diferentes intereses y agendas, relacionados al sitio en varias formas, posee un desafío mayor ya sea para la teoría o práctica arqueológica. No considero que una de las soluciones sea ignorar a la gente que siempre ha sido parte del mismo sitio arqueológico, de su interpretación y forma de relacionar al sitio.

En definitiva, la multivocalidad es una buena forma de inclusión en la interpretación del pasado de un sitio como Tiwanaku, y podría ser un buen método para reflexionar.

3 Me refiero a los Tiwanaqueños de origen

4 Me refiero a los guías de la ciudad de La Paz y otros

La Arqueología Boliviana siempre ha sido manejada por intereses diferentes, ya sea políticos, económicos, ideológicos, etc. Probablemente el objetivo de la multivocalidad no es para que la arqueología sea objetiva, sino para realizar múltiples interpretaciones acerca del pasado de Tiwanaku y no como se trata de mostrar: que sólo hay una verdad de lo que fue el pasado; y que sólo los arqueólogos “paternalistas” pueden realizar interpretaciones del pasado porque tienen el “Dato”.

Bibliografía

ALBARRACIN-JORDAN, Juan. 1991. *Tiwanaku settlement network and agricultural organization in the lower Tiwanaku valley*. Ponencia presentada en el 47 Congreso Internacional de Americanistas, New Orleans.

_____. 1992. *Prehispanic and Early Colonial settlement patterns in the lower Tiwanaku valley, Bolivia*. **Disertation doctoral** (Ph. D.). Southern Methodist University, University Microfilms International, Dallas.

_____. **Tiwanaku: arqueología regional y dinámica segmentaria**. Editorial Plural, La Paz.

ALBARRACIN-JORDAN, Juan y James E. MATHEW. 1990. **Asentamiento prehispánico del valle de Tiwanaku**, vol. 1. Producciones CIMA, La Paz.

ANGELO, D. 2005. *La Arqueología Boliviana: Reflexiones sobre la Disciplina a Inicios del Siglo XXI*. En: **Arqueología Suramericana** 1(2): 185-211.

AYALA R. Patricia. 2005. *Pueblo Originarios y Arqueología: discursos entorno al patrimonio arqueológico en San Pedro de Atacama* (segunda Región de Chile). En: **Textos Antropológicos** Vol. 15 (2). Carreras de Antropología y Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

AYFER BARTUS. 2000. *Donde es Catalhöyük? Múltiples sitios y la construcción de un sitio arqueológico*. En: **Towards reflexivemethod in archaeology: the example at catalhöyük**. Ian Hodder (ed.). Mc Donald Institute for Archeological Research, Cambridge.

BROWMAN, David L. 1978. *Towards the development of the Tiahuanaco (Tiwanaku) state*. En: **Advance in Andean Archaeology**. Editado por D.L. Browman. The Hague Mouton.

_____. 1980. *Tiwanaku Expansion and altiplano economic patterns*. En: **Estudios Arqueológicos** 5:107-120.

_____. 1984. *Tiwanaku: development of interzonal trade and economic expansion in the altiplano*. En: **Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes**. Editado por D.L. Browman, Richard L. Burger, y Mario A. Rivera. British Archaeological Reports International Series 194.

_____. 1985. *cultural primacy of Tiwanaku in the development of later Peruvians states*. En: **Dialogo Andino** 4: 59-71- Universidad de Tarapaca, Chile.

CHILDE, Gordon V. 1934. **New Light on the Most Ancient East: The Oriental prelude to European Prehistory**. Kegan Paul, Londres.

ERICSSON, Clark L. 1987. *The Dating of Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin, Peru*. En: **Pre-Hispanic Agricultural Field in the Andes Region. Part II**. Editado por William Denevan, Kent Mathewson y Gregory Knapp. BAR International Series 359 (II).

_____. 1988. **An Archaeological Investigation of Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru**. Disertacion Doctoral (Ph. D.), University of Illinois at Urban Champaign. University Microfilms, Ann Arbor.

FERNÁNDEZ, M. 2003. *Comunidades locales y la enseñanza de la arqueología; una experiencia en Bolivia*. En: **Chungara** Vol. 35 (2), pp. 355-357.

GNECCO, C. 2004. *La indigenización de las arqueologías nacionales*. En: **Teoría Arqueológica en América del Sur**. G. Politis y R. Peretti (eds.). Serie Teórica N° 3. INCUAPA. UNICEN.

HODDER, Ian. 1992. **Theory and Practice in Archaeology**, Routledge, London.

_____. 1997. *"Always momentary, fluid and flexible": towards a reflexive excavation methodology*. En: **Antiquity** 71, 691-700.

_____. 1999. **The Archaeological Process. An Introduction**. Blackwell, Cambridge.

_____. 2000. *Introduction*. En: **Towards reflexive method in archaeology: the example at Çatalhöyük**. Ian Hodder. (Ed.). McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge.

HODDER, Ian and M. SHANKS. 1995. *Processual, postprocessual and interpretative archaeologies*. En: **Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past**. Ian Hodder et. al.. Routledge, London and New York.

JOHNSON, Matthew. 1999. **Archaeological Theory. An Introduction**. Blackwell, Cambridge.

KOJAN, D. & D. Angelo. 2005. *Dominant Narratives, Social Violence and the Practice of Bolivian Archaeology*. En: **Journal of Social Archaeology** 5(3): 383-408.

KOLATA, Alan L. 1985. *El papel de la agricultura intensiva en la economía política del Estado de Tiwanaku*. En: **Diálogo Andino** 4: 11-38.

_____. 1986. *The agriculture foundations of the Tiwanaku state: a view from the heartland*. En: **American Antiquity** 51 (4): 748-752.

_____. 1987. *Economic, Ideology, and Imperialism in the south Central Andes*. Ponencia presentada en el School of American Research Advanced Seminar: **Idiology and cultural evolution of Pre- columbian Civilization**.

_____. 1991. *The technology and organization of agricultural production in the Tiwanaku state*. En: **Latin American Antiquity** 2 (2): 99-125.

_____. 1993. **The Tiwanaku: Portrait of an Andean civilization**. Blackwel, Cambridge

MAMANI, C. Carlos. 1996. *History and Prehistory in Bolivia: What about de Indians?*. Traducido por Olivia Harris. En: **contemporary Archaeology in Theory. A Reader**. Edited by Robert W. Preuceland and Ian Hodder. Blackwell publishers, Cambridge.

POLITIS, G. 1994. *The socio-politics of the development of archaeology in hispanic South America*. En: **World perspectives on European archaeological theory**. P. Ucko (ed.). Routledge. Londres.

PONCE SANJINES, Carlos. 1972. **Tiwanaku: Espacio, Tiempo y Cultura. Ensayo de síntesis Arqueológica**. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.

_____. 1975. **La cultura Nativa en Bolivia, su enfoque y sus rasgos principales**. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz - Bolivia.

_____. 1978. **Apuntes Sobre el Desarrollo de la Arqueología**. Instituto Nacional de Arqueología, La Paz-Bolivia.

RIVERA, C. Silvia. 1980. **La Antropología y Arqueología Boliviana: Límites y Perspectivas**. En: *América Indígena* XI (2). México.

THOMAS, Julian. 2000. *Introduction. The Polarities of Post-Processual Archaeology*. En: **Interpretive Archaeology. A Reader**, Julian Thomas (Ed.). Leicester University Press.

VALDEZ, L. 2004. *La "filosofía" de la arqueología en América Latina*. En: **Teoría Arqueológica en América del Sur**. G. Politis y R. Peretti (eds.). Serie Teórica N° 3. INCUAPA. UNICEN.

VANPOOL, Christine S. and Todd L. VANPOOL. 1999. *The Scientific Nature of Postprecesualism*. En: **American Antiquity**.



Elementos rituales en Huari y Tiwanaku: los vasos-pie y su relación con el corte de pies en ritos

David Trigo Rodríguez¹ - Roberto Hidalgo Rocabado²

Resumen

Durante el Horizonte Medio surgen ciertos elementos rituales, los vasos-pie, que son incluidos en el repertorio de diferentes culturas de este horizonte como Huari, Condorhuasi y Tiwanaku; a través de este último, a modo de posible influencia, aparece como elemento de ofrenda funeraria en los valles de Mizque en Cochabamba. La evidencia iconográfica de Pariti señala elementos diagnósticos Huari, como las franjas de chevrones y otros elementos morfológicos, que habrían acompañado la aparición de los vasos-pie en el repertorio Tiwanaku. Los vasos-pie presentes en Pariti conforman parte de una ofrenda cerámica, noción igualmente aplicada a un conjunto de piernas humanas cercenadas y puestas también a manera de ofrenda en la base norte de Akapana; ambos eventos se enmarcan a los periodos IV y V de Tiwanaku. Acompañando este tipo de eventos rituales se halla también el corte de pies en monolitos mayores y en miniaturas de éstos, asociados a significados de inmovilidad están plasmados en relatos orales y material fotográfico de Tiwanaku; también se observa similares acciones en culturas costeras del Horizonte Medio como Moche.

El fenómeno Pariti

Parece ser que Pariti se ubica dentro del Tiwanaku tardío, ya que -basándose en la relación de formas cerámicas entre Pariti y Akapana, específicamente las escudillas- Villanueva halla elementos de ubicación cronológica aproximados. La fase D en la que aparecen dichas escudillas se halla datada cerca al 900 y 1500 d.C. y, como menciona Villanueva (Villanueva 2007:60-61) citando a los trabajos de otros investigadores (Janusek 2003:66, Couture y Sampeck 2003: 255, Manzanilla 1991:108, Alconini 1995:178, etc.), la forma de escudilla aunque baja en número es existente en Putuni (Janusek 2003: 80-83) y Akapana, interpretándolas como elementos importantes. Sin embargo, en la fase V de Tiwanaku no solo decrece en número sino que se modifica en cuanto a iconografía, abandonando los elementos zoomorfos complejos de su decoración (Janusek 2003: 66). Según afirma Villanueva (idem.) estos se irían a Pariti en un fenómeno relacionado con lo ritual y especialmente con la riqueza iconográfica.

Huari a introducido ejemplares de cerámica en forma de vasos-pie y vasos-mano que probablemente pertenezcan a los periodos Huari de la Época I (lo aducimos por la iconografía Nazca 9 pues casi ningún ejemplar consultado tiene contexto porque pertenecen a colecciones determinadas), y éstos aparecerían en Tiwanaku -por los ejemplos de Pariti- en las fases IV Tardío y V Temprano; por lo tanto Pariti sería un sitio influenciado indirectamente por Huari porque existen elementos diagnósticos Huari en ejemplares de Pariti como las características franjas de chevrones. Consecuentemente, la influencia Huari, aunque indirecta, fue bastante clara en la iconografía y alfarería de ciertos sitios del área circun-Titicaca.

Parssinen data el fenómeno Pariti al Periodo IV o Clásico (375 d.C.-725 d.C. según Ponce), siendo -según él- que el uso ceremonial de materiales de Tiwanaku IV en Pariti fue

1 Carrera de arqueología U.M.S.A., investigador adscrito a la U.N.A.R. Correo electrónico: david_falcoragrest@hotmail.com

2 Carrera de arqueología U.M.S.A., investigador adscrito a la U.N.A.R. Correo electrónico:il_gioco2@hotmail.com

hasta 1050 d.C., y que de hecho el estilo IV habría cesado por el año 750 d.C. (Parssinen 2005:20-21), lo cual contradice en parte a lo expuesto por Villanueva; lo anterior nos hace entrever concretamente que la colección cerámica de Pariti es un producto híbrido de la influencia Huari, estaría precisamente por ello muy relacionado con esta cultura por el hecho de que Huari tiene su auge especialmente en el Periodo Clásico de Tiwanaku. La naturaleza de esta influencia Huari en Pariti, específicamente con la presencia de vasos-pie, también se refleja en la influencia de Tiwanaku hacia sus colonias y/o sitios de influencia, como el ejemplo de Mizque donde se halló un ejemplar de vaso-pie de estilo Tiwanaku.

Ceramio-esculturas de Pariti presentes en otra isla

Existe un atributo en especial que ha suscitado el presente análisis, y que curiosamente siempre se encuentra relacionado con las representaciones de pies antropomorfos en Pariti, se trata de un tipo de pieza que no solo aparecería en Pariti.

A finales del año pasado, Sagarnaga declaró que existían ceramio-esculturas similares a las de Pariti en otras islas (Sagarnaga, conferencia de prensa a finales del 2007) basado en dos tipos similares de piezas que se hallan en dos diferentes islas del lago: una descrita como mujer de elite Tiwanakota (Korpisaari 2005:55; Fig.1), y un ejemplar descrito por Posnansky como proveniente de la isla de Kehuaya, catalogado por este como “Huaco retrato” por la finura de la pieza antropomorfa (Posnansky 1957: 76-77, Fig.2). Uno y otro ejemplar poseen alturas similares, el de Pariti de 16 cm y el de Kehuaya de 18 cm. En ambos casos aparecen atributos comunes: los dos son al parecer personajes femeninos, poseen similitudes estilísticas de peinado, aunque el ejemplar de Posnansky posee una especie de sombrero; el tipo de vestimenta en rangos generales también es muy similar; y el principal atributo que tienen en común y que nos interesa en suma manera es que en ambas se realza en especial el pie izquierdo, atributo que debe tener un significado en particular dentro del conjunto de ofrendas cerámicas de Pariti, así como parte de los elementos rituales de las islas del Titicaca (más adelante veremos por qué).

El caso del atributo de los chevrones Huari en ejemplares de Pariti: análisis de atributos iconográficos

El atributo de los chevrones es característico de las primeras fases de Huari y en sí de todos los periodos de esta cultura (ver Menzel 1968:47-114; Cook 1994: 111-159). Aunque no se les ha hallado cumpliendo un rol en los vasos en forma de pies antropomorfos de Pariti, sí aparecen en el mismo tipo de piezas de la cultura Huari (Fig. 3) y curiosamente aparecen nuevamente cumpliendo su viejo rol de divisores del campo de diseño en forma de franja vertical (Cook 1994:112-115) en una pieza de Pariti (clasificado como challador PRT00293, Sagarnaga 2007, Fig.4) donde aparecen separando a dos personajes antropomorfos con hachas y cabezas trofeo; se describe el intercalamiento de franjas chevron en los siguientes colores: naranja, guindo, rosa, rojo, blanco, negro y naranja (Sagarnaga 2007:22, aunque Sagarnaga le describe como una simple franja y no la relaciona como elemento diagnostico Huari). Curiosamente a parte de verse este orden en la cerámica Huari, también se los ve en los textiles Huari como en los de Chimú Cápac donde la franja de chevrones divide verticalmente a dos personajes de perfil, que también se observa en Pariti (Oakland y Fernández 2001: 133. Fig20, código 7165).

La presente investigación parte del análisis de atributos, como las franjas de chevrones, que se constituyen en indicadores de influencia Huari y que aparecen en ejemplares, de la isla de Pariti, entendiendo, por su presencia en un reducido número de ejemplares que probablemente este conjunto de ofrendas sea pluricultural en el Horizonte Medio, aunque faltaría contemplar un mayor número de muestras de la isla para comprobar el grado de

presencia de este tipo de atributos. Se pretende establecer la relación de elementos iconográficos Huari-Pariti, dado el hecho de que este atributo en especial aparece en los vasos con forma de pies antropomorfos en Huari, y también en algunas piezas de Pariti. Creemos que los vasos-pie, si provinieron de la cultura Huari, no vinieron solos, sino junto con una gama de elementos de dicha cultura.

Los hallazgos en Moraduchayoq en Perú (Cook 1994:95-109) nos muestran un gran repertorio de piezas clásicas de Huari que poseen franjas de chevrones, cumpliendo para el caso dos tipos de funciones de acuerdo a su ubicación en el campo de diseño: tanto en los vasos en forma de lira, como en tasas y vasos mas pequeños, la franja de chevrones se ubica ya de manera vertical, para dividir el campo de diseño, o, adornando los bordes superiores de los vasos (como se ve precisamente en los vasos de forma de pie Huari) tal como refiere Cook (1994:112-115), y en algunos casos en los cuellos de botellas y vasijas como en las tinajas grandes de Robles Moqo del Horizonte Medio 1 B. Este atributo es característico de las Épocas 1B y 2A (Menzel 1964 en Cook 1994:112-113), la primera del 600 al 680 d.C. bastante relacionada con el Nazca 9 de Ayacucho e Ica; la transición de la Época 1B a la 2A es paralela a la época V de Tiwanaku definida por Ponce.

En las muestras recogidas en Moraduchayoq (Cook1994) se contempla su relación puntual para ciertos tipos de piezas. El área de ofrendas nos ofrece los característicos vasos en forma de lira (Lumbreras 1960:158-160 y Cook 1994) con características del estilo Chakipampa B decorativa y Conchopata, relacionados con la Época 1B; se usa como diagnóstico precisamente este atributo que aparece cumpliendo su función divisora. Se sabe que también tienen franjas internas de chevrones en púrpura, pero exteriormente presentan una característica secuencia de alternación de colores: dos chevrones rojos o naranjas seguidos de un color que alterne, generalmente blanco. Este tipo de secuencia de alternancia decorativa parece quedar en la Época 1, pues en la Época 2 se le reemplaza por una alternancia de colores más diversos en la secuencia de chevrones (Cook 1994: 115); por ejemplo en la Época 2 aumenta los colores en: blanco, naranja claro, gris, púrpura y marrón rojizo. Las tasas o vasos pequeños también reportan los chevrones como divisores y como decoración a manera de franja en los bordes; los kerus de los recintos D-G descritos por Cook muestran una secuencia de alternancia de colores en los chevrones muy propia: marrón rojizo, morado, blanco, característica de la Época 1. Algo más común todavía de Chakipampa y Conchopata son sus vasijas en forma de efigie, o cantaros con cuello modelado, en la muestra de Moraduchayoq aparecen en sentido vertical, pero en Conchopata la franja de chevrones aparece en los gorros de las efigies, mejor llamadas bandas cefálicas; el Chakipampa B menos decorado es al que se le atribuye los ejemplares de Moraduchayoq, y este estilo se sitúa en las épocas 1B y 2A relacionados con Nazca 9 según afirmaciones de Menzel(1968); el cántaro cara-gollete aparecería en el estilo Pachacamac en la Época 2 A, cuando las vasijas son estilísticamente similares a Viñaque y Atarco.

En Aqo Wayqo Perú (Ochatoma 1988:52-76), se hallaron ejemplos de piezas Huari con decoración de chevrones y demás; es importante mencionar dicha relación de sitio pues, aunque se trata de un asentamiento agricultor y no así uno central y especializado como la capital Huari, se puede observar la cerámica bien elaborada en contextos funerarios. Aunque las definiciones son mas estilísticas y formales que cronológicas, las descripciones pueden sernos útiles. Tenemos al tipo Viñaque (este estilo pertenecería a la llamada Época 2 que va desde el 650 al 775 d.C.) que presenta la función de los chevrones como división de diseño en franja vertical, con secuencia de intercalamiento de colores rojo, blanco y gris (Ochatoma 1988:72-73); también está presente la función decorativa de borde en algunos fragmentos, los chevrones en estos casos poseen un intercalamiento de rojo, naranja y blanco. Además se menciona el tipo Atarco que, aunque muy reducido en numero de muestras,

posee el clásico diseño de la deidad de los báculos sintetizada en una cabeza radiada y con colmillos. Los chevrones aparecen constantemente en todas las épocas de Huari, es un atributo característico de esta cultura. Sin embargo una pregunta central surge: ¿Por qué si esta característica clásica aparece en las representaciones de vasos en forma de pies y manos antropomorfos Huari, deja de aparecer en sus análogos de Pariti pese a hallarse extrañamente en algunos de sus ejemplares, y cumpliendo las funciones de estilo Huari designadas para la iconografía de esta cultura y sus influencias? No existe una sola respuesta. El caso de Pariti como hibridación Huari-Tiwanaku, tiene particularidades como la sustitución de la franja de chevrones en los vasos-pie de Pariti por cráneos, y esto responde a una adopción de Tiwanaku bajo patrones iconográficos muy propios como veremos adelante.

La continuidad del elemento chevron y su variabilidad sólo nos permiten tener conocimiento de las características iconográficas Huari y una noción de su cronología. Pero, ¿los chevrones poseen un mismo patrón de influencia e hibridación estilística que nos sirva de parámetro de estudio?. La respuesta es si y el ejemplo más adecuado se halla en la costa norte de Perú; Castillo (2001:143-176) señala cómo Huari influye al asentamiento Moche de San José de Moro en el Mochica Tardío durante el Horizonte Medio 1 y durante la Transición u Horizonte Medio 2. Durante el Mochica Tardío A, donde la influencia Huari se observa en materiales de contextos funerarios, aparece el estilo Chakipampa, también con vestigios de un estilo Mochica policromo e hibridado con Huari, que muestran botellas con decoración compleja; el Mochica Tardío B se caracteriza tanto por una mayor aceptación del material importado Huari, como de la elaboración en los estilos locales con características Huari de la decoración Chakipampa, los cantaros y botellas presentan pues decoración de chevrones a manera de franjas en los bordes de las jarras y en los cuellos de las botellas en forma de gota que en si son una forma Huari. Durante estas fases y la fase Mochica Tardío C, hallamos que el material Huari se encuentra en tumbas, y que se usan junto con los chevrones motivos característicos como rombos y serpientes (Castillo 2001). Sin embargo, una característica de la adopción estilística Huari en el Mochica Tardío B, concretamente en el caso de los chevrones, es que estos son mayormente de tipo bicromo que policromo; lo cual se interpreta como una forma de adopción del propio repertorio Moche (como indica Castillo). Todo ello nos ayuda a entender cual es el rol y el cambio dentro de la estilística de influencia Huari dentro de repertorios de otras culturas del Horizonte Medio.

Los vasos-pie y sus connotaciones

En Pariti se han hallado cuatro ejemplos de vasos con forma de pies antropomorfos (Korpisaari y Sagarnaga 2005: 47; se refieren en principio a tres, confusión generada quizás por el hecho de que existen dos ejemplares negros de este tipo de piezas, -Sagarnaga com. pers. 2008-, o porque en el momento de las primeras publicaciones algunas piezas aun seguían siendo armadas), y resultó inevitable relacionar estos ejemplares con sus análogos de la cultura Huari del Perú (como lo mencionan Parssinen, Korpisaari y Sagarnaga 2005:47).

Una de las primeras conclusiones de Korpisaari y Sagarnaga fue, que los vasos-pie de Pariti involucraban este tipo de ejemplares para Tiwanaku a través de la evidencia de estos en Pariti, siendo ya característicos de Huari (Korpisaari y Sagarnaga 2005); sin embargo lo que apreciamos en Pariti son elementos Huari que vendrían junto con los vasos-pie y son interpretables desde ya como un tipo de hibridación estilística entre ambas culturas. De ser cierta esta hipótesis, los vasos-pie de Pariti son híbridos entre Tiwanaku y Huari, y posiblemente el nexo de introducción de este tipo de piezas a la cultura Tiwanaku que más tarde las repetirá al sur en Mizque (Fig. 5).

La franja de chevrones Huari que aparece en los vasos-pie de esta cultura (Fig. 3), no aparece sin embargo en los bordes de los vasos-pie de Pariti.

La aparición o no aparición de este atributo, seguida de su sustitución iconográfica, tiene implicancias de marcada importancia dentro de esta hibridación estilística, y de hecho tiene un marcado valor dentro de los sistemas iconográficos propios del Tiwanaku IV.

En los vasos-pie de Pariti se han sustituido las franjas de chevrones ubicadas en los bordes por franjas de cráneos (Figs. 6, 7 y 8). Esta decoración se relaciona con ciertos parámetros iconográficos de las representaciones tiwanaku como, por ejemplo, ciertas representaciones antropomorfas como los monolitos poseen adornos en las tobilleras que constan de representaciones de cabezas y/o caras antropomorfas y zoomorfas (Figs. 9, 10a y 10b); es decir, tienen decoración de cabezas y temas relacionados con cabezas cerca de sus pies. Desde luego que en los monolitos esta decoración de caras o cabezas antropomorfas aparece en las tobilleras, en cambio las representaciones de tobilleras en los vasos-pie son de unas líneas en relieve a manera de simples cintas; sin embargo, la decoración de cráneos que se hallaría sobre el tobillo de los vasos-pie, es un indicador de este parámetro iconográfico relacionado con la decoración de los pies en ciertas representaciones.

En Pariti hallamos que la mayoría de piezas cerámicas poseen una igual a si misma, es decir que generalmente de cada pieza existen dos iguales (Sagarnaga y Korpisaari en Sagarnaga 2007: 16-29), como una expresión de la famosa dualidad andina. Pero ¿Por qué hay mayormente vasos con formas de pies izquierdos y no derechos?. En Pariti existen 4 en total, tres izquierdos (uno negro, un rojo y uno con una sandalia pintada), y un negro pero derecho; solamente en el caso de los vasos-pie negros parece existir una simetría morfológica: uno es izquierdo y el otro derecho aunque es poco claro dado el estilo concreto de estos vasos-pie negros, relación explicada porque ambos son totalmente homogéneos en atributos, cuestión que no sucede con los otros dos vasos pie existentes en Pariti que no tienen pares con homogeneidad de atributos; quizás esto se pueda interpretar como una preferencia a crear vasos-pie de pies antropomorfos izquierdos. ¿Y por que esta peculiaridad se observa también en los vasos en forma de pies antropomorfos de Huari? cuestión que llama la atención. Sin embargo esta peculiaridad en un evento de tales características, por lo menos en lo que respecta a Pariti, es intencional. Vemos por ejemplo en las cerámicas antropomorfas de Pariti y Kehuaya (Figs. 1 y 2), personajes femeninos de cierto tipo (que vimos al analizar la relación de ofrendas de Pariti con otras islas), que muestran su pie izquierdo en ambos casos como un indicador tentativo de algún significado, quizás ritual, difundido entre las islas del Titicaca. Pero si tenemos que entender este tipo de manifestación ritual, y sobre todo vincularla a Tiwanaku en los periodos Clásico y Posclásico, debemos observar la escultura lítica de estos en la misma urbe de Tiwanaku.

Los monolitos Ponce, Bennett y Fraile (Figs. 11 y 12), presentan una peculiaridad en sus manos: la mano derecha esta doblada de una manera imposible mostrando su palma de manera imprecisa y los dedos doblados hacia afuera, lo cual si no entendemos mal parecería más otra mano izquierda que una derecha, de ser cierto, ambas serian izquierdas; tal vez esté enlazado a la interpretación conocida de que los monolitos sujetan kerus rituales, y que estos se asocian en este caso con las manos. Todo se relacionaría con el hecho de que en Pariti los vasos pie son izquierdos y, aunque no tienen forma de manos, se relacionan con estas en su función de vasos rituales, siendo entonces que es el significado el que cambia al ser las extremidades inferiores las representadas, pero no la función que las asocia a las manos, ¿es esta estructura la que se respeta aunque se representen pies en los vasos?. Esto tendría que ver tanto con la simetría dentro de los conjuntos de ofrendas pares en Pariti, como también en las representaciones antropomorfas en Tiwanaku que son asimétricas en algunos de sus aspectos, constituyendo un importante punto dentro de los roles y funciones rituales de elementos participantes de estos, y que representa todos estos conceptos.

Aunque los objetos que llevan en sus manos izquierdas los monolitos Ponce, Fraile y Bennett, no fueran representaciones de *kerus* o vasos ceremoniales, es muy dable aún que la asimetría estética (mano derecha doblada de manera imposible como si fuera otra mano izquierda) que poseen estos, tenga alguna relación con que ciertas representaciones como los vasos-pie, sean en su mayoría de pies izquierdos en ofrendas donde existe predominio de piezas pares.

Volviendo al tema de los vasos-pie, existen ejemplos de estos paralelos que se asocian a Tiwanaku o a Huari, como es el caso de Condorhuasi (Fig. 13) situada en Argentina alrededor del 400 a.C.-700 d.C., y paralela a las Fases III o Formativo Tardío 2 y IV Tardío de Tiwanaku (según la cronología de Janusek). Durante el Intermedio Temprano (500 a.C.-400 d.C.) San Pedro de Atacama recibe fuerte influencia, a través del comercio, de culturas del noroeste argentino como Condorhuasi (Berenguer 1985); en el Horizonte Medio se relaciona ampliamente con Tiwanaku, abandonando muchos de los atributos de las culturas del noroeste argentino en la cerámica local (Berenguer 1985: 13-18); y en sus fases finales tiene comercio con culturas del noroeste argentino, especialmente La Aguada, siendo que Tiwanaku emplea a San Pedro para comerciar con las culturas del noroeste argentino (Berenguer 1985: 20-21). Es posible que a través de estas relaciones de comercio que usa Tiwanaku para llegar al norte argentino, se encuentre el medio por el cual el vaso-pie pudo hacer su aparición en Condorhuasi, si no es que este lo tuviera antes en su repertorio.

También existe cierto tipo de relaciones estilísticas que Ryden relaciona entre la cerámica de Mizque y la de el noroeste argentino (Ryden 1956:126), lo cual induce a pensar que los valles cochabambinos también fueron un medio de relación con las culturas del noroeste argentino. En el sitio de Mizque se halló un ejemplar de vaso-pie relacionado, por el uso de decoración de tres colores (blanco, naranja y negro), con el Mojocoya tricolor; se trata de un elemento que posiblemente aparece en Mizque como consecuencia de la influencia Tiwanaku, consideramos a esta pieza como otro ejemplo indirecto de los vasos-pie para Tiwanaku. Además posee un *inchazón* intencional que refiere la estrecha relación estilística con los ejemplares alfareros de las tierras bajas, en los cuales las extremidades inferiores de las representaciones antropomorfas poseen esta misma característica.

Janusek halló vasijas domesticas del estilo Omereque, Yampara y Yura en los conjuntos residenciales de Akapana del Tiwanaku IV (Janusek 2001:256), concretamente en el sector este 2, aunque en reducido porcentaje, se trata en su mayoría de *challadores* y *kerus* de base evertida. Todo este material de los valles en Tiwanaku, estaría enmarcado en el Horizonte Medio (Janusek 2003:31), que es cuando Tiwanaku y Huari coexisten, intercambiando en sitios del área del lago Titicaca -como Pariti- elementos diversos. Como podemos observar, es momento de una interacción del centro ceremonial de Tiwanaku con los valles (reflejada en las evidencias), y en gran medida, la influencia de este con los valles parece tener su equivalente de estos con respecto a Tiwanaku (en lo que a su idiosincracia cultica atañe).

En consecuencia, la interacción de Tiwanaku con pueblos de los valles y tierras bajas se constata en las formas y elementos de otras piezas del repertorio de Pariti, y en la iconografía propia de Tiwanaku.

Bajo estas consideraciones debemos ver la posibilidad de que, en el Horizonte Medio, la existencia de los vasos-pies como elemento ritual haya sido muy difundida en las culturas que interactuaban con Tiwanaku, e incluso es más sostenible la hipótesis de que estos elementos rituales provinieran de la cultura Huari, teniendo quizás como antecedentes y orígenes a ejemplares similares en Nazca (como el vaso-mano Huari con mucha influencia iconográfica Nazca). Al ser estos difundidos en los valles y en sitios del lago como Pariti, existe la posibilidad de que hayan estos mismos ejemplares en la propia urbe de Tiwanaku; a su vez explican tentativamente su presencia en culturas como Condorhuasi que entraría en las fases del Intermedio Temprano.

Entonces, los vasos-pie constituyen un elemento ritual multicultural del Horizonte Medio, que pueden provenir de sitios de la costa así como de lugares del sur como Condorhuasi; también puede ser un elemento ritual difundido en sí mismo, que no provendría de una sola cultura sino que pertenecería a algo mucho más antiguo cuya continuidad se deba a su prestigio y su uso difundido. Existen ejemplos de vasos-pie en la cultura Chimú (Fig. 14) que no parecen tener contexto, es el mismo problema de la pieza de Condorhuasi y la de Mizque (en el caso de Mizque es mayor aún el problema, pues las características de pasta, acabado y pintura, concuerdan con más de un estilo de los valles), lo cual nos deja un poco alejados de contextos funcionales que nos indiquen si realmente este tipo de piezas pertenecían a ritos determinados. De la pieza de Mizque sabemos que posiblemente provenga de un contexto funerario (Valcanover 2007 com. pers.), pero la de Argentina muy poco o nada. En todo caso, podemos concluir de momento que este tipo de piezas posiblemente pertenezcan a contextos rituales, o minimamente a cierto tipo de ofrendas; además guardan ciertas características morfológicas que nos permitirían concluir su presencia en diversas culturas. Algunas observaciones apuntan a que en ciertos casos, como los de Pariti, los vasos-pie se remitirían a rituales de peregrinación (Arce 2007 com. pers.), lo cual parece coherente. El caso del vaso-pie Chimú sería una muestra de vaso-pie muy tardía, y que Chávez refiere que puede tomarse como un “arcaísmo” más que de un elemento continuo de por sí (Chávez 2008, com. pers.).

Ofrendas y sacrificios de piernas en la Pirámide de Akapana

Al noroeste de la base de Akapana se halló una particular alineación de restos de piernas humanas (Villamor 2005: 228-240; Figs. 15, 16 y 17). La denominada “ofrenda de pies” presenta cuatro miembros inferiores, cada uno de un individuo distinto (en total tres piernas izquierdas y una derecha). De los cuatro casos, tres presentan huellas de corte.

En términos generales Villamor explica que “...se observa un patrón respecto a la ubicación de las marcas de corte estudiadas, ya que en todos los casos en los que estas alteraciones aparecen fueron halladas en las extremidades distales y generalmente en la zona posterior tanto de las tibias como peronés, lo que nos indica que los cortes fueron realizados desde la parte posterior del cuerpo, posiblemente mientras este se hallaba de cubito ventral, aunque es más probable pensar en que se estaba tratando de separar el pie de la pierna cuando esta ya estaba separada del resto del cuerpo, ya que en ningún caso se halló evidencias de corte a la altura de las rodillas (epífisis proximal de tibia o peroné) que indicaría una clara evidencia de descuartizamiento” (Villamor 2005: 231).

Este tipo de ofrendas post mortem es común en Akapana, y entre las características generales se observa que a la mayoría de cuerpos humanos ofrendados les falta algún miembro; en muchos casos presentan cortes lo cual indicaría el carácter premeditado y ritual de dichas ofrendas. De momento aún no es clara su cronología y la seriación es muy relativa, siendo tentativamente situada en los finales de la fase IV. A rasgos generales, los contextos de este tipo de ofrendas tendrían relación con el material similar al que hallara Manzanilla en sus excavaciones; que no sean contextos funerarios o tumbas, nos remite a otro fenómeno como es el ritual. Se puede decir hipotéticamente que la pirámide y su desuso se reflejan por la no limpieza de dichas ofrendas, o simplemente indicaría la importancia del ritual, o este hecho estaría ligado a un evento de cierre de la estructura templaria (Villamor 2007 com. pers.). Según los análisis de Villamor (2006-2007 com. pers. e informe PAAK-06), se habrían usado la descomposición de los cuerpos y las uniones entre huesos para facilitar el desprendimiento y los cortes de los miembros; los informes de las excavaciones al norte de Akapana, presentadas por Manzanilla, mantienen la misma idea de desmembramiento de los cuerpos post mortem, facilitado además por la descomposición (Manzanilla y Woodard 1989: 1-32 Informe INAR; Manzanilla y Woodard 1990: 136, 147).

Existen otros ejemplos relacionados a este tipo de ofrendas en contextos funerarios de la costa, curiosamente también en estructuras piramidales y que parecen apuntar en definitiva a sacrificios humanos. En la tumba del Señor de Sipan de la Cultura Moche se halló a un individuo momificado con los pies posiblemente amputados o minimamente faltantes (Kauffman Doing 2002:138), tampoco se sabe si le quitaron los pies antes o después de su deceso (Alva 1988: 540); se le interpreta como un guerrero a manera de guardián de la tumba, que tendría el espíritu inmovilizado a causa de esta peculiaridad, y considera a esta evidencia como un hecho intencional (idem). En Tiwanaku, ciertos monolitos antropomorfos con iconografía del Periodo Clásico se han visto canteados solo de los pies, se los ha relacionado con mitos de significado análogos al otorgado por Alva al guerrero sin pies Moche, y cierta evidencia histórica respalda procesos de este tipo de mitos y ritos.

El caso de los Monolitos sin pies

Existen ejemplares de monolitos en miniatura sin pies (Figs.18 y 19), la falta de sus miembros inferiores que fueron canteados, parece responder a una norma mas ritual que tecnológica; en los monolitos grandes, el canteo de las partes de sus pies respondería usualmente a factores mas prácticos por parte del criterio de canteo: tumbar la estatua.

En el Periodo IV y en sectores de Tiwanaku como Putuni, las elites llegaron a poseer pequeñas representaciones en miniatura de los monolitos mayores (Couture 2004:132-133); estos monolitos, datados cerca al 400 d.C. -1000 d.C.; constituyen el fundamento para afirmar que existían ceremonias privadas (idem) con elementos menores que sintetizaban las ceremonias mayores. Pero ¿cómo entendemos la falta de pies en algunos de estos ejemplares?

El tamaño de este tipo de piezas responde no solo a un elemento ritual particular, también podría interpretárseles como un género de amuletos portables, lo cual implicaría movilidad.

La evidencia etnohistórica da cuenta de que incluso los ídolos o huacas eran móviles, y asumimos que por ese mismo hecho se estaría ante representaciones de dimensiones pequeñas o cuando menos medianas, que las hicieran portables con respecto a estelas grandes y más conocidas. A este respecto algunos cronistas las han descrito de la siguiente manera:

“Otras Huacas ay móviles que son las ordinarias, y las que van nombrados en cada pueblo, que se les an quitado, y quemado. De ordinario son de piedra, y las más vezes sin figura ninguna, otras tienen diversas figuras de hombres o mugeres, y a algunas destas Huacas dizen, que son hijos o mugeres de otras Huacas, otras tienen figuras de animales. Todas tiene sus particulares nombres, con que les invocan, y no ay muchacho que en sabiendo hablar no sepa el nombre de la Huaca de su Aylo; porque en cada parcialidad, o Aylo tiene su Huaca principal, y otras menos principales algunas vezes, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel Aylo. Algunas de éstas las tienen como a guardas, y abogados de sus pueblos, que sobre el nombre propio llaman Marca-apárac, o Marcachárac...” (Joseph de Arriaga 1621 Pág. 20-23).

En este párrafo Arriaga nos confirma que existían huacas móviles, las cuales serían representaciones a escala de las “normales”, conservando sus mismas características y su valor simbólico, aunque aún no revelamos por qué algunos monolitos en miniatura tienen sus pies canteados, es imprescindible definir la naturaleza de estos en general, tengan o no los pies canteados.

Se asume, por lo que veremos, que este canteo de la parte de los pies en monolitos grandes se remite a los extirpadores de idolatrías, pero también a una práctica actual, con raíces muy antiguas como la interpretación de Alva ante la falta de pies en un guerrero moche de la costa: inmovilizar a un personaje. Lo último parece tener relación con algunos mitos actuales que afirman que ciertos monolitos caminaban o caminan, y que en casos

específicos (como el monolito de Puma Punku y el Suñawa) poseen los pies canteados como una manera de “inmovilizar” a estas estelas míticas que “caminan”, de acuerdo a la mitología actual y popular de Tiwanaku.

El caso del Monolito de Puma Punku o Estela N° 4

Un caso importante, y tal vez único, es de la Estela numero 4 (nomenclatura de Ponce), que yace actualmente en el Museo Regional de Tiwanaku, pero que en tiempos pretéritos tuvo un sitio de importancia dentro del paisaje urbano de Tiwanaku.

A continuación expondremos todos los antecedentes conocidos respecto a dicha estela, esto nos dará paso a una interpretación actual sobre el mito que justifica el canteo de monolitos en ciertas partes de estos como son sus pies.

La primera descripción fidedigna que se tiene de la Estela 4 es proporcionada por Charles Wiener, también nos proporciona la primera imagen de la estela donde se la puede apreciar de una sola pieza; lo más resaltante del documento es la mención que realiza sobre su estado, ya que indica que fue él quien levantó la estela que se hallaba caída (Fig.20):

“El suelo esta cubierto ahora de piedras admirablemente talladas, que pertenecieron a monumentos que se levantaban otrora sobre este pedestal imponente. Tuve cuidado de levantar y fotografiar una gran estatua de granito, caída con la cara contra el suelo, y que me daba una idea exacta de lo que debió ser la estatua colosal cuya cabeza encontré en Collo-Collo”. (Wiener 1880:463).

Bernard Ber, en 1882, visitó las ruinas de Tiwanaku con una de las primeras cámaras fotográficas que llegaron al país, este viajero, que por desgracia dejó muy poco material escrito, logró fotografías en las que la Estela 4 aun se hallaba íntegra (Fig. 21), es importante resaltar que en la foto se aprecia unas excavaciones alrededor de la estela.

Max Uhle también registra a la Estela 4, lo importante de esta imagen es que la Estela ya presentaba el corte de los pies y presumiblemente se encontraría hacia el oeste de su probable ubicación, que vendría ser la escalinata principal de ingreso a Puma Punku (Fig. 22).

Si bien este daño no puede ser atribuido a los extirpadores de idolatrías dado el tiempo en que se la realizó, podemos creer que las técnicas empleadas por los extirpadores llegaron a fusionarse con algún tipo de ritual practicado durante la época tiwanacota.

Carlos Ponce Sanginés (1961:16-19), en sus funciones de director del CIAT, dispone el traslado de la Estela 4 a inmediaciones del Museo Regional de Tiwanaku, para lo cual realiza una documentación tanto histórica como técnica de la estela. Ponce menciona que la estela fue fotografiada entera en 1877 por Stübel, igualmente así es registrada por Wiener como apreciamos en la figura 20. Sólo para 1903 la expedición Crequi-Montfort la registra con los pies canteados cuando excava en el sitio.

Usualmente cuando se habla de destrozos en Tiwanaku siempre se asocia este hecho con los conquistadores españoles, en el caso de la Estela 4 se evidencia cierto grado de destrucción por parte de los españoles como señala Ponce en su descripción al mencionar una cruz en la cabeza del lito, y que Max Portugal (1998:217) describe y refiere nuevamente con respecto a esta:

“Escultura Antropomorfa: Mencionada por Wiener y luego por Stübel. La estela de Puma Punku es antropomorfa, la cabeza con banda cefálica, el resto borroso debido a la destrucción. Los brazos a la misma altura del pecho portan, al estilo Clásico, un qeru y otro elemento que puede ser un cetro. En la zona del abdomen lleva faja ventral, sensiblemente este ejemplar fue cogido por la furia iconoclasta, a tal extremo que destruyeron la parte inferior del cuerpo y sufrió el grabado de una cruz en el sector de su faja cefálica. El material en que fue trabajado es la andesita y sus medidas son: alto 1,71m, ancho 0,70m y espesor 0,51m.”

Esta descripción es errónea, ya que acredita la destrucción de la parte inferior de la estela a la “furia iconoclasta”, cosa que no es así. El destrozo que sufrió la Estela 4 se llevó a cabo a inicios de 1900, pero en este caso ¿estamos frente a nuevos iconoclastas?. Creemos que no, al parecer la explicación mas recurrente es asociada con la “imaginación” popular de los habitantes de Tiwanaku que llegó a generar la creencia que esta estela podía caminar, y que se dirigía rumbo a La Paz, frente al temor consecuente con este mito es probable que los habitantes de Tiwanaku hayan optado por la solución mas fácil: cortarle los pies a la estela para que de esta manera sus temores infundados cesen de manera definitiva (consideremos empero, que estos mitos son actuales, y que cuando uno cuestiona a los habitantes del actual pueblo de Tiwanaku con respecto a este detalle en ciertos ejemplares de monolitos antropomorfos, esta es la respuesta mas usual). Existen varios mitos actuales que se remiten a explicar el canteo de los pies de la Estela 4, incluyendo una sobre el canteo de los pies de la estela conocida como “Suñawa”; podríamos asumir que se basaron en las mismas creencias que llevaron al canteo de la Estela 4 a inicios de 1900 y hacia la década de 1950 cuando hallaron y cantearon a la estela Suñawa. Obviamente estos mitos son varios y de amplias variaciones, que por ser actuales serian objeto de cuestionamiento, la mayoría de los mitos se centran en un solo aspecto: el que los monolitos caminan, cobran vida e interactúan con los habitantes de Tiwanaku. Estos mitos vendrían a ser la “justificación” para cantear los pies de los monolitos.

Analizando las evidencias, vistas hasta ahora, tanto de monolitos en miniatura y de monolitos mayores que se encuentran en el centro ceremonial de Tiwanaku, podríamos definir dos géneros de canteo: 1) Relacionado con la caída y posterior desplazamiento de la estela (los del centro ceremonial, por ser de grandes dimensiones) y aceptado como un criterio práctico para tumbar estatuas mayores por parte de los canteadores; 2) El canteo de las estelas en miniatura podrían estar imbuidas en algún tipo de ceremonia o creencia, en las cuales se tuviera como fin el cortarle los pies a la estela, ya que no tiene sentido remitir este detalle a criterios de canteo netamente técnicos. Existe la hipotética explicación de que este ritual fuera llevado a cabo como representación de buen augurio y condicionante mágico para la caída de las estelas mayores; entendiendo que desconocemos el tiempo en que se cantearon los pies de los monolitos pequeños, y suponiendo que el canteo de los pies de los ejemplares mayores pudo comenzar en la época colonial y extenderse hasta la época republicana, podemos suponer que los que cantearon algunas de las estelas mayores tuvieron en algunos casos algo que ver con el canteo de las pequeñas. De hecho, se trataría de una representación de eventos cotidianos para los canteadores al nivel de las miniaturas, solo que en un sentido muy posterior a la creación de las estelas mayores y menores, y de hecho en un sentido destructivo.

Algunos monolitos muestran una falta de pies que, al igual que la miniatura de la colección Blum, concluye justo donde comenzaría la pantaleta del monolito; este es el caso de una estela mediana como la Callegari o Pigorini (Fig. 10a), quizás relacionado directamente con posibles creencias que justifican el corte de los pies de los monolitos. La decoración de la franja ornamental de la tobillera de esta estela presentan caras antropomorfas, y es precisamente allí donde se detiene el canteo de la pieza, lo cual indica un hecho curioso: el borde de los vasos-pie de Pariti tiene decoración de cabezas, y este detalle estilístico seria un parámetro de manufactura y decoración de la pieza; en el canteo de la estela Pigorini (Figs. 10a y 10b) se usa la banda decorativa de caras antropomorfas como divisor entre el área canteadada (los pies) y el resto del cuerpo del monolito, y seria un parámetro de destrucción (en la estela Pigorini no es claro si esta decoración es de la tobillera o la pantaleta).

Aunque aún son muy preliminares las primeras observaciones sobre el fenómeno de canteo de pies en los monolitos (y quizás hasta especulativas), estas constituyen de momen-

to una parte importante de una serie de posibles rituales con significación, o eventos que han adquirido significado en la oralidad actual de los aymaras de Tiwanaku. La pregunta principal vendría a ser: ¿Cuál es la relación de este fenómeno con las ofrendas de pies humanos y sobre todo con los vasos-pie?, y aunque hemos tratado de comenzar a resolverla por medio de parámetros iconográficos y de análisis de atributos, quizás la relación real aún sigue siendo muy básica e hipotética. Es posible pensar que el ritual de corte de pies se relacione con el de ofrendarlos, de lo contrario como se responde a la pregunta ¿qué se hacía con los pies cercenados de los individuos como los del guardián del señor de Sipan?, o ¿qué hacían con los cuerpos de los individuos a los que pertenecían los pies de la ofrenda del norte de Akapana?. Además ¿se relacionan las ofrendas de pies y miembros superiores en la costa con la de pies humanos del norte de Akapana en Tiwanaku?. Por lo tanto es muy dable que exista un nexo entre estos ritos, solo que apenas comenzamos a aclararlo.

La justificación iconográfica del canteo de los pies de los monolitos antropomorfos en Tiwanaku y su relación con la creación de los vasos-pie constituye así mismo el comienzo de otro concepto en la iconología de las culturas andinas: los significantes en la semiótica de los rituales y sus representaciones en las culturas andinas y costeras pueden cambiar algunos elementos reales por otros representados, sin variar empero la estructura del rito y el orden ritual de la interacción. Esto es, que (de ser las hipótesis e interpretaciones expuestas ampliadas y verificadas) una ofrenda de pies humanos puede ser representada en ejemplares cerámicos de forma de pies antropomorfos y tener la misma función de ofrenda; o el hecho de amputar pies a individuos humanos en culturas de la costa puede proseguir realizando lo mismo en ejemplares de monolitos antropomorfos (en este caso el asunto puede ser incluso mas complejo: el observar ambos hechos como significantes de significados distintos o iguales, pero en diferentes grados). Aquí surge otra pregunta ¿esto indicaría el grado de importancia entre uno y otro rito, entre el realista y el representado, esto es, entre una ofrenda de pies humanos en un sitio central como Tiwanaku y una ofrenda cerámica con representaciones de pies humanos en un sitio marginal a este aunque casi de igual importancia como es la isla Pariti en el Titicaca?. El cómo resolverla depende ahora de más ejemplos de este tipo, es decir, de mas evidencia. Es seguro que este tipo de conceptos tendrían varios ejemplos en diversas culturas andinas.

Conclusiones

Básicamente se entiende a los ejemplares de vasos-pie de Pariti como parte de la hibridación estilística entre Huari y Tiwanaku, muy probablemente se trataría de un elemento proveniente específicamente de la costa peruana. Por otro lado y como se vio, la iconografía de estos guarda estrecha relación con ciertos conceptos estilísticos tiwanakotas. Desde ya el concepto aplicado a las piezas de Pariti como parte de una “ofrenda” se aplica en sentido menos metafórico a una ofrenda de pies humanos al norte de Akapana. Finalmente, cabe resaltar que el vaso-pie es un elemento bastante difundido en el Horizonte Medio.

Bibliografía

ARRIAGA, Pablo Joseph de. 1920. *La extirpación de la idolatría en el Perú 1621*. Versión analizada y transcrita de Horacio U. Urteaga y Carlos A. Romero. Editado por Librería San Martín; Lima-Perú.

ALCONINI MUJICA S. 1995. *Rito, símbolo e historia en la Pirámide de Akapana, Tiwanaku*. Editorial Acción; La Paz-Bolivia.

ALBARRACIN JORDÁN J. 1996. *Tiwanaku: arqueología regional y dinámica segmentaria*. Plural editores/CID; La Paz-Bolivia.

- ALVA W. 1988. "Into the tomb of a moche lord". En: **National Geographic**. Vol. 174 N° 4, October 1988.
- AVALOS H. 2006. **Informe de las excavaciones en las unidades de la base norte de Akapana**. PAAK 2006. La Paz-Bolivia.
- BRANISA L. 1957. "Un nuevo estilo de cerámica precolombina de Chuquisaca: *mojocoya tricolor*". En: **Arqueología Boliviana**. C. Ponce S. (editor). Alcaldía Municipal de La Paz.
- BONAVIA D. 1991. **Perú, hombre e historia, de los orígenes al siglo quince**. Edubanco; Lima-Perú.
- BENNETT W.C. 1936. "Excavations in Bolivia". En: **American Museum of Natural History, Anthropological Papers 35** (parte 4); Nueva York.
- BERENGUER J. 2000. **Tiwanaku. señores del lago sagrado**. Museo Chileno de Arte Precolombino; Santiago de Chile.
- _____. 1985. **San Pedro de Atacama: espacio, tiempo y cultura**. Museo Chileno de Arte Precolombino; Santiago de Chile.
- CASTILLO L. J. 2001. "La presencia Huari en el sitio de San José de Moro". En: **Boletín de Arqueología PUCP N° 4 2000. Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias**. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima – Perú.
- CHÁVEZ MORH K. 1988. "Chronology table for south central andean prehistory". En: **Expedition**. Vol. 30 No 3. Universidad de Pennsylvania.
- CHÁVEZ S. 2002. "Identification of the camelid woman and feline man themes, motifs, and designs in Pucara style pottery". En: **Andean Archeology II**. William H. Isbell and Helaine Silverman editors. Kluwer Academia.
- CALLEGARI G. V. 1933. **Arte antica dell'america latina**. Estratto da "Le Vie d'Italia e del Mondo" del Touring Club Italiano, N 7 Luglio 1933.
- _____. 1999. **Exposición del gran inca eterno**. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.
- COOK A. 1994. **Wari y Tiwanaku: entre el estilo y la imagen**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Lima – Perú.
- COUTURE N. 2004. "Monumental space, courtly style, and elite life at Tiwanaku". En: **Tiwanaku Ancestors of the Incas**. Denver Art Museum.
- COUTURE N., K. SAMPECK 2003. "Putuni: A history of palace architecture at Tiwanaku". En: **Tiwanaku and its Hinterland: archeology and paleoecology of an andean civilitation: 2 urban and rural archaeology**. Edited by Alan L. Kolata. Smithsonian Institution Press; Washington D.C.
- GONZÁLES E., URRUTIA J., LEVANO J. 1997. "Ayacucho: San Juan de la frontera de Huamanga". **Colección arte y tesoros del Perú**. Banco de Crédito del Perú; Lima.
- ISELL W. H. 2001. "Rethinking the middle horizon: a case study at Conchopata, Ayacucho, Perú". En: **Boletín de Arqueología PUCP N° 4 2000. Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias**. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima – Perú.
- IBARRA GRASSO, D. E. 1952. **La arqueología boliviana**. Ciencia Nueva. Año III, Tomo I. Cochabamba-Bolivia.
- _____. 1953 "New archeological cultures from the departaments of Chuquisaca, Potosí and Tarija. Bolivia". En: **American Antiquity**. Vol. XIX: 2. Salt Lake City.
- JANUSEK, J.W. 2001. "Diversidad residencial y el surgimiento de la complejidad en Tiwanaku". En: **Boletín de Arqueología PUCP**. N 5; Lima-Peru.
- _____. 2003. "Vessels, time, and society: toward a ceramic chronology in the Tiwanaku heartland". En: **Tiwanaku and its Hinterland: Archeology and Paleoecology of an Andean Civilitation: 2 Urban and Rural Archaeology**. Edited by Alan L. Kolata. Smithsonian Institution Press; Washington D.C.

- KORPISAARIA, PARSSINEN M., Jedu SAGARNAGA. 2005. **Pariti: isla, misterio y poder. El tesoro cerámico de la cultura Tiwanaku**. Producciones CIMA, La Paz.
- KAUFFMAN, DOING F. 2002. **Historia y arte del Perú antiguo**. Editado por el Periódico La Republica; Lima.
- LUMBRERAS, L. G. 1960. **La cultura de Wari. Etnología y arqueología**. Año 1 n 1, Universidad Mayor de San Marcos.
- LAVALLEY, J. A. y LANG, W. 1991. **Arte precolombino. Escultura y diseño**. Banco de Credito del Perú; Lima-Perú.
- MENZEL D. 1964. "Estilo y tiempo en el horizonte medio". **Ñawpa Pacha**. Vol. 2. Instituto de Estudios Andinos.
- _____. 1968. "New Data on the Huari empire in the middle horizon epoch 2A". **Ñawpa Pacha**. Vol. 6. Instituto de Estudios Andinos.
- MANZANILLA, L. 1992. **Akapana una pirámide en el centro del mundo**. Ed. UNAM; Ciudad de México.
- _____. 1990. *Investigaciones en la pirámide de akapana, Tiwanaku, Bolivia*. En: **Gaceta Arqueológica Andina**. Vol. V N 20; Lima Perú.
- MANZANILLA, L., WOODARD, E. 1990. "Restos humanos asociados a la pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia)". En: **Latin American Antiquity**.
- MANZANILLA, L. y BAUDOUIN, M. R. 1989. **Primera Temporada de Excavaciones en Akapana**. Informe interno INAR SNC-1324-21.
- OAKLAND, A. y FERNÁNDEZ, A. 2001. "Huari and Tiwanaku textiles: comparisons and contexts". En: **Boletín de Arqueología PUCP N° 4: Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias**. Lima-Perú.
- OCHATOMA PARAVICINO, J. 1988. "Aqo Wayqo" poblado rural de la época Wari. CONCYTEC; Lima Perú.
- OCHATOMA PARAVICINO, J. y CABRERA, M. 2000. "Arquitectura y áreas de actividad en Conchopata" En: **Boletín de Arqueología PUCP N° 4: Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias**.
- PEREIRA HERRERA, D. y BROCKINGTON, D. 2005. "Mojocoya y Grey Ware: interacción especial e intercambios entre la amazonia, chaco y andes". En: **Cuaderno de investigación N 10 Serie Arqueología**; Cochabamba-Bolivia.
- PONCE SANGINES, 1976. **Tiwanaku: Tiempo, espacio y cultura**. Ed. Puma Punku; La Paz .
- _____. 1961. **Informe de labores (octubre 1957-febrero 1961)** CIAT. Informe interno de UNAR; La Paz-Bolivia.
- PORTUGAL ORTIZ, MAX. 1998. **Escultura Prehispánica Boliviana**. Ed. UMSA; La Paz – Bolivia.
- PORTUGAL, J. 2006. **Los Yampara: asentamientos prehispánicos en alrededores de Sucre y Yotala**. UMSA Fundacion Accion Cultural Loyola; La Paz Bolivia.
- POSNANSKY, A. 1943. **Tihuanacu: the cradle of the american man vol. I y II**. New York. Estados Unidos.
- _____. 1957. **Tihuanacu: the cradle of the american man vol. III y IV**. Ed. Don Bosco. La Paz - Bolivia.
- RYDEN, S. 1956. **The Erland Nordenskiöld archaeological collection from the Mizque valley**. Etnografiska Museet; Goteborg.
- SAGARNAGA, J. 2007. "Investigaciones arqueológicas en la isla Pariti, Bolivia: temporadas de campo 2004, 2005, 2006". En: **Revista Chacha puma**. Vol. 1. Producciones CIMA; La Paz Bolivia.
- _____. 2007 "Hallazgos en la isla de Pariti echan nuevas luces sobre "chacha pumas" tiwanakotas". En: **Revista Chacha puma**. Vol. 2. Producciones CIMA; La Paz Bolivia.
- _____. 1999. **Tihuanacu (Antología de los principales escritos de los cronistas coloniales, americanistas e historiadores bolivianos)**. Ed. Artística; La Paz – Bolivia.

VILLAMOR, D. 2005-2006. **Informe de antropología física del proyecto arqueológico akapana**. PAAK-05 PAAK-06 UNAR Banco de Datos. La Paz – Bolivia.

———. 2001. “*Informe de labores en Mollo Kontu, Tiwanaku 2001-2002*”. Débora Bloom, Velia Mendoza España, Carlos Lemuz, Danilo Villamor, Maribel Pérez y Nicole Couture. **Informe de investigación arqueológica del proyecto Jach'a Marka**. Reporte presentado a la DINAR; La Paz- Bolivia.

VILLANUEVA, J. 2007. “*Las escudillas del rasgo 1 en la isla de Pariti: interpretaciones y consideraciones desde un enfoque iconográfico*”. En: **Revista Chacha puma** Vol. 1. Producciones CIMA; La Paz Bolivia.

WIENER, Charles. 1880. **Perú y Bolivia**.

Anexos



Fig. 1: Ejemplar del conjunto de ofrendas de Pariti. (extraído de Korpisaari 2005).

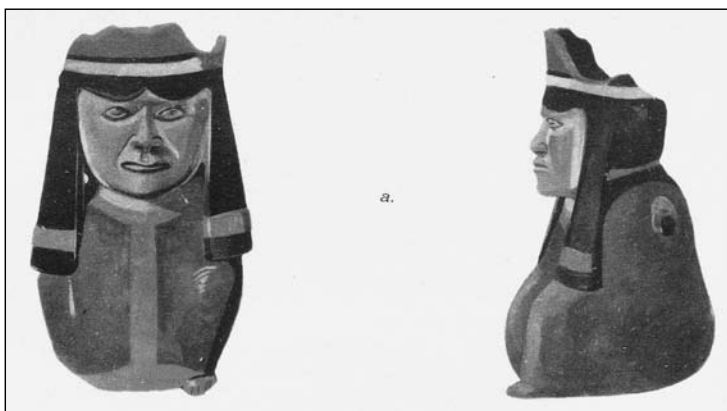


Fig. 2: Pieza proveniente de la isla de Kehuaya (Plancha XLVIII de Posnansky 1957).



Fig. 3: “Vaso escultórico Huari, arcilla policroma, base en forma de pie esculpido, la parte superior se expande y forma un vaso cubilete decorado con figuras antropomorfas y diseños geométricos.” (Descripción e imagen extraídas de “Arte precolombino, escultura y diseño” Lavalley y Werner 1991:115-117).

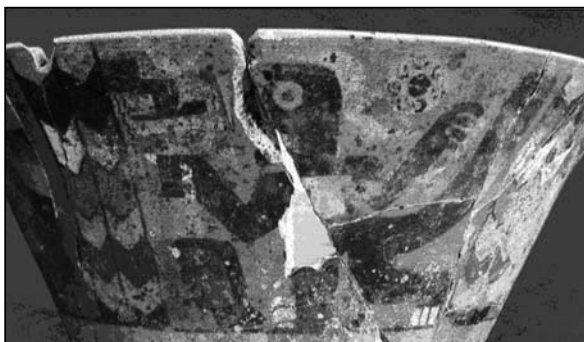


Fig. 4: Ejemplo de chevrone dentro de Pariti, cumpliendo la función de divisor vertical del campo de diseño (Sagarnaga 2007: 26, imagen cortesía de Sagarnaga).



Fig. 5: Vaso-pie derecho, estilo Mizque-Tiwanaku (650 d.C.-1400 d.C.), Cochabamba-Bolivia, colección Valcanover. En este caso un pie derecho con una altura de 19.5 cm, con un diámetro en la boca de unos 11 cm, y las medidas del pie de 7 por 3.5 cm; presenta una cruz escalonada en el borde, y en la base en forma de pie una sandalia pintada en blanco, elemento similar a una de las muestras de Pariti.



Fig. 6: Vaso-pie rojo con decoración de cráneos blancos en su borde (foto cortesía de Sagarnaga).



Fig. 7: Vaso-pie negro de Pariti (foto cortesía de Sagarnaga).



Fig. 8: Borde con decoración incisa de cráneos en los vasos-pie negros de Pariti.



Fig. 9: Pies del monolito Ponce, mostrando un adorno en los tobillos con decoración de cabezas antropomorfas (caras).

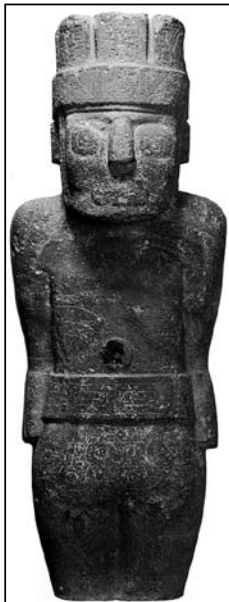
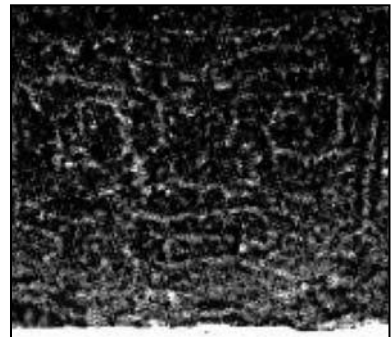


Fig. 10a: Estela Pigorini también conocida como Callegari. (Foto cortesía de Margaret Young Sánchez).

Fig. 10b: Ampliación de la decoración de caras antropomorfas de las tobilleras de la estela Pigorini.



Figs. 11 y 12: Manos de los monolitos Ponce y El Fraile, donde se observa en la mano derecha una posición imposible, asimetría que hace que la mano derecha también parezca otra izquierda. Usualmente se asume que lo que sujetan estos monolitos son kerus ceremoniales.



Fig. 13: Vaso-pie asociado a la cultura Condorhuasi (400 a.C.-700 d.C.) del Valle de Hualfin de Catamarca, norte argentino. (Colección Mario Brodrersohn. Foto cortesía de la Licenciada Mirtha Marziali).



Fig. 14: Vaso-pie, cultura Chimú de la costa. (extraído de "Exposición del gran Inca eterno", Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú).



Fig. 15: Marcas de corte en una tibia de la ofrenda de piernas (foto extraída de Villamor 2006: 229).



Fig. 16: Marcas de corte en la epífisis distal del peroné (foto extraída de Villamor 2006: 230).



Fig. 17: Vista general de la ofrenda de piernas
(foto cortesía del Lic. D. Villamor).



Fig. 18: Monolito en miniatura
(Denver Museum, colección Peter Blum; extraído de Couture 2004: 133). Por la iconografía de la cabeza, se trataría de la representación de la estela denominada “el gigante” del que solo queda la cabeza en Tiwanaku.



Fig. 19: Estatuilla de piedra tallada conocida como Sullka Tata (procedencia Tiwanaku, Alto 30 cm).

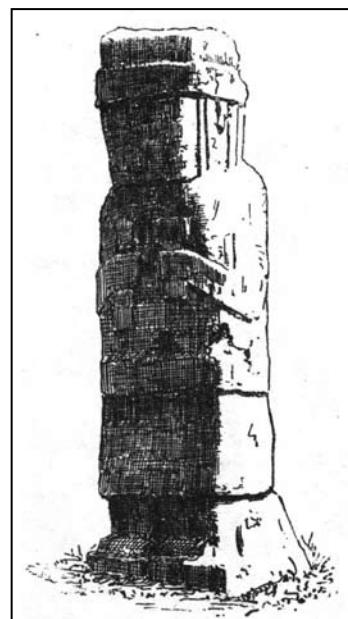


Fig. 20: Representación de la Estela 4 realizada por Wiener en 1880 (tomado de Ponce 1971: 295).



Fig. 21: Fotografía de finales de 1890 donde se aprecia a la Estela 4 con los pies antes de su posterior canteo. Registro Fotográfico UNAR. Posiblemente el autor de la fotografía sea Bernard Ber.



Fig. 22: Fotografía de Máx Uhle de finales de 1800.

Paisajes cultivados en los valles altos de La Paz: Una introducción a la problemática

Julio Alejandro Ballivián Torrez¹

Resumen

El ensayo examina un tópico de investigación muy poco desarrollado por la arqueología en Bolivia y que en la actualidad es relevante. Se propone el paisaje en los valles altos y Yungas de La Paz, regiones cultivadas hace varios siglos atrás, como centros de producción local y regional que han transformado la distribución vegetal, animal y edáfica a partir de las actividades agrícolas y las tecnologías de producción. La arqueología de patrones de asentamiento no considera el estudio de estos sistemas y aleja nuestra comprensión de la relación ser humano-medioambiente. Sin embargo, enfoques como la arqueología del paisaje o la ecología histórica perfilan una visión integral que permite comprender la compleja estructura de la evidencia arqueológica de estos sistemas en las laderas de la cordillera Real. Se considera los sistemas de organización que modificaron el paisaje vegetal y el relieve a través del tiempo, y se indaga sobre el aprovechamiento de pisos ecológicos y la composición multiétnica del territorio como una posible solución a los actuales problemas ambientales y de capacidad de producción en la economía andina campesina.

Palabras clave: paisaje cultivado, tecnología andina, pisos ecológicos, ayllu, territorio multiétnico.

Durante los últimos años, el enfoque positivista en la arqueología boliviana ha dominado los estudios regionales basados en la descripción e interpretación de sitios arqueológicos entendidos como unidades discretas de información sobre el pasado y dispersas en un espacio predefinido². Este tipo de análisis espacial se conoce como “Patrones de Asentamiento”. Los patrones de asentamiento hacen referencia al asentamiento y su locación centrando su interés en los “sitios” que poseen concentraciones de restos de cerámica, lítico u otros desechos y ruinas arquitectónicas³. Sin embargo, las huellas más evidentes de actividad humana en el pasado, son aquellos diseñados en el paisaje que incluyen no sólo los diferentes tipos de sistemas agrícolas sino también una gran variedad de rasgos asociados tales como acequias, canales, estanques, esclusas, represas, acordonamiento de campos, terrazas, camellones, jardines, etc. (Denevan 2000).

Además de estos rasgos agrícolas se hallan aquellos que coordinan las actividades productivas tales como los caminos y senderos, lugares de almacenamiento, lugares sagrados y venerados, y áreas de asentamiento. De esta compleja construcción y transformación material del entorno se deduce la aprehensión simbólica del territorio, como un espacio construido por contingencias históricas particulares de cada lugar, región y sociedad. Como ejemplo podríamos citar la montaña sagrada como metáfora de vida para los ayllus de Yanawayta (Bastien 1996).

1 Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales – Arqueología. e-mail: alejandro_ballivian@hotmail.com. Telef. (591) 715-17141 – 720-49588

2 Para una revisión más amplia ver Orton y Hodder 1978; Plog 1990; Plog y Wait, 1978.

3 Plog 1990.

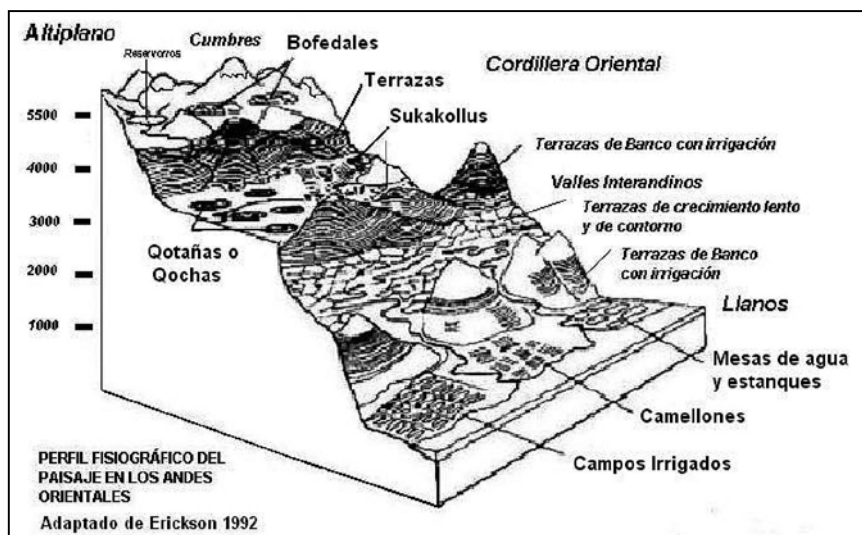


Fig. 1. Representación esquemática de los sistemas agrícolas al este de los Andes.

Etnohistoria, Clima y Biogeografía de los valles altos de La Paz

Los valles altos se encuentran en la parte central del departamento de La Paz, al este del lago Titicaca y de la Cordillera Real. Ocupan las provincias Larecaja, Muñecas, Bautista Saavedra, SudYungas e Inquisivi en cuyas serranías, en los siglos XVI-XVII, habitaban grupos étnicamente diversos en las provincias de Kallawayá (Larecajas), Chunchu (Lekos, Aguachiles, Arabaonas, Toromonas), Moxos Chachapoya, y de los indios Yungas que compartían el territorio con grupos Lupaqa y Pacaxa del Omasuyo Qolla altiplánico (Saignes 1985). En base a esta referencia histórica se conoce de los intercambios de productos y con estos el intercambio tecnológico entre grupos amazónicos del piedemonte y grupos de las tierras altas que marcó la pauta para el desarrollo cultural de esta importante y amplia región.

Estos escenarios culturales se hallan ubicados al interior de las unidades fisiográficas de la Cordillera Oriental y el Subandino, cortadas transversalmente por ríos que transitan en el fondo de los valles sinclinales, angostos y anchos rodeados por serranías paralelas que coinciden con grandes alineamientos anticlinales (Montes de Oca 1995). El clima reinante es muy variado y depende fundamentalmente de la circulación de los vientos alisios. Las precipitaciones anuales de lluvia sobre los primeros contrafuertes del piedemonte y sub andino alcanzan los 6.000 mm, producto de las masas de aire caliente cargadas de humedad provenientes del nor-noreste y que disminuyen hacia el sur. Este flujo de aire regular se ve normado por el clima tropical, es decir, verano lluvioso e invierno seco.

Este sistema persiste con regularidad hasta alcanzar la inflexión sur-sureste de la cadena o el codo cordillerano. Al norte de este punto los vientos alisios aportan con la humedad originada en el Atlántico y al norte del Ecuador acrecentada por la evapotranspiración de la foresta y de la zonas inundadas de Moxos. Hacia el sur del codo cordillerano los aportes provienen sólo de los alisios del sector sureste. Este fenómeno se produce por el cambio de orientación de las laderas, es decir, la exposición hacia el noreste y el cambio de ubicación de los trópicos⁴.

A lo largo de los Andes la variabilidad climática, ecológica y edáfica ha marcado la presencia de centros o núcleos de importante biodiversidad. Sin embargo, este amplio rango de variaciones altitudinales y latitudinales desde los 500 hasta los 6.000 m implica

4 Ibid.

el riesgo agrícola propio de la variación en las temperaturas del aire, la radiación, la luz y la disponibilidad del agua. Las temperaturas del suelo y del aire varían como resultado de la radiación solar captada en las distintas estaciones del año. La temperatura de congelación o las heladas son otro factor importante a tomar en cuenta por que reduce drásticamente la temperatura del aire, congelando el agua en el interior de las células de los tejidos vegetales. A pesar de estos riesgos, este complejo escenario climático y fisiográfico es el inicio de una larga trayectoria cultural y tecnológica en la agricultura andina.

Paisajes cultivados: sistemas agrícolas, sistemas hidráulicos e inventiva

Un trabajo de reconocimiento a la zona permite apreciar la escala y la intensidad de como las cuencas que forman los valles fueron transformadas y aprovechadas. Cada microcuenca posee una capacidad de aporte en agua, una distribución de suelos con distintas potencialidades orgánicas y químicas, y cierta apertura de la pendiente en ladera. Es común que la base de los valles se encuentren encajonados para dar paso a terrazas aluviales, que se hallan algunas veces disectadas por el cauce de los ríos.

Inmediatamente trasponiendo las cumbres nevadas es posible apreciar sistemas agrícolas descendiendo las laderas desde los 4.500 m de altura. Los sistemas agrícolas más comunes en topografía de ladera son los escalonamientos artificiales. Existe una gran variedad de obras escalonadas en los Andes, implican la transformación de la relación original entre el suelo y la vegetación, así como de la pendiente de ladera con la estabilización de suelos.

Es posible que la variedad de terrazas se deba a una exagerada adaptación local a ciertas circunstancias climáticas, edáficas o topográficas. Por otro lado, también se debe a diferencias en los procesos culturales espaciales y temporales que inciden en los materiales utilizados en su construcción y la función alcanzada. A pesar de dicha variabilidad podemos intentar una clasificación general de los escalonamientos artificiales en⁵:

1. Terrazas de banco con muros de retención de piedra, entre estos:
 - a. Terrazas rectangulares simétricas y rectangulares asimétricas.
 - b. Terrazas rectangulares onduladas, cóncavas y convexas.

Fig. 2. Terrazas de Banco. Río La Paz.



5 Basado en Aguilar y Vilches 2002, Schulte 1996, Schulte et al 1998, Chilón 1997, 1995 y CONAFOR (México) 2007.

2. Plataformas excavadas con muros vivos, muros vegetados.



Fig. 3. Plataformas excavadas. Inquisivi.

3. Terrazas de formación lenta o formación sucesiva (bordos).



Fig. 4. Terrazas de formación lenta a 4.500 m cerca de Pongo.

4. Terrazas grada o gradería de alta pendiente para control y nivelación de aguas.

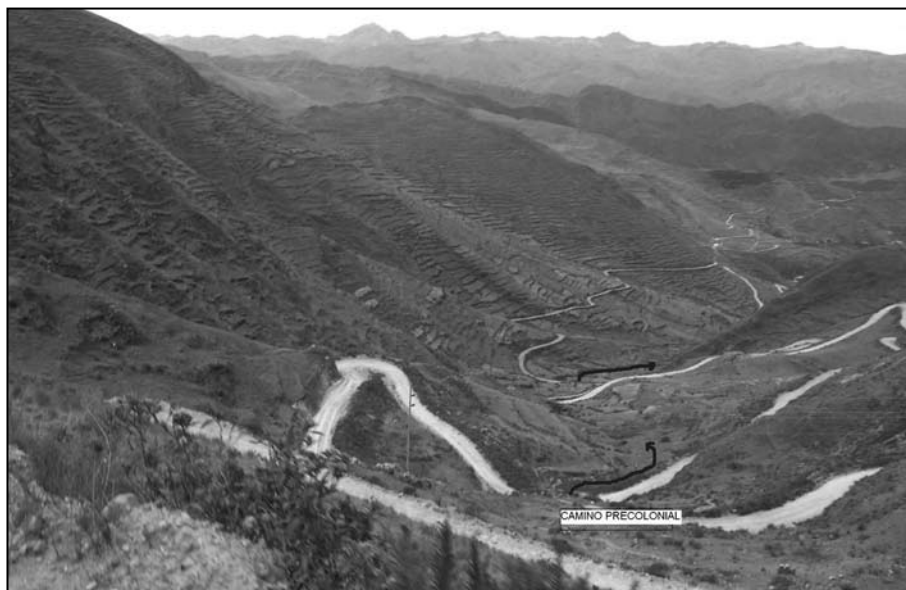


Fig 5. Gradería. Desde la cumbre hasta Italaque.

5. Terraza corral cerco o purej.



Fig 6. Terrazas Corral. Cuenca Sur Lago Poopó.

6. Terrazas contorno de ladera (curva de nivel) ubicadas en las partes bajas y fondos de ladera



Fig. 7. Terrazas de Contorno. Charazani.

Regularmente los sistemas agrícolas de terrazas incluyen sistemas hidráulicos de irrigación o drenaje, que se clasifican en diferentes tipos dependiendo de la disponibilidad o la cantidad de agua. En los valles altos de La Paz se registraron terrazas en las proximidades de Quiabaya, Sorata, Charazani, Amarete, Collpani, Mocomoco, Aucapata, Ayata, así como también en Cerro Potrera en Inquisivi. Aparentemente el riego hacía posible dos o más cosechas anuales. En la actualidad muy pocas comunidades (Kallawaya) conocen el manejo de estos sistemas por lo que muchos de estos canales, matrices y estanques se hallan erosionados (Quiabaya-Wayrupakari; Coya-Inquisivi) y en abandono.

La intensidad y extensión con la cual aparecen estos rasgos en el paisaje al interior de las cuencas de los ríos nos permiten apreciar un manejo integrado de suelos, vegetación y agua que demuestra un régimen de administración y tenencia de tierra muy particular y distinta al actual. Parece que sus constructores comprendían que el equilibrio ambiental de una cuenca depende de la comprensión de la capacidad de producción que se pueda desarrollar en ella, que la demanda energética sea igual o menor a la oferta de la cuenca.

Transformaciones Observadas

Suelos. La transformación más evidente en los suelos es la presencia de una capa arable con altas proporciones de material orgánico⁶, con elementos como fósforo, potasio, oxígeno y nitrógeno (Schulte 1996). Si bien este uso es mejor conocido para cultígenos de los campos de ladera, en las partes más altas de las cuencas es posible apreciar canales de irrigación en pequeñas praderas para el cultivo de pastos de altura muy requeridos para la crianza de ganado (camélido y otros). Lo que nos propone la existencia de agricultura para pastoreo como una forma de complemento, dado que, según datos estudiados por Sebill (1989) en los siglos XVI y XVII en el repartimiento de los Ayllus de Chaqui en Potosí y la hacienda Llanqueuma en los valles de La Paz, en las parcelas agrícolas se guardaba el ganado (camélido) para “hacer abonar” o fertilizar con grandes cantidades de estiércol la superficie

⁶ Próximamente publicaremos resultados de análisis químico de suelos en terrazas precolombinas provenientes de la región.

arable. De manera paralela el ganado se encargaba de desyerbar las parcelas en las terrazas o en los campos. La estabilización de la pendiente es una transformación en el relieve y la estabilización de los suelos mejora el drenaje de aguas.

Vegetación. La transformación de la vegetación se puede medir a través de cambios en los patrones de distribución zonal sobre la pendiente (Navarro y Maldonado 2005). Las zonas de *descanso* agrícolas presentan una clara sustitución de las series de vegetación del bosque original lo que afecta el desarrollo de la vegetación silvestre (Ídem). Siguiendo los grados de transformación propuestos por el profesor Denevan (2000), la transformación vegetacional puede distinguir tres escalas:

- Los cultígenos o plantas domesticadas propiamente. Se trata de especies vegetales que han sufrido transformaciones fisiológicas o morfológicas y que como alimento, su desarrollo depende en gran medida de la acción humana. Son los vegetales que los últimos 50 años han recibido mayor atención de los investigadores. Muchos estudios abundan sobre temas tales como el origen de la domesticación, historia, distribución, características, la domesticación de ciertas especies, su antigüedad, etc.; por el contrario muy pocos han intentado estudiar las técnicas, herramientas, ecología de plantas y la reproducción del entorno utilizadas en tales procesos. Actualmente en Bolivia, los cultígenos son alimentos involucrados políticamente en reivindicaciones sociales y culturales, sin embargo, los paisajes donde se han cultivado también deberían ser involucrados en estas acciones.
- Las plantas semi-domesticadas en las cuales se encuentran cierto grado de modificación producto del manejo o selección intencional o involuntaria. Las palmas son un caso ejemplar. De estas plantas la etnobotánica (Moraes et al. 2006) ha descrito las utilizadas en la elaboración de vestimentas o aquellas de uso medicinal-ritual.
- Una tercera categoría planteada son las plantas silvestres, las cuales son algunas veces plantadas o protegidas (domesticación incidental) para usos domésticos como leña, material de construcción en viviendas, armas, herramientas, como alimento y medicina.

Todos estos procesos vegetales pueden ser cotejados en los paisajes de los valles altos de La Paz donde los últimos 100 años hubo una fuerte sustitución forestal de especies nativas como la Queñua (*Polylepis ssp* y *Polylepis Tarapacana*) y la Qeswara (*Polylepis*) por especies introducidas tales como los Pinos (*Podocarpus*) y los Eucaliptos (*Eucaliptos globulus*). El manejo inadecuado de estas especies da como resultado un déficit de agua en la cuenca, y una competencia desigual con cultivos locales. Adicionalmente podemos mencionar que al momento del contacto y la colonización, España tenía en el Viejo Mundo una larga trayectoria comerciando en el mediterráneo mercancías, tecnologías⁷, plantas y animales domesticados que fueron paulatinamente adaptados e introducidos en los ecosistemas del Nuevo Mundo (Denevan 1992, 2000; Gade 1992).

Sistemas hídricos. La importancia del agua y su manejo es un indicador clave para entender los sistemas de administración de tierra. Dependiendo de la demanda de producción el acceso al agua podría asegurar el rendimiento de varias cosechas al año en un sistema climático predecible⁸. Sin embargo no todas las laderas requieren irrigación, dependen de la orientación cardinal de la ladera hacia las masas de aire húmedo del noreste y de la presencia de tomas de agua como manantiales o encañadas y ríos. Pude constatar que cuando el suelo o los cultivos así lo requieren, el agua es transportada por canales (acueductos,

7 Arado de tiro (yunta y bueyes), molinos de viento y otras herramientas agrícolas que no tienen paralelo en la agricultura andina o amazónica. Las especies vegetales fueron comerciadas con el sur del Asia y la India.

8 Una característica muy interesante de la tecnología agrícola en los Andes es que su desarrollo se halla marcado por la aparición del fenómeno climático El Niño (sequía) y La Niña (inundación) 7.000 AP.

zanjas, acequias) por varios kilómetros⁹. Este patrón de riego, hoy abandonado en la región, implica una utilización comunitaria o macro comunitaria de los recursos hídricos ya que la construcción, mantenimiento y manejo de los sistemas hidráulicos requiere la intervención de varias familias o comunidades. El sistema de minifundio y parcelado¹⁰ involucra la propiedad individual de la tierra, hecho que dió lugar a un uso desordenado de los recursos naturales, conduciendo a veces al deterioro del suelo.

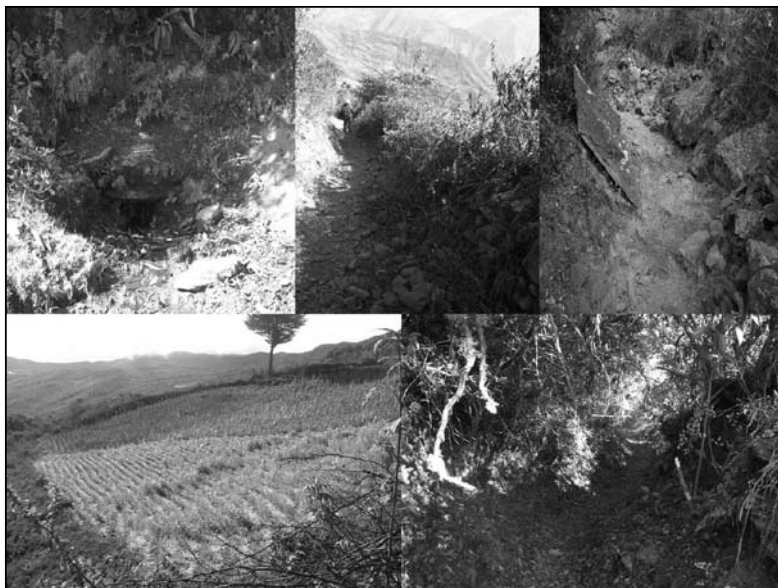


Fig. 8. Canales de irrigación en Quiabaya e Inquisivi con campos de cultivo asociados en producción.



Fig. 9. Vista panorámica del trazo de los canales.

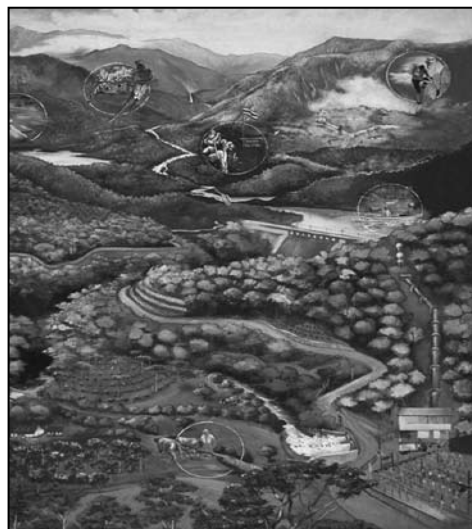
9 Entre las localidades de Sorata y Quiabaya observamos que existe una acequia-canal excavada en superficie y rellenado en los laterales, recorre entre 15 y 20 km de distancia a media ladera de montaña (ver Fig. 9).

10 En uso desde la reforma agraria de 1953.

Control de pisos ecológicos, complementariedad alimentaria y territorios multiétnicos

Una característica importante en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII fue la presencia de las Haciendas en los repartimientos de cada provincia. A pesar que la pertenencia de la tierra cambió a manos españolas, la fuerza de trabajo se mantuvo organizada independientemente con la continuidad de los *Curacas* o *Caciques* que gobernaban los reinos que encontraron los españoles cuando pagaban tributo al *Inca*. Los individuos se organizaban en familias nucleares, los jóvenes eran empadronados como familias e inmediatamente contraían nupcias para tener un aproximado de la tasa para unidades productivas económicamente activas (Sebill 1989)¹¹. Cada familia pertenecía a un *ayllu*, cada repartimiento podría variar el número de *ayllus* que contenía (12, 10, 8, 7). Según los textos coloniales, el *ayllu* precolombino formaba parte de un segmento superior proveniente de una mitad o parcialidad ubicada arriba o abajo en un esquema geográfico (Anansaya - Urinsaya, Urinsuyo - Urcosuyo). Ambas parcialidades formaban parte de una sola entidad reconocida por los españoles como *Reino* o *Señorío*. Existen muchas menciones coloniales de estas entidades Killakas, Soras, Chuis, Charcas, Pacaxas, Lupaqas, Uruquillas, etc. (Espinoza 2003; Saignes 1985).

Existe un caso excepcional donde la estructura de organización política y social supera el *Señorío* y alcanza la confederación como ocurrió con los *Charcas* precoloniales y coloniales.



Figs. 10 y 11. Manejo comunal de Recursos Naturales.

El control de pisos ecológicos propuesto por Condarco y Murra, reconoce la importancia del acceso a diferentes recursos naturales que se hallan a diversos niveles altitudinales o pisos ecológicos. Así, los habitantes de la puna tenían acceso a tierras en los valles orientales, costeros y yungas. Dado que los *ayllus* no son entidades completamente autónomas el acceso a las tierras en otras zonas ecológicas de producción se llevaba a cabo mediante lazos de parentesco, reales o ficticios, entre familias procedentes de distintos *ayllus* como se ha documentado etnográficamente de manera amplia en los *ayllus* del norte de Potosí¹².

Desde esta perspectiva, si trazáramos un mapa sobre los territorios de los *ayllus* enfrentaríamos una gran dificultad tratando de encontrar la ubicación de las tierras “temporales”

11 Unidades productivas económicamente activas como contraste a aquellos declarados “reservados” (Sebill 1989: 23).

12 Platt 2006.

de cada Unidad Productiva¹³ y sus *sayañas*¹⁴ ubicadas en alguna zona ecológica: puna, valle, yungas. Esto se debe a que el acceso a la tierra era asegurado por varios medios sociales como la fiesta según calendario agrícola, los matrimonios entre lejanos y la redistribución productiva en las diferentes zonas intermedias que componen el escenario andino. Como resultado de este proceso podríamos afirmar que el *ayllu* como unidad social es paradójicamente similar a las empresas transnacionales modernas en el sentido de poseer una locación *desterritorializada*, es decir, que se halla en varios lugares a la vez y no representa la identidad de varias naciones excepto la propia.

Con esta breve introducción sobre el *ayllu*, podemos entender la presencia de territorios multiétnicos que no solo mantienen una relación vertical en el sentido de los pisos ecológicos, sino que además horizontal por el acceso de poblaciones provenientes de diferentes latitudes al norte y al sur. Esto ha dado paso a un gran número de dinámicas sociales y culturales que se han resuelto en diferentes periodos de la historia, en marcados procesos de contracción y de expansión agroecológica hoy manifiestos y grabados en los paisajes cultivados tan visibles no solo en los valles altos de La Paz, sino en toda la región andina.

A modo de conclusiones: algunas problemáticas

Según Willem Janssen¹⁵ experto del Banco Mundial, el 41% de la pobreza en Latino América se halla en las zonas rurales, 36% de la población total en Bolivia es rural y hasta un 43% vive de la agricultura (FIDA 2008¹⁶). Esta situación se debe al desarrollo económico en el cual se halla el área rural; los alimentos y la agricultura se perfilan como un espacio muy necesario debido al aumento sustancial de la población, de la pobreza y la escasez del alimento producto de la presión ecológica ejercida por el despegue económico del primer mundo. Debido a la demanda creciente por combustibles (ahora bio-combustibles), las malas cosechas reportadas el 2007 en Australia, y el crecimiento geométrico de las economías agrícolas de China e India han desarrollado una tendencia a largo plazo de incremento en los precios de los alimentos.

La agricultura es el medio de subsistencia del 86% de la población mundial, de los 5.500 millones de habitantes 55% son campesinos, de estos 2.200 viven con menos de 2 \$us al día y 800 millones con menos de 1 \$us al día. En Bolivia, y en los 80 municipios más “pobres”, 1 de cada 2 niños presenta desnutrición. Según entrevista con el mismo experto del Banco Mundial la solución pasa por la subvención de los alimentos en las zonas rurales. Este hecho representa una notable inseguridad alimentaria y una creciente deuda externa sujeta al crédito internacional.

Quizás el éxito alcanzado por las sociedades andinas y amazónicas al este de los Andes no se halle centrado únicamente en la tecnología desarrollada y adecuada a la alta variabilidad climática, altitudinal y latitudinal, ya que a través del tiempo fueron los paisajes quienes se adaptaron a las actividades humanas. Es posible que la verdadera riqueza productiva se halle en las instituciones sociales creadas para manejar y administrar la tierra y todos los recursos naturales que esta posee. La organización comunal, el *ayllu* y todas las acciones y dispositivos culturales al interior de estos han creado un tipo de desarrollo productivo sostenible en el ecosistema andino.

Por otro lado, todo efecto positivo/negativo en torno a la conservación de la biodiversidad natural, paisajes vivos o por el contrario la existencia hoy de paisajes esquilados o suelos degradados, se trata de una externalidad a los sistemas de producción desarrollados.

13 Siguiendo la caracterización de Sebill para el caso colonial.

14 *Sayaña* es lo que en el presente se conoce como un conjunto de parcelas que puede medir varias hectáreas de tierra (Schulte 1996, Chilón 1997).

15 Informe del Banco Mundial. LANACION.COM

16 *Ibid.*

Es poco aceptable que exista el indígena ecológico en el sentido de “*el buen salvaje protector de la naturaleza, cosmovisionista*”, al contrario, parecen ser otros los que se benefician de esta visión industrialista de la cultura y la naturaleza, y son los mismos indígenas los que se perjudican en un juego de supuestos desigual (Morán 2008).

En la base de la economía campesina aún se halla la agricultura y la ganadería como actividades legendarias, tradicionales y muy propias del habitante rural. Otros ciclos culturales se han iniciado al interior de la sociedad andina que es absorbida y a la vez expulsada por la urbanidad o la sociedad peri urbana. La economía mercantil o la ecología del capitalismo, la mecanización del agro y la agroindustria ponen en el filo la sostenibilidad ecológica de los ecosistemas cultivados en los Andes.

Investigaciones demuestran un uso excesivo de fertilizantes químicos, pesticidas, herbicidas e insecticidas y de sus efectos nocivos para la salud en diferentes regiones del país (La Razón, marzo 2008). Dicho efecto no solo repercute en la salud de los productores sino también inevitablemente en la de los consumidores, ingresando tanto en la cadena productiva como en la cadena trófica en la cual también participan los suelos y los micro organismos que los crean. El minifundio, sistema de tenencia individual y privado de tierra (parcelas) en la región andina desarrollado por la república, fomenta el manejo desordenado de los recursos naturales en las cuencas hidrográficas. El agua, en algunas laderas de Inquisivi, es motivo de muchas disputas comunales en función al control y manejo, dado que las tomas de agua principales y vertientes pertenecen a personas particulares y ya no a la comunidad o el *ayllu*.

¿Será la reconstitución de los antiguos sistemas de tenencia de tierras una solución plausible al problema actual de la mala administración de los recursos naturales? ¿Será la recuperación de tierras del latifundio y de los grandes terratenientes en el oriente boliviano la necesidad más imperiosa para la reposición de antiguos o nuevos sistemas de tenencia de tierras? ¿En qué trabaja la arqueología como ciencia para plantear posibles respuestas y soluciones?

Es posible que el trabajo multidisciplinario entre arqueólogos, agrónomos, ecólogos, geógrafos y antropólogos, pueda crear los insumos necesarios para promover políticas estatales en torno a estas problemáticas y la arqueología recupere la importancia social que desde los tiestos, las ollas o las ruinas le hemos negado.

Bibliografía

AGUILAR, Martín y Ruth VILCHES. 2002. **Terrazas Agrícolas. Una Estrategia cultural y tecnológica de desarrollo rural andino**. ISALP – PIEB. Fundación PIEB, Entrelíneas.COMUNICACIÓN EDITORIAL; La Paz.

BASTIEN, Joseph. 1996. **La Montaña del Cóndor**. Metáfora y ritual en un *ayllu* andino. Hisbol; La Paz.

CHILÓN, Eduardo. 1997. *Terrazas Precolombinas, Taqanas, Quillas y Wachus*. En: **PROCAMPO** 4; La Paz.

_____. 1995. *El “Hardware” de la tecnología andino-amazónica. De sukakollus, taqanas, tarazukas y q’otañas*. En: **Pro Campo**. N° 61; La Paz

DENEVAN, William. 2000. **Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes**. Oxford Geographical and Environmental Studies. Oxford Press; Oxford.

_____. 1992. *The Pristine Myte: The Landscape of the Americas in 1942*. En: **Annals of association of American Geographers**. 82(3); Madison.

ERICKSON, Clark. 1992. *Prehistoric Landscape Management in the Andean Highlands: Raised field agriculture and its environment impact*. En: **Population and Environment**. Vol. 13 N°4.

- _____. 2000. *The Lake Titicaca Basin a Precolumbian Built Landscape*. En: **Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas**. Columbia University Press; New York.
- HODDER, Ian y Clive ORTON. 1976. **Spatial Analysis in Archaeology**. Cambridge University Press; Cambridge.
- LA RAZÓN. 2008. **Periódico de circulación Nacional**. Marzo. La Paz.
- MONTES DE OCA, Ismael. 1995. *Geografía y Clima de Bolivia*. En: **Boletín del Instituto Frances de estudios andinos**. 24(3).
- MORAES, Mónica, Prem JAIVIDAURRE y Narel PANIAGUA. 2006. *Etnobotánica en los Andes de Bolivia*. En: **Botánica Económica de los Andes Centrales**. Moraes et al. Editores. Universidad Mayor de San Andrés; La Paz.
- CONAFOR. 2007. **Protección, restauración y conservación de suelos forestales**. Manual de Obras Prácticas. Ramón Cordaza et al. Jalisco.
- MORÁN, José Antonio. 2008. *La construcción occidental de los mitos sobre el Indígena*. Periódico Mensual **PUKARA**. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios. Año 3, N° 27.
- PLOG, Fred. 1990. *Some Thoughts on Full Coverage Surveys*. En: **The Archaeology of Regions. A case for Full Coverage Survey**. Smithsonian Press; Washington D.C.
- PLOG, F. y W. WAIT. 1978. *Decision making in Modern Surveys*. En: **Advances in Archaeological Method and Theory** (Shiffer M. Editor)
- SAIGNES, Thierry. 1985. **Los Andes Orientales: Historia de un Olvido**. IFEA – CERES; Cochabamba.
- SCHULTE, Michael. 1996. **Tecnología Agrícola Altoandina. El Manejo de la diversidad ecológica en el Valle de Charazani**. Plural Editores – CID; La Paz.
- SCHULTE, Michael (editor). 1998. **La producción Agrícola en la Región Kallawaya**. Editorial Offset Bolivia; La Paz.
- SEBILL, Nadine. 1989. **Ayllus y Haciendas. Dos estudios de caso sobre la agricultura colonial en los Andes**. Editorial Hisbol; La Paz.

COMUNIDADES Y ARQUEOLOGIA

Identidad, Relaciones de Poder y Construcciones del Pasado

Miguel Torrico Pacheco¹

Resumen

El presente trabajo aborda una serie de implicancias en las cuales la arqueología esta muy inmersa, las mismas que van en torno al desarrollo de la ciencia como tal y el relacionamiento de la praxis de la disciplina y sus correspondientes actores, con la visión o ideologías que se puede encontrar en la sociedad civil o comunidades como se ha denominado en este trabajo. Se observa también como el modelo económico actual, “el Capitalismo”, colabora con el cambio de dichas formas de percibir el pasado de las comunidades. En sí se busca tratar de entender el conflicto que muchas veces se ha dado entre los proyectos arqueológicos y comunidades. Anteponiendo entre las mismas una serie de intereses los cuales varían de acuerdo al tipo de necesidades que un grupo o comunidad pueda tener, o pretenda satisfacer. Se confronta la visión de una construcción de un pasado o adscripciones a alguna identidad, a partir de las necesidades o intereses que posea cualquier tipo de comunidad, frente a la practica arqueológica y la primacía de intereses de los actores de la sociedad. Me he remitido a tomar una serie de ejemplos de diversos sitios arqueológicos, en donde se puede percibir el conflicto que se vive hoy en día, para contextualizar la problemática como es el caso de Chijipata (La Paz), Pampa Aullagas (Oruro), Tiwanaku (La Paz) y un sitio ubicado en Turquía, denominado Catalhoyuk.

El problema de la modernidad presionando a las comunidades

La modernidad esta creando en todo sentido una uniformización dentro de la cual, un individuo de un grupo cultural o social esta llegando a sentirse mas cohesionado y obligado a integrarse a un sistema impuesto por el proceso de globalización y las políticas económicas de las que dependemos hoy en día. De lo contrario dicho individuo puede llegar a ser parte de una especie de exclusionismo, si el mismo no llega a incluirse o ser parte del modelo económico actual: “El capitalismo”; lo que es más, se vive en una sociedad de la información y libre comercio (Oriol Costa, Pérez Tornero y Tropea 1996), en la cual la influencia de los medios es impresionante. En ese sentido, el alcance de la globalización está arrinconando a los pueblos o comunidades originarias o indígenas, y las está obligando a salir y abandonar sus espacios y la identidad construida muchas veces por las mismas comunidades en donde el desarrollo -social, político y económico- era en muchas maneras auto sustentado por las mismas, y por las construcciones de sus culturas.

La necesidad de la obtención de recursos de supervivencia muchas veces va mas allá de la autoafirmación, adscripción o auto identificación a la cual los grupos culturales o individuos puedan estar adscritos; la necesidad de supervivencia está cada vez más solicitada por gente que emigra del campo a la ciudad en busca de satisfacer esas necesidades, hacia comunidades urbanas en donde los intereses propios de las mismas priman antes que cualquier otro interés de por medio. Las oportunidades que tienen los inmigrantes, en la mayoría de los casos, son muy escasas debido a que cada vez existe una mayor exigencia de requerimientos que la sociedad presenta. El acceso a la educación en las comunidades es muchas veces parte del problema, el cual no es solo actual sino que es un problema que se arrastra desde la misma conformación de la república, con el modelo de país que se optó,

1 Carrera de Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz Bolivia. torricomiguel@hotmail.com

llegando a excluir a la mayoría de la clase indígena y campesina, creando un desequilibrio de oportunidades sumamente desigual por quienes ostentaban el poder y para quienes en ese momento ni siquiera tenían derecho a participar o verter opinión alguna dentro de la sociedad. La historia es partícipe de estas aseveraciones, la cual corrobora las mismas. El fin el modelo excluyente que se vive hoy en día no es otra cosa que las consecuencias del mismo modelo excluyente que se tomó en 1825 cuando se fundó Bolivia. De acuerdo a esta visión y al encuentro de modelos existentes hoy en día, el avance imperante de la globalización está arrasando con un modelo tradicional de usos y costumbres indígenas, campesinas u originarias; el cambio que se ve en la mayoría de los casos, es el rechazo a la tradición, cultura y formas de cultura originarias de Bolivia o simplemente una breve amnesia u olvido del pasado o antepasados de los cuales proviene dicha tradición. Es por eso que en este trabajo se toma muy en cuenta las características históricas y sociales que se fueron dando a lo largo de la historia boliviana, tratando de entender un poco el proceso de relacionamiento entre pueblos indígenas, campesinos u originarios, frente al avance occidental, masivamente difundido por medios de comunicación y medios de influencia directa a gran escala que actúan dentro de cualquier tipo de comunidad.

De acuerdo a esta visión, la práctica arqueológica no está exenta de este escenario y llega a tener un rol fundamental dentro del esquema que tiene que ver con las comunidades indígenas, originarias o urbanas y un mundo en el cual la globalización avanza a pasos agigantados. En ese sentido, la práctica arqueológica va en muchos de los casos a brindar un espacio alternativo a los grupos o comunidades originarias, solicitando su fuerza de trabajo y pagando la misma. El hecho de que la construcción de su identidad esté sujeta al cientificismo, los excluye desde un punto de vista científico, debido a que la interpretación final estará basada en todo lo que se puede representar a través del dato y la evidencia arqueológica precisa. Otro problema sustancial que se puede observar es la satisfacción de necesidades básicas de las comunidades y hasta que punto las harán prevalecer. Cuando la necesidad va en dirección del sustento de una familia y demás obligaciones, se puede llegar a observar que el prevalecimiento del interés económico está por encima de cualquier otro interés personal o grupal. ¿Hasta que punto se puede saber acerca del interés de la sociedad, comunidades y grupos sociales dirigidos hacia la arqueología? ¿Qué intereses priman en nuestras comunidades indígenas, campesinas y urbanas?

Dilema: Arqueología y Comunidades

En los últimos años se puede observar las diferentes posiciones adoptadas desde un punto de vista científico-arqueológico, una serie de resultados impresionantes se han realizado en cuanto a investigaciones arqueológicas, en los que el avance tanto en método como en teoría han ido alcanzando un nivel de precisión de gran magnitud. A decir de Leone:

“La verdad es una alianza entre quienes son afectados por opiniones arqueológicas y aquellos quienes usan la precisión científica para crearla [...] Entiendo que el término “precisión científica”, está siendo direccionado filosóficamente y también tiene una carga política”. (Leone 2007:43 en Dalglish).

Pero, ¿qué se puede proponer a partir de estos resultados y su relacionamiento con los verdaderos protagonistas de estas historias y la construcción del pasado que elabora el arqueólogo a través de una precisión científica?

La pregunta está vertida con respecto al tipo de relacionamiento que se puede esperar entre la jerarquía de la producción de conocimiento científico y la producción de conocimiento netamente simple y popular o no científico. ¿Hasta que punto las fuerzas de conveniencia

hacen que el conocimiento sea producido por personajes que se encuentran tanto de un lado como del otro de la balanza?. La construcción del pasado desde las diferentes posiciones da ventajas y desventajas, conveniencias, influencias, movimiento económico, reivindicación, rechazo, adopción, imposición, democracia, etc. Una serie de opciones que la gente adoptará para realzar su identidad, o la forma como cada uno quiera concebir el pasado.

Existe un precedente acerca de las demandas que un pueblo o cultura puede llegar a plantear, el cual en muchos de los casos demandará a la arqueología y a los responsables de proyectos arqueológicos, las obligaciones que generalmente se debe cumplir para operar dentro de sus territorios o límites, en si las comunidades. En realidad mientras más obligaciones tenga un proyecto arqueológico con una comunidad, puede que el factor económico con la misma crezca debido a que los mismos deban cumplir con las necesidades que la comunidad requiera, es decir, que a partir de la satisfacción de sus necesidades el proyecto podrá operar sin ningún problema dentro de la misma. Pero si algo no llega a cumplirse el panorama se puede tornar algo desalentador, debido a que las necesidades son lo más importante para las comunidades. El requerimiento puede llegar a incrementarse, y muchas veces llegar a sobrepasar los límites económicos de proyectos autofinanciados en donde el apoyo económico es prácticamente de sustento individual. Es por esto que este panorama se puede tornar muy complicado, es primordial entender si a la comunidad le interesaran las interpretaciones y cuestionarse también ¿hasta que punto va el interés por la arqueología de parte de la sociedad civil?, y si la misma está interesada por la practica arqueológica como tal.

Me remito a citar un ejemplo: el caso de la ciudad de La Paz, para el cual se han venido realizando muchas publicaciones o quejas al respecto.

La Paz

El resultado de la ocupación del territorio que actualmente ocupa la ciudad de la Paz por parte de grupos precolombinos dejó un rastro muy marcado en el registro arqueológico, dentro de la misma, una serie de restos de cultura material se fueron encontrando a lo largo de los últimos años, y esto no necesariamente se fue dando por parte de investigadores arqueólogos sino por vecinos o gente que se dedicaba a la construcción o remoción de tierra para dicho objetivo (Huidobro 1984).

Restos de vasijas y artefactos de metal como topos, clásicos sahumadores Tiwanaku, vasijas aribaloides Incas, y una serie de artefactos precolombinos se encontraron en zonas como Killi Killi actual Villa Pabón, en la calle Jaén en pleno centro paceño, la misma avenida Ecuador donde se encontraron restos de vasijas Tiwanaku, la zona de Pampahasi en donde se tiene evidencias claras de ocupación Tiwanaku, la avenida Busch en donde se obtuvieron una serie de hallazgos precolombinos, en fin, en una serie de zonas de las cuales se podría ir mencionando muchos otros ejemplos. (Portugal 1956, 1979; Ponce 1967; Huidobro 1984).

Es así que en la ciudad de La Paz una ocupación precolombina deja el rastro o las evidencias en pie, pero debido al avance urbano dichas evidencias llegan a desaparecer o a destruirse irremediamente.

Un caso concreto de estudio, en el cual se puede evidenciar claramente las implicancias que posee la arqueología y el relacionamiento que existe entre comunidades, ya sean de asentamiento rurales o urbanos, es al que me remito a continuación.

El caso Chijipata

Este sitio arqueológico se encuentra en la zona de Achumani Alto de la ciudad de La Paz con más exactitud en medio de las urbanizaciones Kellumani y Huayllani. Debido a la ubicación del mismo y a los asentamientos humanos muy próximos al sitio, se veía ame-

nazado por la pronta destrucción patrimonial a partir de edificaciones y urbanizaciones. En realidad en el mismo existían una serie de torres funerarias las cuales, con el avance y construcción de viviendas, se fueron destruyendo debido a las necesidades existentes que las comunidades demandaban. Debido a este complejo panorama que se puede observar, se tiene antecedentes de una muy intrincada preocupación por parte de personeros de la Sociedad de Arqueología de La Paz (SALP). La misma que con mucha validez denunciaron en la página de noticias de la misma:

“El sitio arqueológico de Chijipata, ubicado en medio de las urbanizaciones de Kellumani y Huayllani se halla en peligro de ser destruido por efecto de la poca conciencia sobre el patrimonio arqueológico de sus nuevos vecinos, las autoridades de la Oficialía Mayor de Culturas del Gobierno Municipal de La Paz y la Sub Alcaldía de la Zona Sur. Las Urbanizaciones de Kellumani y Huayllani están a un paso de ser aprobadas de manera oficial y únicamente los técnicos de la Dirección de Administración Territorial y el PRUR del GMLP están haciendo esfuerzos por preservar las áreas patrimoniales. La Oficialía Mayor de Culturas dirigida por Pablo Groux, ignorando el valor del patrimonio arqueológico paceño, esta dejando que paulatinamente se destruya, no obstante haber sido reiteradamente alertado sobre este aspecto por múltiples denuncias y solicitudes aparecidas en la prensa paceña.” (SALP 2006).

En si las necesidades de sustento económico dentro de comunidades de cualquier tipo, ya sean estas urbanas o rurales, se hace presente en los albores del pleno siglo XXI y las demandas de necesidades básicas como agua, luz, alcantarillado y otro tipo de intereses imperan ante las necesidades de adscripción a un pasado o a una investigación arqueológica, como se puede observar en el ejemplo anterior.

El problema que se ve en muchas ciudades de América Latina y del mundo en general, es que el avance urbano esta incrementando su dispersión radialmente, la velocidad con la que crecen las ciudades es impresionante, sobrepasa los límites, y llegan a destruir o asentarse sobre muchos sitios arqueológicos. Es por esto que en este documento se trata esta temática, por que al parecer la arqueología no es simplemente un elemento de datación o ubicación temporal y su relacionamiento no va sólo con la materialidad sin vida, sino que tiene que ver con una estrecha relación de seres humanos, y una sociedad viva que se encuentra en permanente cambio y modificación. Es por eso que surge la pregunta: ¿Cómo se puede solucionar el problema de los diversos intereses y las satisfacciones de necesidades de las comunidades y contraponer las necesidades académicas de la arqueología?

Los tintes políticos, y por ende económicos, son los que mueven las fichas del juego, donde la Arqueología y las comunidades se ven confrontadas muchas veces. El discurso de la Arqueología desde los primeros años de su desarrollo tuvo esos tintes, estuvo siempre ligada a intereses en los cuales la dirección del pasado era manipulado generalmente por conveniencias por aquellos que detentaban el poder tanto económico, político como social, además el mismo era usado para respaldar sus posiciones de poder; un ejemplo de ello se puede observar en los primeros alcances de la Arqueología Norteamericana: la construcción de los Túmulos de Adena y Hopewell asentados en el valle de Ohio fueron atribuidos a diversas culturas menos a los denominados “indios”, como Trigger arguye:

“La mayoría de los investigadores y del público en general, no estaban preparados, para adscribir los hallazgos de los valles de Ohio y Mississippi a los antepasados de los indios americanos. Preferían atribuirlos a una raza de constructores de Túmulos que se imaginaban, había sido destruida o expulsada de Norteamérica por hordas salvajes de indios” (Trigger 1989:104).

Muchos ejemplos como el anterior se fueron dando a través del desarrollo de la historia de la Arqueología en todo el mundo, en los cuales se puede evidenciar esas posiciones políticas enmarcadas en los intereses arriba mencionados. Siendo así podría citar más ejemplos, como es el caso de un conocido municipio orureño.

Caso Pampa Aullagas

En este municipio la adscripción a cierto pasado relacionado con la Atlántida, se podría decir que es conveniente para las comunidades, así la construcción del pasado nuevamente se ve afectada por una serie de intereses que busca beneficios para las comunidades influenciadas, en ese sentido la adscripción como “Atlantes” se debe en todo caso a investigaciones realizadas por el cartógrafo inglés Jim Allen, el cual concluyó que la capital de la Atlántida perdida se encontraba en Pampa Aullagas, creando una tensión entre académicos y en la misma comunidad. En todo caso al parecer el elemento de primacía es la promoción del sitio que se realiza incluso por parte de la Prefectura del departamento, resaltando la importancia del lugar como la capital de la Atlántida perdida de Platón, apoyando los intereses que se manejan, bajo influencia de la adscripción a una identidad conveniente.

Otro ejemplo que me permito citar es el de Tiwanaku.

Caso Tiwanaku

En Tiwanaku se viene realizando hace muchos años una serie de investigaciones impulsadas por la Prefectura y auspiciadas por la empresa de cemento más grande de Bolivia SOBOCE, la Cervecería Boliviana Nacional y organismos internacionales como la CAF. En dicho proyecto, debido a la magnitud del mismo, existe un requerimiento muy alto de mano de obra, y para esto las comunidades juegan un papel muy importante para evitar la migración a las urbes como indica una parte del proyecto “Cultura para el Desarrollo” de Soboce y la CAF (Proyecto Cultura para el Desarrollo 2004); en síntesis, las comunidades se ven muy beneficiadas por dicho proyecto. Como se trata de un caso de desarrollo turístico y cultural, el proyecto debe marchar lo más rápido posible para obtener un beneficio para las comunidades a no muy largo plazo. Como se observa, existe nuevamente una jerarquía de producción de conocimiento en donde las comunidades pueden llegar a tener, en ese sentido, simplemente el papel de obreros de la extracción del dato objetivo, por que así lo amerita su condición de satisfacción de necesidades.

Otros ejemplos de este tipo se observan alrededor del mundo, y me he permitido remitirme a tocar el caso de Cumra Turkia, con el ejemplo del conocido sitio Catalhoyuk.

Caso Catalhoyuk

El sitio más temprano del Neolítico, donde en la actualidad se encuentra trabajando uno de los proyectos de mayor magnitud en cuanto a alcances multidisciplinarios y científicos (Hodder 1998). Dicha investigación tiene muchos años en el área, la cual desde sus inicios ha efectuado la construcción de un pasado y la creación de múltiples sitios a partir de Catalhoyuk, el sitio principal (Bartu 2000). La influencia que este ha creado en una sociedad ortodoxa como la Turca se puede percibir, en los ejemplos que nos da Bartu, en la adopción del pasado como identidad presente, que conlleva toda una serie de intereses sobre la generación de excedentes o recursos económicos los cuales, en muchos de los casos, hace que los tabúes culturalmente existentes se rompan; así el dominio de lo occidental ingresa campante y se refleja en la economía de consumo y las necesidades de las comunidades. El mismo director del proyecto Ian Hodder admite la última aseveración:

“El proyecto claramente introduce comercialismo y actitudes occidentales” (Hodder 1998).

Es así que, desde el momento de la incursión del proyecto en la zona, se modificó la realidad, cambiando de alguna manera la forma de pensar de mucha gente adscrita a esta sociedad. Bartu nos habla de estos múltiples sitios con ejemplos sobre la adopción de elementos arqueológicos, como el caso de una agencia de modas, una fiesta anual de la agricultura, que con el tiempo cambia de nombre a Festival Cumra Catalhoyuk, la adopción de elementos de la Diosa Madre en todo tipo de objetos de venta a turistas y, en general, el montaje de un museo con la aprobación del alcalde de Cumra con el afán de generar excedentes y fama que en el futuro le beneficiará para la próxima elección:

“Esto contribuye al desarrollo económico y ayuda a ganar votos populares. Por esta razón es que el alcalde busca construir un museo en Cumra” (Hodder 1998).

En sí, el carácter de la necesidad económica se genera a partir de la satisfacción de necesidades, y en muchos casos pueden cambiar la percepción de la realidad que se vivía anteriormente al ingreso del proyecto de investigación. Según Hodder, esto se trataría de un interés que es correspondido por lo económico, es decir, que mientras el proyecto apoye al bienestar económico de una comunidad, este será siempre bienvenido.

¿Pero que realmente le importa a la comunidad que vive día a día en Cumra?, ¿el pasado que el arqueólogo le puede dar o simplemente mantenerse en una posición económica, relativamente sustentable mientras el proyecto se este desarrollando?. Hemos visto que el pasado en sí puede ser construido o reconstruido de acuerdo a varios intereses y roles que los interesados desearan promover o realizar, y mientras esto suceda este nunca será estático ni único, el mismo podrá variar y acomodarse a la realidad en la que se encuentre.

El pasado puede ser adecuado mediante intereses presentes, los cuales pueden ser muchas veces acomodados o direccionados de acuerdo a las necesidades que tengan las comunidades, como en los casos de Chijipata, Catalhoyuk, Tiwanaku, Pampa Ullagas y muchos otros sitios. Es vital observar cómo el pasado se ha manipulado para la construcción de identidades y el fortalecimiento de las mismas con fines políticos; en este caso adecuaría esta situación más a la realidad boliviana, donde se desarrollan hoy en día investigaciones con esos tintes. El colonialismo inmerso y marcado en este tipo de investigaciones y el carácter vertical de las mismas hace pensar que las actitudes que se mostraban en los primeros años de las investigaciones arqueológicas se siguen repitiendo hoy en día en el siglo XXI. La adopción de identidades en muchos de los casos se da mediante la interposición de intereses, los cuales, en su mayoría, están mediados por causas de carácter económico.

Conclusión

En este sentido los proyectos arqueológicos tienen un gran impacto en la población, no solo en lo económico, sino también en la construcción de identidades a las cuales la gente se adscribe. Los proyectos arqueológicos en donde las comunidades prestan la fuerza de trabajo son parte vital del desarrollo de las comunidades, los mismos les permiten obtener mayores recursos para su subsistencia.

¿Pero hasta que punto las comunidades mantienen las mismas creencias e ideologías cuando investigadores ajenos a su realidad están invadiendo sus lugares sagrados, irrumpiendo incluso en lo prohibido, si antes en muchos de los casos ni las mujeres ni los niños podían ingresar a estos lugares?. Con proyectos de investigación arqueológica la realidad esta dando un giro de 180° generando una situación diferente para todos.

El papel que juega la arqueología varía en muchos sentidos, como el claro ejemplo de Catalhoyuk proyecto en el cual la inversión de dinero, tecnología, implementación de per-

sonal y el financiamiento en sí, no se puede comparar en muchos aspectos con proyectos que están auto sustentados como es el caso de proyectos de menor magnitud que se desarrollan generalmente en nuestro contexto; o proyectos de tesis en los que el impacto es muchísimo menor que un proyecto de la magnitud como el de Catalhoyuk, que en muchos casos están financiados por multinacionales como Visa.

En proyectos de mayor magnitud, creo que el papel que juega la arqueología tiene una influencia impresionante, es decir que mientras el mismo proporcione trabajo, las formas de pensar de la gente pueden cambiar, llegando a adecuarse o a apoyarse más en las necesidades que estas requieran, existiendo siempre la desigualdad de relaciones de poder entre la gente del proyecto y la gente que se encuentra alrededor (las comunidades); e incluso entre los arqueólogos simplemente técnicos y aquellos que elaboran la interpretación final del proyecto arqueológico. Esa separación de datos y teoría existentes en la mayoría de los proyectos, en donde la interpretación es posterior a la extracción del dato frío en sí mismo, se ve reflejada entre los arqueólogos que extraen los datos y quienes posteriormente interpretarán el resultado de los mismos.

La gente está exenta de la opinión o la interpretación debido a la jerarquía de rangos que existen en el desarrollo de la ciencia misma, es decir, que mientras haya un proyecto siempre el comunario será introducido como mano de obra para realizar el trabajo técnico o mecánico.

Considero que el investigador “Arqueólogo” que esté trabajando con producción del pasado material u objetos materiales del pasado, no está aislado del mundo, y aunque su objetivo sea la recuperación de cultura material de donde inferirá sus datos fría u objetivamente, el mismo está ligado a una serie de relaciones humanas que en muchos de los casos están a un paso de lo que denominamos la “unidad de excavación”. Por este mismo motivo, creo que no se puede ignorar a las personas pertenecientes y adyacentes a las comunidades, y el trato que en muchos de los casos se da no debería abordarse desde una línea vertical, sino siendo más reflexivos y tratar de acercarnos también más a la comunidad.

Bibliografía

ÁNGELO, D. 2008. *Espacios Indiscretos: Reposicionando la Mesa de la Arqueología Académica*. En: **Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina**. Gnecco Cristóbal y Patricia Ayala (Editores). En Prensa.

BARTU, A. 2000. *Where is Catalhoyuk? Multiple Sites in the Construction of an Archaeological Site*. En: **Towards Reflexive Method in Archaeology: The Example of Catalhöyük**. I. Hodder Editor. Cambridge, British Institute of Archaeology at Ankara.

COSTA, O., J. PÉREZ & F. TROPEA. 1996. **Tribus Urbanas. El Ansia de Identidad Juvenil entre el Culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia**. Paidós; Barcelona.

DALGLISH, Chris. 2007. *Archaeology and Democracy. An interview with Mark P. Leone*. En: **Archaeological Dialogues** 14 (1). Cambridge University Press; Cambridge.

HODDER, I. 1999. **The Archaeological Process. An Introduction**. Blackwell; Oxford.

_____. 1998. *The past as passion and play: Catalhoyuk as a site of conflict in the construction of multiple pasts*. En: **Archaeology Under Fire**. Lynn Meskell Editora.

HUIDOBRO BELLIDO, José. 1984. *Excavaciones en la ciudad de La Paz: Evidencias arqueológicas en Pampahasi*. En: **Illapa** N° 2. Revista del CIAE; La Paz.

JOHNSON, M. 1999. **Archaeological Theory: An Introduction**. Blackwell; Oxford.

LUCAS, G. 2001. *Critical Approaches to Fieldwork*. En: **Contemporary and Historical Archaeological Practice**. Routledge.

POLITIS, G. 2001. *On archaeological praxis, gender bias and indigenous peoples in South America*. En: **Journal of Social Archaeology**.

PONCE S., C. 1967. *Importancia de la cuenca paceña en el período pre-colombino*. En: **Kana** N° 39. La Paz.

_____ 1981. **Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura**. Editorial Amigos del Libro; La Paz-Cochabamba.

PORTUGAL Z., M. 1956. *Arqueología de La Paz*, En: **Arqueología Boliviana**. Primera Mesa redonda de arqueología. Biblioteca Paceña, Alcaldía Municipal; La Paz.

_____ 1979. **Arqueología de la Ciudad de La Paz**. Publicado en el suplemento cultural de "El Diario" pp. 3-4 La Paz.

SHEPERD, N. 2004. *When the hand that holds the trowel is black*. En: **Journal of Social Archaeology**.

TRIGGER, B. G. 1989. **A history of archaeological thought**. Cambridge University Press; Cambridge.

Sitios Webs Consultados:

_____ <http://www.bolivia.com/noticias/autonoticias/DetalleNoticia21894.asp>

_____ <http://www.soboce.com/WebSoboce/html/CPDConvenios.htm>

_____ <http://arqueobolivia.blogspot.com/2007/02/buenos-negocios-buena-arqueologia.html>

_____ <http://arqueobolivia.blogspot.com/2008/07/patrimonio-arqueologico-de-chijipata.html>

_____ <http://notisalp.blogspot.com/>

_____ <http://www.geocities.com/webatlantida>

Estudio arqueológico del valle de Presto

Orlando Tapia Matamala¹

Resumen

En esta ponencia se presentan los resultados obtenidos en la prospección arqueológica realizada en el valle de Presto (provincia Zudáñez, Chuquisaca). Tras la identificación de sitios, de los cuales algunos son multicomponentes, y el análisis del material obtenido se pudo establecer inicialmente tres periodos de ocupación del valle: Mojocoya (600-900 d.C.), Yampara (900-1300 d.C.) y Yampara Tardío (1300-1536 d.C.). Asimismo, se evidenció una importante interacción entre tierras bajas y altas.

Antecedentes

El área de estudio se ubica en el Municipio de Presto, provincia Zudáñez del departamento de Chuquisaca. Limita al norte con el departamento de Cochabamba, al oeste con la provincia Oropeza, al este con el Municipio de Mojocoya y al sur con el Municipio de Zudáñez. Geográficamente se localiza en la faja sub andina, formada por serranías bajas con altitudes variables que oscilan desde los 1000 hasta 3000 msnm. El valle corre de sureste a noroeste y está rodeado por cerros: Baúl, Huaynari y Santiago (figura 1). Los principales ríos son Tomoroco, Toca y Canti, los cuales posteriormente forman el río Presto, que vierte sus aguas al río Grande o Guapay afluente del Amazonas.

Las únicas referencias arqueológicas que se tienen del área de estudio son las proporcionadas por Ibarra Grasso, relacionadas a la identificación de un nuevo estilo cerámico al que denomina Yampara Presto Puno. Este investigador habría recolectado abundante material de este estilo en los alrededores de las localidades de Presto y Puno. Asimismo, planteó que los portadores de esta cerámica serían los Yamparas (Ibarra Grasso 1957, 1973).

Por otro lado, información etnohistórica de fines del siglo XVI señala que los pueblos de Presto, Tarabuco y Pajcha se encontraban en el límite con el mundo chiriguano, por tanto, formaban parte de la frontera oriental del Tawantinsuyu (Barragán 1994; del Río y Presta 1995).

Las mismas fuentes documentales también revelan que la región de Presto fue ocupada por diferentes grupos étnicos o *mitmaqkunas*, originarios de regiones lejanas como del norte del lago Titicaca (Canches y Canas); del área lacustre del Titicaca (Lupacas) y del altiplano sur (Carangas, Quillacas, Charcas y Qaraqaras). Estos grupos habrían desempeñado funciones militares para el estado Inca, controlando y frenando las incursiones de los chiriguano procedentes de las tierras bajas del Chaco (Barragán 1994; del Río y Presta 1995; Saignes 1986). Además, estas fuentes indican que estos *mitmaqkunas* estuvieron bajo la jurisdicción del cacique Don Francisco Guaynamaqui del *ayllu* Yampara (del Río y Presta 1995).

Estos antecedentes etnohistóricos muestran que Presto tuvo ocupación multiétnica, conformada por grupos étnicos provenientes de regiones distantes como del altiplano. Sin embargo, llama la atención que no se refieran a los señores étnicos locales y sólo se mencione a un cacique del *ayllu* Yampara como autoridad de estos grupos foráneos. Por tanto, en esta investigación se plantearon los siguientes objetivos:

- a) contrarrestar la información etnohistórica con los datos arqueológicos, en cuanto a la existencia de estos *mitmaqkunas*,
- b) pesquisar la presencia de los Yamparas en el valle de Presto,

1 Docente Carrera de Historia (U.M.R.P.S.F.X.CH.); E-mail: tapiolas75@yahoo.com.

- c) conocer el patrón de asentamiento y
- d) establecer preliminarmente una cronología local para esta región.

Metodología de campo

Se realizó una prospección arqueológica en el piso del valle de Presto, debajo de la cota de los 2.600 msnm². La metodología aplicada estuvo destinada a identificar sitios arqueológicos en el área de cobertura. Se consideró sitio arqueológico a todo espacio con concentraciones de material cultural como cerámica y líticos; además de restos arquitectónicos, representaciones rupestres y modificaciones antrópicas del paisaje.

Cada sitio fue fotografiado, registrado en una ficha de prospección arqueológica y georeferenciado en coordenadas UTM³. De la misma manera, se efectuaron recolecciones diagnósticas de la alfarería para obtener información sobre la cronología del sitio y su filiación cultural, en especial, se recuperaron fragmentos diagnósticos como bases, bordes, asas y tiestos pintados.

La clasificación cerámica

La cerámica recuperada fue lavada, secada y codificada. Todos los fragmentos tienen la sigla Pr (Presto) y están numerados correlativamente. Con la finalidad de realizar un levantamiento estandarizado de la información, se elaboraron fichas de registro cerámico. En el análisis se consideraron los siguientes atributos: tecnológicos (pasta, cocción, tratamiento de superficies y grosor de las paredes); morfológicos (forma de la vasija, del borde y de la base); y en cuanto a la decoración, se estudió la técnica y el motivo decorativo. Asimismo, los fragmentos diagnósticos fueron dibujados, especialmente las bases y los bordes, de los cuales se puede inferir la forma y el tamaño de la vasija.

La clasificación de los estilos cerámicos está basada en trabajos previos desarrollados en los valles orientales como de Ibarra Grasso (1957, 1973); Branisa (1957); Walter (1966); Ibarra Grasso y Querejazu (1986); Janusek et al. (1994); Alconini (2002); Alconini y Rivera (2003); Lecoq (2003) y Pärssinen (1997, 2003).

Resultados

En el análisis de la alfarería (n=1693) se identificaron estilos cerámicos locales como Mojocoya (28,05%), Yampara (31,54%), Yampara Presto Puno (15,23%) y Hatun Yampara (5,07%). La alfarería foránea está representada por los estilos Yura (0,35) y Huruquilla (0,88%). También se observaron tiestos de la Tradición estampada e incisa de bordes doblados (3,24%), coloniales (0,35%) y fragmentos engobados con rojo (0,94%) y amarillo (1,29%). Asimismo, 9,21% corresponde a material doméstico y del 3,78% de la muestra analizada no se pudo determinar el estilo cerámico.

Mojocoya

La pasta utilizada en la elaboración de las vasijas es compacta, seleccionada y el antiplástico es prácticamente imperceptible. La cocción es oxidada de matices naranjas o rojizos. El grosor de las paredes es variable entre 3 y 6 mm, y el labio es adelgazado o redondeado. Las superficies decoradas están pulidas o poseen un bruñido fino, frecuentemente fueron recubiertas con un engobe de color ocre claro o crema. Los colores utilizados en la decoración son el rojo y el negro, en algunos ejemplares también se observó la aplicación del color blanco en el pintado de ciertos elementos decorativos, o como reborde de los mismos. Los motivos más recurrentes son: escalonados opuestos rematados en espiral o

2 Se cubrió un área aproximada de 25 Km².

3 Para tal efecto se utilizó un GPS (Global Positioning System), marca Garmin modelo Vista.

voluta, triángulo equilátero con “ventana”, triángulo con espiral rectilínea o curva de una o dos vueltas, franjas horizontales, entre otros (Figura 2a).

Las formas identificadas corresponden a vasijas irrestrictas como vasos kerus, vasijas trípodes, tazones y cuencos.

Yampara

Las pastas son seleccionadas y tienen como antiplástico arena de grano fino. La cocción es oxidada y pocos ejemplares tienen el núcleo gris. El grosor de las paredes oscila entre 5 y 7 mm. Un rasgo característico es la forma del labio que es recto y generalmente se encuentra pintado de color negro. Las superficies decoradas están pulidas o finamente alisadas y presentan un engobe ocre claro del color de la pasta. Los colores aplicados son rojo, negro, blanco, amarillo, naranja y ocasionalmente gris.

La decoración se caracteriza por exhibir figuras o motivos naturalistas muy estilizados de seres con rasgos antropomorfos como “fantasmas” y motivos geométricos como escalonados terminados en gancho, escalonados contrapuestos de dos o tres peldaños, motivo en “L” y “anclas” (Figura 2b).

Las formas más recurrentes son cuencos y jarras, y en menor proporción se ubica el vaso-copón y vasijas miniaturas.

Yampara Presto Puno

Las pastas son seleccionadas, compactas y tienen como antiplástico arena de grano fino, ocasionalmente también fue incluido tiesto molido o pizarra. La cocción predominante es oxidada de matices naranjas o rojizos. El grosor de las paredes varía de 4 a 8 mm y los labios son mayormente rectos o aplanados.

La alfarería Yampara Presto Puno según su decoración se puede dividir en dos variantes estilísticas: Yampara Presto Puno A y Yampara Presto Puno B. La primera variante se caracteriza por sus motivos pintados de color negro y blanco, sobre revestimiento de color rojo o café oscuro; la segunda variante se distingue por tener un engobe blanco o crema como fondo para el pintado de motivos de color negro y rojo.

En ambas variantes se registraron jarras y cuencos. Como innovación se observa un cuenco cerrado, que tiene la particularidad de poseer una base pedestal.

Yampara Presto Puno A

Las superficies están pulidas o bruñidas y engobadas de rojo o café oscuro. Es necesario aclarar que las vasijas con revestimiento rojo tienen motivos pintados de color negro y blanco, en cambio, cuando el revestimiento es de color café o café oscuro, los motivos son rojos y blancos. Algunos fragmentos de jarras y cuencos tienen segmentos pintados de color rojo y negro como fondo para la decoración. Los motivos más recurrentes son escalonados, líneas en zigzag, rombos encadenados, “motas”, cruces, triángulos con puntos, reticulados paralelos u oblicuos, entre otros. La mayor parte de los ejemplares analizados tienen el labio pintado con líneas en zigzag con guiones de color blanco sobre rojo o negro (Figura 3a).

Yampara Presto Puno B

Las vasijas están recubiertas por un grueso engobe de color blanco o crema, sobre éste se pintaron motivos decorativos de color rojo y negro. Los motivos son geométricos y prevalecen rombos encadenados con guiones, rombo con extensiones, “motas”, escalonados, reticulados, rombos o cuadrados concéntricos, cruces, líneas en zigzag, entre otros (Figura 3b). El labio fue decorado con líneas en zigzag de color rojo o negro sobre blanco. Asimismo,

se evidenció la incorporación de elementos decorativos cuzqueños como “ajedrezados”, reticulados paralelos u oblicuos, rombos reticulados en hilera y clepsidras (Figura 3c).

Variante Hatun Yampara

La pasta es similar a la utilizada en la alfarería Yampara Presto Puno. Sin embargo, se advierten algunas diferencias tecnológicas con ella; por ejemplo, en Hatun Yampara el tipo de cocción es generalmente reducida o incompleta y las paredes son más gruesas.

Se identificaron jarras y cuencos cerrados con pedestal. Las superficies decoradas están pulidas o alisadas y tienen engobe o pintura de color rojo⁴ o café rojizo. En cambio las superficies internas sólo están alisadas y son de color anaranjado. También se registró, como en Yampara Presto Puno A, el pintado de segmentos rojos y negros como fondo para la decoración. Los motivos son de color negro y blanco, los más frecuentes son cuadrados y triángulos concéntricos, rombos encadenados, triángulos con puntos, escalonados, entre otros. La superficie interna está decorada con triángulos y rombos encadenados. El labio habitualmente exhibe líneas rectas o diagonales pintadas de color blanco, negro o rojo (Figura 3d).

Yura

Pocos fragmentos del estilo Yura fueron registrados. Están decorados con rombos encadenados y motivos foliáceos pintados de color negro sobre engobe rojo oscuro (Figura 4a). Según su decoración corresponden al estilo Yura Foliáceo, definido por Lecoq (2003).

Huruquilla

También se encontraron escasos fragmentos del estilo Huruquilla. La pasta es de color gris y tiene cocción reducida o incompleta. Los fragmentos están muy erosionados y no presentan decoración pintada.

Tradición estampada e incisa de bordes doblados

Los fragmentos recuperados corresponden a vasijas grandes, con diámetros mayores a los 300 mm, las paredes son gruesas que varían de 10 a 15 mm de espesor, y tienen un acabado tosco con superficies burdamente alisadas. La parte superior de la vasija está decorada con elementos en zigzag rellenos con puntos, caso contrario tiene improntas de marlo de maíz (Figura 4b).

Entre los hallazgos especiales se tienen: torteras de huso o ruelas (Figura 4c), pequeño mortero o cuenco lítico finamente trabajado (Figura 4d), hacha lítica con cintura (Figura 4e), artefacto lítico (Figura f) y un objeto de cobre (Figura 4g).

De acuerdo a los resultados obtenidos en el análisis estilístico, podemos proyectar inicialmente tres periodos de ocupación del valle de Presto: Mojocoya (600-900 d.C.), Yampara (900-1300 d.C.) y Yampara Tardío (1300-1536 d.C.). El primer periodo se caracteriza por la existencia predominante de materiales estilo Mojocoya. El segundo periodo está representado por el estilo Yampara, y el último periodo fue determinado por la presencia de alfarería Yampara Presto Puno y Hatun Yampara. Es necesario destacar que la Tradición estampada e incisa de bordes doblados se encuentra en todos los periodos desde Mojocoya hasta Yampara Tardío.

Descripción de los sitios

En un área aproximada de 25 Km² se identificaron 23 sitios arqueológicos. De acuerdo a su naturaleza se tienen sitios habitacionales, agrícolas, puestos de observación, sitios con representaciones rupestres y talleres líticos.

4 Este engobe es parecido al observado en Yampara Presto Puno A.

Sitios habitacionales

Las estructuras habitacionales son en general de planta rectangular y cuadrangular, y se ubican en espacios aterrizados. Los muros son de simple o doble hilera y están contruidos con piedras rectangulares. En la superficie se advierte una alta densidad de materiales cerámicos. Asimismo, aún se observan en algunos sitios como Pr-2 y Pr-5 morteros o batanes de grandes dimensiones, como prueba del desarrollo de actividades domésticas. Por otro lado, en el sitio Pr-18 se encontraron pedazos de escoria, como evidencia de la realización de algún trabajo de fundición.

Los sitios habitacionales más grandes registrados son Pr-2 (Curuloma), Pr-9 (La esquina), Pr-17 (Sala kasa) y Pr-5 (Pucarillo). Un rasgo común de los tres primeros sitios es su ubicación estratégica, situada en la confluencia de dos ríos, posibilitando que sus pobladores hayan tenido garantizado el abastecimiento permanente de agua. El sitio Pr-5 revela una posición defensiva, la cara este está protegida por un farallón de más de 150 metros de altura, y la parte baja de la ladera oeste tiene terrazas agrícolas.

Algunos sitios como Pr-1, Pr-2, Pr-5, Pr-9 y Pr-21 tienen ocupación continua desde el periodo Mojocoya hasta el periodo Yampara Tardío. Por otro lado, Pr-12 y Pr-16 presentan materiales Mojocoya y Yampara Temprano. Otros sitios como Pr-4, Pr-17 y Pr-18 sólo tienen los dos últimos periodos de ocupación como Yampara y Yampara Tardío.

También se identificaron sitios unicomponentes como Pr-7, Pr-13, Pr-14 y Pr-15. El primer sitio (Pr-7) presenta materiales estilo Mojocoya. En cambio, los otros sitios sólo poseen cerámica Yampara. Una característica de estos sitios es que son más pequeños y no están emplazados en la confluencia de dos ríos.

Sitios agrícolas

Se registraron pequeñas terrazas agrícolas en la ladera oeste del cerro Curuloma (Pr-3) y en la cara este del Huaynari (Pr-8). La construcción de estas terrazas es simple, sólo presentan una hilera de piedras medianas que no superan los 20 cm de tamaño. En cambio, en la ladera oeste del sitio habitacional Pucarillo (Pr-5) y como a 800 metros dirección sureste, se registraron otras terrazas agrícolas (Pr-23) en las cuales se observa mayor inversión de trabajo en su construcción. Los muros de contención fueron levantados con varias hileras de piedras pequeñas y medianas. Cada terraza mide entre 50 y 80 metros de largo y la distancia entre cada plataforma varía de 1 a 1.5 metros. El estado de conservación de ambos sitios agrícolas es bueno, pero actualmente están abandonados (Figura 5a). Por otro lado, no se observaron sistemas de irrigación o canales de riego, por lo que se presume que estas terrazas habrían funcionado a secano.

Puestos de observación o control

Estos sitios (Pr-6 y Pr-10) son pequeños, tienen pocas edificaciones y corresponden al Periodo Yampara o Yampara Tardío. Están mayormente ubicados en los puntos más altos de los cerros que circundan el piso del valle. El lugar de su emplazamiento permite tener una visibilidad privilegiada, tanto hacia el valle como al este (cerro El Baúl). Estos puestos de observación tienen baja densidad de materiales culturales, esta situación indicaría que éstos no fueron utilizados en forma intensiva ni continua como los sitios habitacionales, sino más bien fueron ocupados en forma esporádica o temporal.

Sitios con representaciones rupestres

En la prospección se identificaron paneles con cúpulas o “tacitas”⁵ asociadas a puestos de observación (Pr-6) y sitios habitacionales (Pr-13). Asimismo, se registraron grandes rocas con cúpulas en espacios abiertos como las pampas de Presto o Tomoroco.

5 Se denomina cúpulas o “tacitas” a perforaciones de forma esférica ejecutadas sobre rocas por percusión o raspado.

El primer sitio (Pr-6) con estas manifestaciones rupestres tiene más de 30 cúpulas medianas que no exceden los 10 cm de diámetro. El segundo sitio (Pr-13) presenta en un panel inclinado más de 100 pequeñas cúpulas de aproximadamente tres centímetros de diámetro. La tercera roca localizada cerca de la localidad de Tomoroco (Pr-19) tiene cuatro cúpulas irregulares, con profundidad variable entre 12 y 26 cm.

La última roca con cúpulas (Pr-22) se ubica muy próxima a la localidad de Motaya. Esta roca de arenisca fue levantada y acuñada con piedras más pequeñas para conseguir un plano horizontal. Presenta cinco cúpulas grandes con el borde circular bien definido, con diámetros que oscilan entre los 19 y 21 cm y la profundidad varía de 20 a 22 cm. Del mismo modo, llama la atención la intención de levantar y ubicar la roca en un plano horizontal, la simetría de las cúpulas, y su orientación hacia el norte (Figura 5b).

Talleres líticos

Se identificaron sitios con pequeñas concentraciones de desechos de talla lítica (Pr-20). En la superficie se evidencian lascas y algunos artefactos terminados como azadas y puntas de proyectil⁶ talladas en cuarzo y calcedonia. Estos talleres líticos se localizan en las pampas de Tomoroco y muy próximos al río del mismo nombre.

Con estos datos también podemos esbozar el patrón de asentamiento de la ocupación prehispánica del valle de Presto. Se observa que los sitios están ubicados sobre la ribera de los ríos Tomoroco y Presto. Asimismo, en los periodos Yampara y Yampara Tardío los asentamientos se concentran en los alrededores de Presto y Tomoroco.

Por otro lado, las tierras con potencial agrícola colindantes al pueblo de Presto seguramente estuvieron irrigadas con sistemas de acequias canalizadas del río, como sucede actualmente con las parcelas agrícolas. El registro de terrazas agrícolas y sitios habitacionales emplazados próximos a tierras con potencial agrícola, permiten inferir que la economía de los pobladores del valle de Presto estuvo basada en la producción de maíz.

Conclusiones

El valle de Presto tuvo una importante ocupación prehispánica, algunos sitios son multicomponentes con una larga ocupación cultural. El patrón de asentamiento y los componentes culturales identificados en el piso del valle de Presto, son similares a los registrados en la ribera del río Chico (Tapia 2004).

Por el momento, no se observaron materiales foráneos de filiación altiplánica y tampoco se encontraron materiales estilo Inca. Por tanto, no podemos confirmar en el registro arqueológico la presencia de *mitmaqunas*. Sin embargo, posiblemente estuvieron cumpliendo funciones defensivas en las alturas del cerro El Baúl (3000 msnm), frenando la incursión de los chiriguano procedentes del este. Por otra parte, también es probable que los *mitmaqunas* se encuentren en El Baúl realizando actividades económicas, considerando que estas alturas tienen gran potencial agrícola para el cultivo de tubérculos así como de la quinua o del amaranto.

Por otro lado, la alta densidad y distribución de materiales Yampara Presto Puno y Hatun Yampara, y algunos topónimos como Yamparilla y Yampara Cancha, parecen confirmar a los Yamparas como los señores étnicos locales.

La región de Presto por su posición geográfica ubicada entre dos cuencas hidrográficas como la Amazónica y del Pilcomayo, fue un importante espacio de articulación entre tierras bajas y altas. El registro de los estilos Yura y Huruquilla sugiere que los pobladores de Presto sostuvieron redes o vínculos con la zona intersalar (región de Uyuni) o los valles del sur (Cintis). Asimismo, el hallazgo de fragmentos de la Tradición estampada e incisa

6 Estas puntas de proyectil tienen pedúnculo y poseen forma triangular, además, se hallaron puntas con forma de “cola de pescado”.

de bordes doblados, plantean interacción con las tierras bajas y el Chaco. Hasta hace unos diez años, esta interacción también se confirmaba etnográficamente, pues aún era posible observar a caravanas de llamas procedentes de la región de Potosí, intercambiando sal con productos agrícolas.

Por último, estos datos deberán ser ampliados extendiendo el área de prospección. De la misma manera, los periodos de ocupación propuestos en este informe deberán ser contrastados con materiales procedentes de excavaciones sistemáticas y fechados absolutos.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible ejecutarlo sin la valiosa ayuda del arqueólogo Saúl Arista Martínez, que me colaboró en el trabajo de campo. Asimismo, deseo agradecer al señor José Santos Romero, Alcalde del Municipio de Presto, y a los pobladores asentados en el valle de Presto que me brindaron información y facilitaron el desarrollo de esta investigación.

Bibliografía

ALCONINI, Sonia. 2002. **Prehistoric Inka frontier structure and dynamics in the Bolivian Chaco**. Doctoral Unpublished Dissertation. University of Pittsburg; Pittsburg.

ALCONINI, Sonia y RIVERA, Claudia. 2003. *La tradición “estampada e incisa de bordes doblados” en la Vertiente Oriental de los Andes: Un caso de interacción e influencia desde las zonas bajas*. En: **La mitad verde del mundo andino. Estado actual de las investigaciones arqueológicas en la vertiente oriental de los Andes y las tierras bajas de Bolivia y Argentina**. Editado por G. Ortiz y B. Ventura. Universidad Nacional de Jujuy; Jujuy.

BARRAGÁN, Rossana. 1994. “¿Indios de arco y flecha?”. *Entre la arqueología y la historia de los siglos XVI – XVII*. Ediciones ASUR 3; Sucre.

BRANISA, Leonardo. 1957. *Un Nuevo Estilo de Cerámica Precolombina de Chuquisaca: Mojocoya Tricolor*. En: **Arqueología Boliviana (Primera Mesa Redonda)**. Editado por Carlos Ponce. Biblioteca Paceña- Alcaldía Municipal; La Paz.

DEL RIO, María y PRESTA, Ana María. 1995. *Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Yamparaez: Casos de multiétnicidad*. En: **Espacio, Etnías, Frontera**. Editado por Ana María Presta. Ediciones ASUR 4; Sucre.

IBARRA, Dick Edgar. 1957. *Nuevas culturas arqueológicas de los antiguos indígenas de Chuquisaca, Potosí y Tarija*. En: **Arqueología Boliviana (Primera Mesa Redonda)**. Editado por Carlos Ponce. Biblioteca Paceña-Honorable Alcaldía Municipal; La Paz.

_____. 1973 [1965]. **Prehistoria de Bolivia**. Editorial Los Amigos del Libro. Segunda Edición; La Paz.

IBARRA, Dick Edgar y QUEREJAZU, Roy. 1986. **30.000 mil años de Prehistoria de Bolivia**. Los Amigos del Libro; La Paz.

JANUSEK, John; ALCONINI, Sonia; ANGELO, Dante; APAZA, Nemecio; ARANDA, Karina; CAYO, Ludwig; COPA, Virginia; LIMA, Pilar y ZAMBRANA, Ofelia. 1994. **Informe: Organización del patrón de asentamiento prehispánico en la región de Icla, Chuquisaca-Bolivia**. Manuscrito en posesión del autor.

LECOQ, Patrice. 2003. *La ocupación en los valles de Yura y de los alrededores de Potosí durante los periodos Intermedio Tardío e Inka, a la luz de nuevos descubrimientos arqueológicos*. En: **Textos Antropológicos**, 14 (2). Carrera de Antropología y Arqueología, UMSA; La Paz.

PÄRSSINEN, Martti. 1997. *Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: experiencias en Cajamarca, Pacasa y Yampara*. En: **Saberes y Memorias en los Andes**. In **Memoriam Thierry Saignes**. Editado por Thérèse Bouysse Cassagne. IFEA; Lima.

PÄRSSINEN, Martti y SIIRIÄNEN, Ari. 2003. **Andes orientales y Amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú**. Producciones CIMA; La Paz.

SAIGNES, Thierry. 1986. **En busca del poblamiento étnico en los andes bolivianos (siglos XV-XVI)**. Avances de Investigación 3, Museo Nacional de Etnografía y Folklore; La Paz.

TAPIA, Orlando. 2004. *Exploración a la arqueología del río Chico, Oropesa-Chuquisaca*. Ponencia presentada en el **I Congreso de Arqueología de Bolivia**; La Paz.

WALTER, Heinz. 1966. **Beiträge zur archäologie Boliviens. Die Grabungen des Museums für Völkerkunde Berlin**. 1958. Archäologische Studien in den korallien Boliviens II; Berlin.



Figura 1. Vista general del valle de Presto.

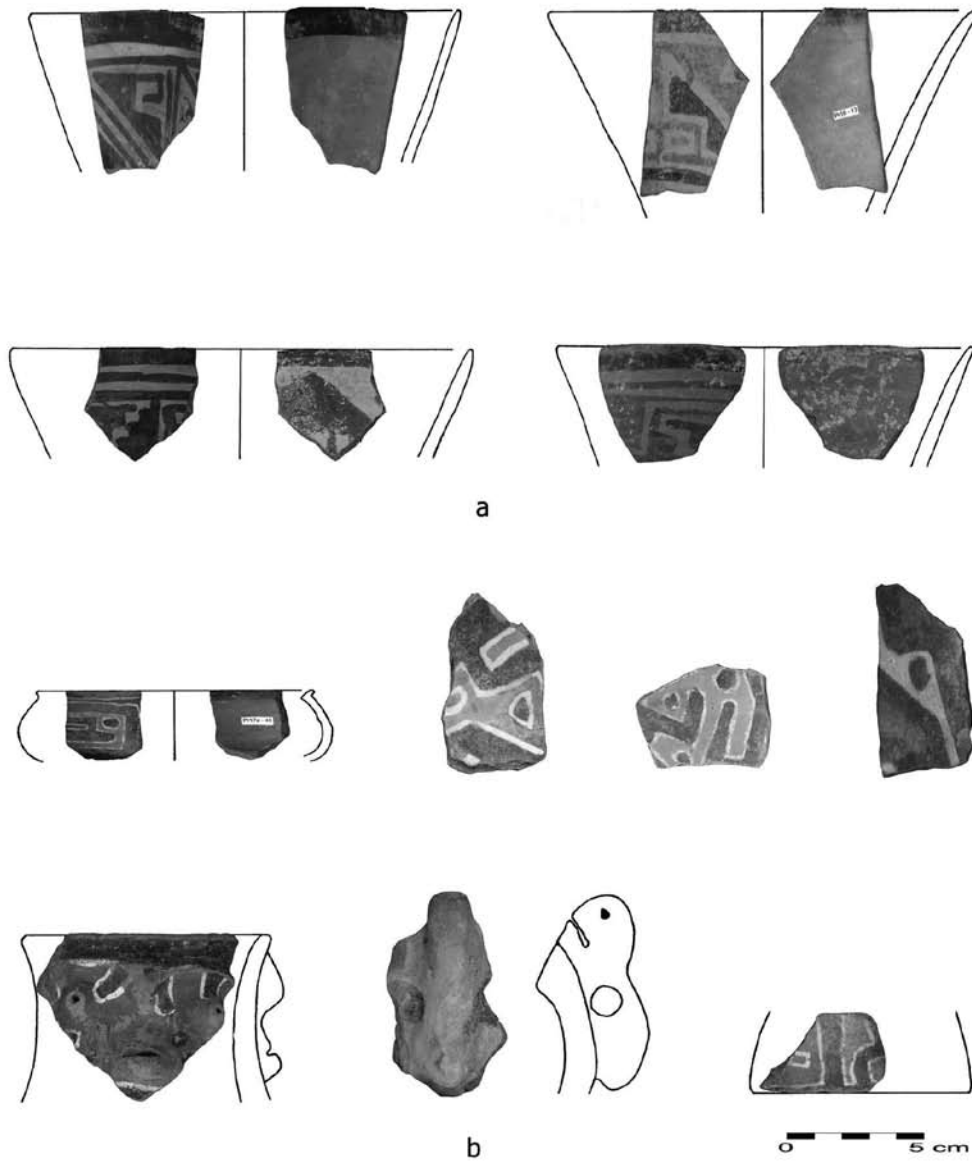


Figura 2. a: Cerámica Mojocoya; b: Yampara.

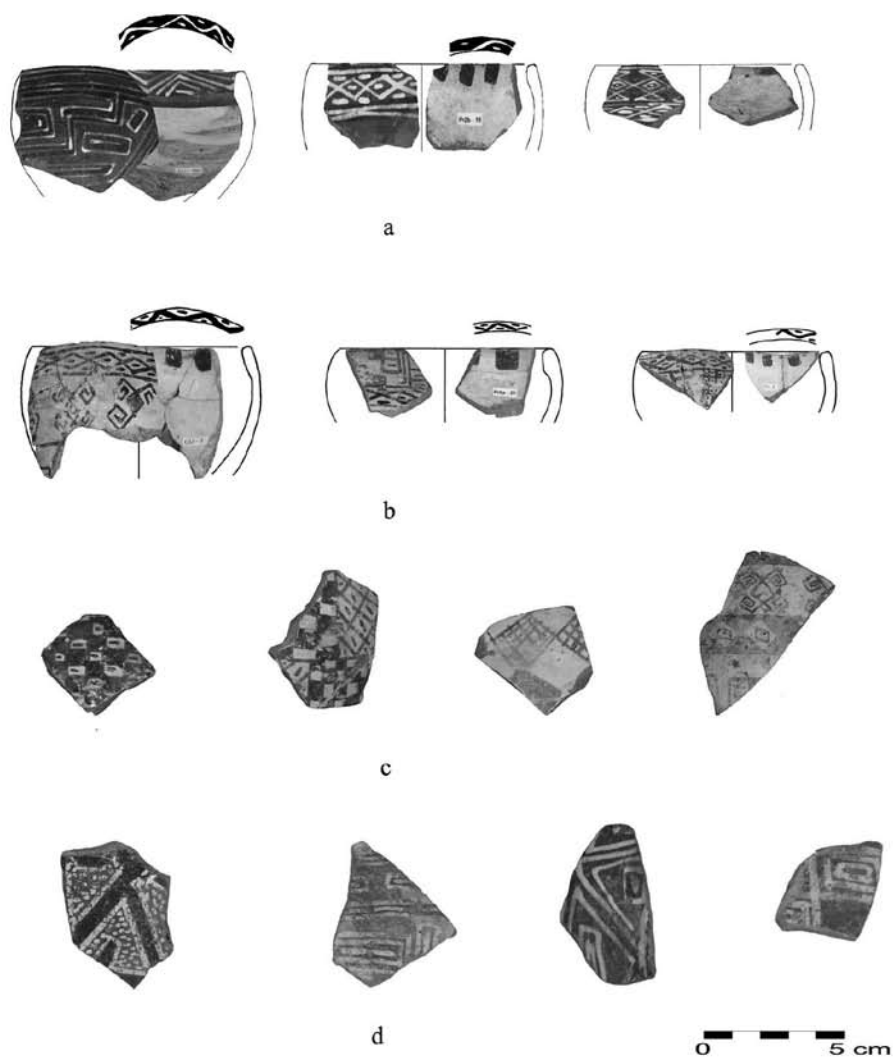


Figura 3. a: Cerámica Yampara Presto Puno A; b: Yampara Presto Puno B; c: Yampara Presto Puno B con influencia inca; d: Hatun Yampara.

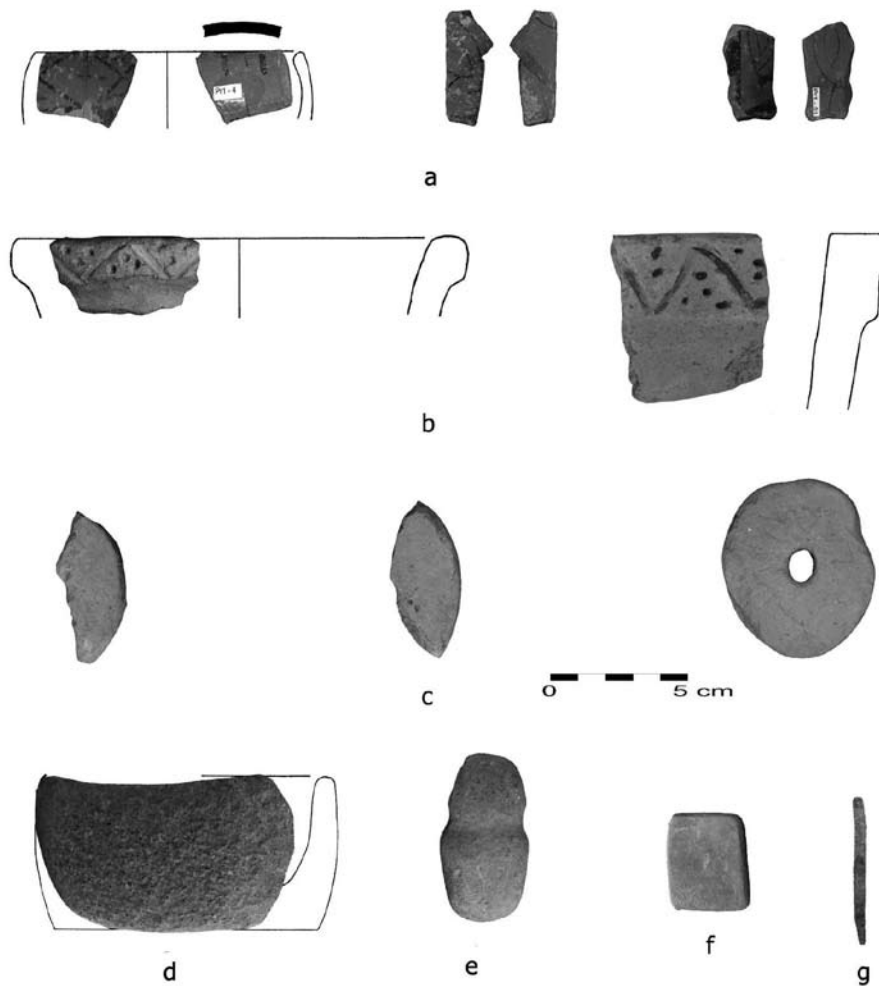


Figura 4. a: Cerámica Yura; b: Tradición estampada e incisa de bordes doblados; c: torteras; d: cuenco lítico; e: hacha lítica; f: artefacto lítico; g: objeto de cobre.



a



b

Figura 5. a: Terrazas agrícolas; b: roca con cúpulas (Pr-22).



historia

historia social,
económica,
política y cultural;
historia de las
mentalidades y
saberes; historia
oral; historia local
o regional;
disciplinas auxiliares



La Junta Tuitiva: Entre luces y penumbras durante el alzamiento en La Paz de 1809

Edwin Cruz Quilla¹

La Junta Tuitiva: Entre luces y penumbras durante el movimiento social de 1809

La Paz, ciudad rodeada y protegida por la eminencia de sus montañas, y, observada por su guardián, el nevado “Illimani”, fue fundada en 1548, a partir de entones, en ella, como es común en toda ciudad establecida, se generaron actividades de carácter social, político y económico, cuyo dinamismo, por lo general, durante la época colonial, estuvo regida por españoles.

En esta parte del territorio de Charcas se desarrollaron hechos históricos que en el presente hacen exaltar el nombre de la “Ciudad de La Paz”. Algunos de esos acontecimientos son: “La Rebelión de los Indígenas (1781-1782)”; la conocida y la más debatida por los historiadores contemporáneos en torno a la “Revolución del 16 de Julio de 1809”. Estos y otros acontecimientos se constituyeron en historias que alimentan la efervescencia de los habitantes de La Paz.

El presente trabajo no tiene por objeto entrar en polémica sobre si el alzamiento acaecido en La Paz, el 16 de julio de 1809, fue o no una “Revolución”, sino, a través de esta investigación pretendemos ilustrar la corta historia que tuvo “La Junta Tuitiva” en aquel período histórico, sus mejores y malos momentos. ¿Cuál fue el proceso que se siguió para constituir la Junta Tuitiva? ¿Quiénes eran parte de ella? ¿Qué función y qué acciones desplegó?; ¿Qué consecuencias trajo sus acciones desarrolladas? Estas y otras interrogantes serán respondidas a continuación.

Características de un Cabildo Secular

En la época colonial, en Hispanoamérica, el “Cabildo Secular” ha sido un órgano institucional dependiente del Estado español. Poseía una estructura jerarquizante de cargos públicos, de los cuales, algunos, principalmente los cargos menores, estuvieron sujetos a ser vistos como mercancía, es decir, que podían ser dados a la venta. Esto hizo que criollos o españoles, que poseían un buen sustento económico, puedan acceder y ocupar aquellos cargos públicos.

En términos geográficos, la administración jurídica, política y económica de un “Cabildo Secular” se encontraba limitada de acuerdo a las demarcaciones abstractas fijadas por las autoridades de los virreinos. Así, el territorio de Charcas, para fines del siglo XVIII y principios del XIX, estaba constituido por “Intendencias” y en el interior de estas hubo una subdivisión territorial, alguna de las cuales se las llegó a denominar “partidos”.

Y en términos políticos, cada “Intendencia” estuvo administrado por un “Cabildo Secular”. La administración de esta institución abarcó las tres áreas de la sociedad: política, económica y social. Con la ayuda de los estudios realizados por Ots Capdequi, en torno a la administración política de la América española, podemos señalar alguna de las funciones que ejercía este organismo político: vigilar el bien público; defender los privilegios del pueblo; velar por el abasto de la ciudad y los precios; impedir que se vendan los productos a precios excesivos o que se encarezcan; realizar arrestos a individuos que estuviesen ha-

¹ Alumno de la Carrera de Historia de la UMSA

ciendo actos ilícitos o fuera de las normas, además de estas tareas, se debe agregar su rol de intermediario en la venta y compra de esclavos negros o de tierras. Estos fueron alguno de los trabajos que efectuaba un “Cabildo Secular”.

Para la realización de estas funciones, un “Cabildo Secular”, como una institución estructurada, contaba con muchos funcionarios. Alguno de estos son los siguientes: Gobernador-Intendente; Alcalde Ordinario de 1^{er} voto; Alcalde Ordinario de 2^{do} voto, Alcalde Provincial, Alguacil Mayor, Escribano, Asesor, Secretario de la Real Hacienda, Regidores, Vocales y algunos otros cargos más. De este conjunto de autoridades, la figura de Gobernador-Intendente era la autoridad central de un “Cabildo Secular”, y en consecuencia, fue la máxima autoridad de una Intendencia.

Cabildo Secular de La Paz durante el alzamiento del 16 de julio de 1809

El Gobernador Intendente, como autoridad superior de una Intendencia, era quien convocaba y precedía cada reunión de los miembros de un “Cabildo Secular”, pero hubo ocasiones en que esto no sucedía, como fue el caso del Gobernador-Intendente de la Intendencia de La Paz, Tadeo Dávila, quien asumió este cargo interinamente. A esta autoridad, después del alzamiento desatado en la ciudad de La Paz, sucedido en la tarde del día 16 de julio de 1809, no lo dejaron presidir.

“... cercados el señor gobernador y yo [Obispo Remigio la Santa] de cincuenta hombres armados, y con uniforme; saliéndose los señores alcaides para celebrar cabildo, que yo resistí temeroso... El señor gobernador se empeñó a ir a presidir; pero no le permitieron salir”²

No obstante, en aquel momento, Don Tadeo Dávila y los miembros del “Cabildo Secular” fueron sorprendidos con aquel alzamiento. Para ese entonces los funcionarios de esta institución fueron:

Gobernador Intendente	Tadeo Dávila
Alcalde Ordinario de 1 ^{er} voto	Francisco Yanguas Pérez
Alcalde Ordinario de 2 ^{do} voto	José Antonio Díez de Medina
Alcalde Provincial	D. José Ramón de Loayza
Regidor	D. Juan Bautista Sagárnaga
Alguacil Mayor	D. Diego Quint.
Tesorero Oficial Real	D. Sebastián de Arrieta
Subdelegado de Sica Sica	Dr. Don José Agustín de Arce.
Vocal	José Landaverí
Escritorio	Prado

Además de estas autoridades nombradas, existieron otras, de los cuales no conocemos con exactitud el cargo que ejercieron. Algunos nombres de estos son: José María de Castro, José Domingo Bustamante y el Doctor Baltazar de Alquiza, cuyos nombres se encuentran en una correspondencia dirigida al Obispo Remigio la Santa, cuyo contenido refleja:

“Ilustrísimo señor. Insiste el pueblo en que vuesa señoría, ilustrísima, a imitación del señor gobernador intendente, dimita el gobierno en su venerable señor dean y cabildo, no duda este cuerpo que como es tan propenso a su quietud y al buen orden igual sacrificio que

2 SAAVEDRA, Bautista “La aurora de la independencia hispanoamericano”. Pag.83

el jefe, entre tanto tome las cosas mejor semblante Dios nuestro señor guarde a vuestra señoría ilustrísima muchos años. Sala capitular en La Paz a la once de la noche del día diez y seis de julio de mil ochocientos nueve.

[Firman] Francisco Yanguas Pérez; Doctor José Antonio Díez de Medina; José Domingo Bustamante; José Ramón de Loayza; José María de Castro; Juan Bautista Sagárnaga; Doctor Baltazar de Alquiza”.³

Es importante tener presente todos estos nombres del “Cabildo Secular”, ya que algunos de ellos ocuparán otros cargos dentro de la estructura de la “Junta Tuitiva”, como veremos más adelante.

En la nota transcrita se pide al Obispo Remigio La Santa su renuncia a la Diócesis, y fue de esta misma forma que se procedió con el Gobernador - Intendente, Tadeo Dávila. A estas autoridades se les solicitó la dejación de sus cargos respectivos, porque fueron acusados de planear la entrega de estas tierras españolas a la princesa Carlota de Portugal, lo que significaría una pretendida traición al monarca español, Fernando Séptimo, que en esos momentos era cautivo de los franceses⁴. Ciertamente o no esta acusación, el Obispo La Santa y el Gobernador-Intendente, Tadeo Dávila firman su renuncia.

Cabe señalar que estos pedidos de renuncia a estas autoridades emergieron de un “Cabildo Abierto”. Para una comprensión del significado de este acto trataremos de describirlo.

Cabildo Abierto

El “Cabildo Abierto”, realizado el 16 de Julio de 1809, fue convocado por el pueblo, como señala un observador⁵ de aquel momento. Se realizó después de la toma técnica del cuartel por un grupo de rebeldes liderizados por Don Pedro Domingo Murillo. Aquel acto se lo efectuó en la Plaza Mayor⁶, en cuyo lugar estuvieron presentes, por un lado, autoridades del “Cabildo Secular”, los cuales, en aquel momento, estuvieron al mando del Alcalde Ordinario de 1er voto Don Francisco Yanguas Pérez, ya que el Gobernador-Intendente, Tadeo Dávila, era objeto de persecución, y a esta institución colonial ya no se la denominaría con el nombre de “Cabildo Secular”, sino, posteriormente, se la comenzaría a designar con el nombre de “Cabildo Gobernador”, paralelo a este grupo de funcionarios, se encontraba la gente del pueblo, entre estos se hallaban el grupo rebelde que había iniciado ese alzamiento social. Por lo tanto se puede determinar que el “Cabildo Abierto” estuvo compuesto de dos elementos socio –político; autoridades del “Cabildo Secular” y la gente del pueblo.

Algunas de sus fisonomías que llaman la atención

El ingreso a la Plaza Mayor para ser parte del “Cabildo Abierto” era libre, pero salirse de este acto era prohibido, y a fin de intimidar a la gente del pueblo para que permaneciese en dicho lugar, Indaburo⁷, que fue un aliado de los rebeldes, mandó a colocar a cada esquina de aquella plaza una artillería y así impedir que nadie salga. Con este procedimiento se pretendió que el acto del “Cabildo Abierto” se encuentre repleto, aunque se tuviese que obligar o intimidar a la gente.

“había repartido la artillería en las cuatro esquinas de la plaza, a donde se permitía entrar a toda clase de gentes, y se impedía que nadie saliese, llevando en esto la mira de que permaneciese siempre lleno...”⁸

3 SAAVEDRA, Bautista “la aurora de la independencia Hispanoamérica” Pág. 83

4 ROCA, José Luis “1809. La revolución de la Audiencia de Charcas...” Pág. 24

5 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 24

6 Hoy en día la Plaza Mayor es conocida con el nombre de Plaza Murillo

7 En la historiografía boliviana sobre la revolución del 16 de julio de 1809, Indaburo es categorizado como uno de los traidores a los propósitos de los rebeldes, ya que, él fue quien comenzó a perseguirlos y tomarlos presos, pero, no hace recuerdo del apoyo ofrecido por este personaje con la entrega de armas a quienes en algún momento fueron sus compañeros.

8 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 26.

Entre la gente del pueblo, hubo personas que no se hallaban en condiciones de meditar o reflexionar en torno de lo que estaba sucediendo, ya que estos han sido incitados a beber agua ardiente desde el momento en que ingresaban a la Plaza Mayor. Este es otro aspecto que se debe subrayar.

“Los inicuos sacerdotes que con ollas y jarros de agua ardiente iban embriagando a cuantos concurrían...”⁹

Además de estos aspectos, se debe agregar la ausencia de conocimiento, en algunos del pueblo, respecto a lo que realmente estaba ocurriendo.

Conformación de “Representantes del Pueblo”

Aun así, el pueblo comenzó a organizarse. Necesito una voz que los representara ante las autoridades del “Cabildo Gobernador”. Y bajo este planteamiento llegó a constituir el denominado **“Representantes del Pueblo”**.

Este se constituyó de tres individuos, los cuales cumplieron la función de expresar las “emociones” del pueblo. Estos, según el Diario atribuido al español Cotera, fueron: el Dr. Gregorio García Lanza, Don Juan Bautista Sagárnaga y Juan Bacilio Catacora¹⁰, sin embargo, un estudio realizado por Rossana Barragan, no menciona a Bautista Sagárnaga, sino en lugar de este personaje señala al profesor de gramática B. Buenaventura Bueno. Y esto es incuestionable, toda vez que en el documento que lleva el título de **“Estatuto Constitucional”** o **“Plan de Gobierno”** figuran los nombres de Don Gregorio García Lanza, Juan Basilio Catacora Heredia y Buenaventura Bueno.

Se debe recalcar que estos titulados como **“Representantes del Pueblo”** eran parte del grupo de los rebeldes, y el nombramiento de estos estuvo envuelto de críticas, puesto que, se señaló que sus nombres fueron propuestos por una “plebe enseñada”¹¹.

Hasta aquí acabamos de describir el preparativo del escenario de la Plaza Mayor, y asimismo de sus componentes sociales para que se realice el acto del “Cabildo Abierto”. Es decir, cuando casi todo está listo para que el pueblo, a través de sus titulados, “Representantes del Pueblo” y la institución colonial, “Cabildo Gobernador”, aborden asuntos de carácter social, político y económico que conciernen a la Intendencia de La Paz.

Algunos temas tratados entre “Representantes del Pueblo” y “Cabildo Gobernador”

Los asuntos tratados han sido planteados por los “Representantes del Pueblo”, es decir por Don Gregorio García Lanza, Juan Basilio Catacora H. y Buenaventura Bueno. Los temas fueron expresados, de manera directa y en acto público, a las autoridades del “Cabildo Gobernador”. Algunos de los asuntos enunciados fueron: Renuncia del Obispo Remigio La Santa; renuncia del Gobernador Intendente-Interino Tadeo Dávila, como habíamos señalado anteriormente. Además ellos pidieron: la deposición de los oficiales reales y que el Capitán de estos entregue la llave de la sala de armas; la eliminación de las Alcabalas; se cambien a los subdelegados de partidos de esta Intendencia, entre otros. Todas estas y demás cuestiones han sido solicitadas y cumplidos bajo la lógica de “El pueblo pide” el “Cabildo Concede”.

⁹ SAAVEDRA, Bautista “la aurora de la independencia Hispanoamérica” Pág. 84

¹⁰ Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 26

¹¹ Ibid. Pág.26

Hubo asuntos que en pleno acto del “Cabildo Abierto” fueron consumados, pero también existió otros que han sido realizados días después de aquella jornada, es decir, pasado el día 16 de julio. Uno de estos sucesos fue el acto de juramento de alianza con los criollos, al cual fueron sometidos todos los chapetones (españoles no pacíficos). Esto se realizó el día 17 de julio y las personas encargadas del mismo fueron Don Gregorio Lanza y Don Juan Bautista Sagárnaga, siendo el primero miembro del titulado “Representantes del Pueblo” y el segundo miembro del “Cabildo Gobernador”.

Este suceso se realizó de la manera siguiente. A los Chapetones se les dijo:

“Jura Ud., a Dios y a esta señal de la Cruz hacer perpetua alianza con los americanos de esta ciudad, y no intentar cosa alguna contra ellos, y defender la religión y la patria”

Ellos contestaron:

Sí Juro...

Continúan Don Gregorio Lanza y Don Juan Bautista Sagárnaga

“... si así lo cumple U. dios le ayudará”¹²

El “sí juro” de los chapetones estuvo sujeto a una intimidación, ya que cerca de ellos se encontraba una horca amenazante, que ante ese instrumento de juzgamiento, no les quedó otra decisión que decir lo que dijeron.

Los titulados “Representantes del Pueblo” no solamente se dedicaron a efectuar las pendientes resoluciones del “Cabildo Abierto”, sino además, comenzaron a presentar al “Cabildo Gobernador” algunas otras propuestas, que emergían del mismo grupo rebelde, encabezado por Don Pedro Domingo Murillo. Una de las propuestas presentadas, y que es de nuestro interés mencionarlo, ya que de ella emergerá lo que conocemos con el nombre de “Junta Tuitiva”, fue, precisamente, el “Plan de Gobierno” o llamado también “Estatuto Constitucional”, cuyo documento ha sido presentado a los miembros del “Cabildo Gobernador” el día 21 de julio.

Es innegable que dentro de la historiografía boliviana que toca el tema de la Revolución de La Paz del 16 de Julio de 1809, existe todavía una fuerte discusión sobre los autores directos de las proclamas que se leyeron en aquel tiempo de nuestra historia, y el documento “Plan de Gobierno” o “Estatuto Constitucional” no es una excepción, también existe una discusión en torno a su autoría. Y en cuanto a esta inquietud se puede señalar que el cura del partido de Sica Sica, José Antonio Medina, es el más señalado como autor de las frases sentenciosas y carismáticas y, así mismo, del “Plan de Gobierno”. Uno de los intelectuales que sostiene esta indicación es Luís Jemio, Como veremos a continuación:

“...Medina reunió en casa del Oidor Juan José Díez de Medina a los jefes de la revolución, les puso de manifiesto el Estatuto Constitucional o Plan de Nuevo Gobierno que había redactado, y les insinuó la conveniencia de adoptarlo y de obligar al Cabildo a que lo acepte como Ley Fundamental...”¹³

Emergimiento de la Junta Tuitiva

Su creación y acto de celebración

El “Plan de Gobierno” o “Estatuto Constitucional”, presentado al “Cabildo Gobernador”, y aprobado por esta institución, el día 22 de julio, está compuesto de diez artículos. Este

¹² Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág.30

¹³ JEMIO, Luís F. Biografías de Pedro Domingo Murillo...” Pág.403-404

documento está inscrito por el Doctor Gregorio Lanza, Juan Bacilio Catacora Heredia y Buenaventura Bueno, lo cual, no necesariamente quiere decir que sean los autores del mencionado documento. Dentro de aquel conjunto de mandamientos, específicamente, en su artículo quinto, se informa de la estructuración de una “Junta” que representaría al pueblo. Dicho artículo señala:

Art. Quinto: “Se formará una junta que hará las veces de los representante del pueblo, para que por su órgano se exponga a este Ilustre cuerpo sus solicitudes y derechos; y se organizan con prudencia y equidad sus intentos...”¹⁴

He aquí la norma para el surgimiento de una institución, el cual, exactamente, se denominaría “Junta Nacional representativa de tuición”, que de manera simplificada se lo conocería como “Junta Tuitiva”.

Dado la aprobación del “Cabildo Gobernador”, pero, sin antes de instruir de tener en dicha “Junta Tuitiva” a “... doce individuos eclesiásticos y seculares...”¹⁵, el día 22 de julio, éste día se constituyó en fecha de la creación e inicio de vida de la “Junta Nacional representativa de tuición”

Esta “Junta Tuitiva”, como veremos mas adelante, fue un órgano político, por que, estuvo compuesto de una estructura jerarquizante de cargos públicos, los cuales estuvieron sujetos a cumplir una función determinada.

Si bien, rebeldes y autoridades coloniales del “Cabildo Gobernador” celebraron el 22 de julio, la creación de la “Junta Tuitiva”, pues, este mismo festejo debía de reflejarse entre la gente del pueblo, y es en este sentido, que para el día 24 de julio se organizó todo un acto solemne, para lo cual se convoco a estar presentes a las autoridades del “Cabildo Gobernador”, a la gente del rebelde Don Pedro Domingo Murillo, al ejercito y a la gente del pueblo.

Cuando llegó el momento, el acto solemne estuvo a cargo de la institución del “Cabildo Gobernador”. Este lo primero que hizo fue dar lectura un Acta Capitular, documento que fue elaborado por sus autoridades. Ese escrito señala lo siguiente.

“En la noble valerosa, y fiel ciudad de Nuestra Señora de La Paz, en veinte y cuatro días del mes de Julio de mil ochocientos nueve años: Los Señores de este ilustre Cabildo de esta ciudad y provincia... que en auto del veinte y dos del corriente mes de julio tuvieron a bien crear y aprobar la junta nacional representativa de tuición que se propuso por el Plan que original corre en el expediente principal, y uniendo con ello mandaron comparecer a los Señores que la componen, los que prestaron el juramento de reconocer y obedecer a nombre de Nuestro Soberano al Señor Don Fernando Séptimo de este Ilustre Cabildo..., y de promover los justos derechos del Pueblo, no tratando por ningún evento de sostener cuanto no sea conducente al bien y felicidad, así de la religión, como de la patria y soberano...”¹⁶

Después de esta lectura se dio a conocer los nombres de los individuos que formaban la “Junta Tuitiva”, informándose al mismo tiempo sus cargos respectivos. Estos fueron:

CARGOS	MIEMBROS
Presidente:	D. Pedro Domingo Murillo
Auditor de Guerra	Dr. D. Gregorio García Lanza
Tesoreros de la real hacienda	D. Sebastián Arrieta
Asesor	Dr. D. Juan de la Cruz Monje

14 OCHOA, José V. “16 de Julio de 1809” Pág. 364

15 ITURRI PATIÑO, F. “Diario de la Revolución de La Paz” Pág. 178

16 OCHOA, José V. “16 de Julio de 1809” Pág. 370.

CARGOS	MIEMBROS
Vocales	Dr. D. Melchor León de la Barra (Cura de Caquiraviri) D. José Antonio Medina (Cura de Sicasica) D. Juan Manuel Mercado (Presbítero) D. Francisco Xavier Iturri Patiño (Presbítero) D. Juan Bacilio Catacora D. Buenaventura Bueno D. José María de los Santos Rubio (Presbítero) D. Francisco Diego de Palacios
Secretario	D. Sebastián Aparicio
Escribano	D. Manuel Cáceres

Teniendo en cuenta esta lista de los miembros de la “Junta Tuitiva” debemos subrayar algunos aspectos. Primero, corresponde hacer notar que este organismo político está compuesto de individuos seculares y eclesiásticos, tal como había instruido las autoridades del “Cabildo Gobernador”. Segundo, uno de los integrantes, al mismo tiempo, es, miembro del “Cabildo Gobernador”, nos referimos a Don Sebastián Arrieta (véase la lista de miembros del Cabildo Gobernador), lo que quiere decir que existió un tránsito libre de ocupar y ejercer el cargo público designado tanto en el uno como en el otro organismo institucional. Finalmente se debe mencionar la disolución del titulado “Representantes del pueblo”, ya que, los que lo componían (Don Gregorio García Lanza, Buenaventura Bueno y Juan Bacilio Catacora), y así mismo la función que cumplían de representar al pueblo pasaron a ser parte de la “Junta Tuitiva”.

Después de dar a conocer los nombres de los miembros de la “Junta Tuitiva”, sus integrantes no pudieron encubrir en sí mismos el agrado y contento por haber hecho realidad el surgimiento y estructuración de la “Junta Tuitiva”. Estas actitudes emocionales se vio cuando salieron a las galerías de la casa capitular y desde ahí comenzaron a derramar monedas de dinero a la gente del pueblo, cuya ocurrencia era una tradición local de criollos o españoles que poseían un buen sustento económico y lo realizaban después de alguna fiesta repentina, como la celebración de un bautismo.

“... Salieron a sus galerías, y derramaron mucha cantidad de dinero al pueblo”¹⁷

Todo el acto preparado del día 24 de julio culminó con el desfile de las tropas al mando de Indaburo, que en ese día fue reconocido por jefe de ellas.

Atuendo de los tuitivos

La vestimenta, como parte de la identidad de uno o más individuos, pasó a ser significativa entre los miembros de la “Junta Tuitiva”. Pues ellos decidieron distinguirse de todos los habitantes de la Intendencia de La Paz vistiéndose con uniformes que los identificaran como organismo político. Según un observador de aquel momento, señala que “... la dicha junta tuitiva tiene el distintivo de bordado de oro en el cuello y bota de las mangas...”¹⁸, además de esta descripción existe otro dato que es mucho más explicativo, este nos dice que “... llevan vestido negro, los seculares [hombres no ligados a la vida eclesiástica] Lebitas con bordado de oro en el cuello, y bota de la manga, y los eclesiásticos, en el manteo”¹⁹

17 ITURRI PATIÑO, F. “Diario de la Revolución de La Paz” Pág.178

18 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 40

19 ITURRI PATIÑO, F. “Diario de la Revolución de La Paz” Pág.178

Los tuitivos no quisieron ser los únicos que adoptase esta decisión del actuando, sino, deseaban que las autoridades del “Cabildo Gobernador” hagan lo mismo. Sugirieron a estos que se vistan con trajes de uniformes de capitanes generales, lo cual no fue aceptado gratamente, pues, hubo reacciones de alguno de ellos, tal es el caso del Alcalde Provincial Don José Ramón de Loayza, quien “... se opuso con energía haciendo ver que él para distinguirse y hacerse respetar, no necesitaba más insignia que la que había dado el Rey, y les manifestó el bastón...”²⁰

El atuendo de los tuitivos se constituyó en una parte de la identidad institucional de la “Junta Tuitiva”. Mas allá de la impresión que pudo haber provocado en los moradores y no moradores de la ciudad de La Paz, habría que destacar el papel que cumplió el traje de estos como un medio de reconocimiento, de identificación objetiva por los pobladores de La Paz. Tal vez fue esto el propósito que ellos buscaban.

Acciones realizadas

La “Junta Tuitiva”, como institución, fue de corta duración, ya que ésta se disuelve el 30 de septiembre de 1809. Durante este corto tiempo comando algunas acciones políticas desde la misma ciudad de La Paz, entre las cuales unas fueron realizadas en el Interior de la Intendencia de La Paz y otras fuera de este lugar de Charcas. A continuación mencionaremos algunas de las operaciones ejecutadas.

Formación de tropas militares

En el interior de la Intendencia de La Paz, para los tuitivos era una prioridad contar con un ejército propio. La realidad misma les exigió a organizarlo, ya que no todos los españoles, criollos e indios de esta región estaban en el mismo camino de estos rebeldes, ahora protegidos bajo el manto de la “Junta Tuitiva”.

“... Hízoseles entender que montasen todos los que tuviesen caballo o mula que iban a salir de ronda alrededor de la ciudad, por que había rumores de que querían cercarla los indios...”²¹

Otro dato histórico nos dice:

“También se puso preso al Dr. Arze sub delegado de Sica Sica, a mérito de una carta que le interceptaron, escrita por su dependiente Alarcon, en la que dicen le daba parte de tener prontos hasta cinco o seis mil indios para cercar esta ciudad.”²²

Si bien hubo un grupo de individuos que no compartía con las acciones tomadas por los rebeldes, existieron otros sujetos que sí los respaldaban. Uno de estos fue el ofrecimiento subjetivo de algunos caciques e indios principales de hacer movilizar una cantidad de doscientos mil indios para defenderlos.

“... se han presentado muchos casiques, e indios principales de los diferentes partidos de esta Provincia al Illtre Cabildo, y junta y ofrecen todos unánimemente defendernos en número de doscientos mil de su gente más lucida y aparente para la guerra”²³

20 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 40

21 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 35

22 Ibid. Pág. 37

23 ITURRI PATIÑO, F. “Diario de la Revolución de La Paz” Pág. 179

Esta información no detuvo a los miembros de la “Junta Tuitiva” en cuanto a la tarea de organizar tropas. Comenzaron a reclutar a todo tipo de sociedad, es decir, españoles, criollos, negros e indios. Muchos de estos no contaban con la experiencia en cuanto al manejo de armas, pero a pesar de esto, fueron puestos en las filas del ejército.

Hasta el día 25 de julio, lograron formar una compañía de lanceros, el cual estuvo compuesto de cholos.

“Se ha formado una compañía de lanceros cholos: se alistan los negros y se ha formado por otro del comercio... toda la tropa aún se halla indisciplina a excepciones de veinte a treinta veteranos...”²⁴

Otro extracto histórico nos informa sobre la organización de otra compañía, al mando del rebelde Don Victorio García Lanza. Él logró formar una compañía militar de españoles, criollos, negros e indios y las armas que estos manipulaban eran cuchillos, hondas y fusiles. Esta tropa militar tenía por misión sofocar el movimiento militar que el Obispo La Santa, acérrimo defensor real, había logrado levantar en Irupana, y fue por este motivo que al mando de Lanza se establecieron en la región de los Yungas paceños.

“... su ejército, si tal puede llamarse al conjunto de hombres armados con cuchillos hondas y malos fusiles, permanecía sujeto a una pequeña ración proporcionada por el espíritu caritativo de los yungueños... La indisciplina de sus tropas no podía ser mayor seres heterogéneos, la componían: españoles, criollo, negros e indios – solo la energía unas veces otras la sagacidad y hasta las suplicas podían contener es enjambre de voluntarios.”²⁵

El día 3 de septiembre, se organizó un acto militar, que consistió en una revista general. Esta se llevó a cabo en la Plaza Mayor de la ciudad de la Paz, lugar donde todas las tropas organizadas hicieron gala de sus lucientes uniformes, pero además, mostraron su capacidad armamentista. Fue un acto en que se pudo observar la fuerza militar que habían logrado organizar los rebeldes hasta aquel momento. A continuación describiremos el siguiente dato cuantitativo de las tropas preparadas.

“Nueve compañías del Batallón Antiguo de milicias hoy denominados Infantería veterana, de a 80 hombres cada compañía..... 720

Dos compañías de Húzares de caballería nuevamente levantadas denominadas de la reunión nacional..... 100

Dos compañías de artillería a 80 hombres..... 160

Total de tropas uniformadas hasta la fecha..... 980”²⁶

Y en cuanto a los armamentos se refiere contamos con el siguiente dato: Fusiles, 11 piezas de artillería, 2 morteretes. Información abstraída del Diario atribuido a Cotera.

Todas estas armas manipuladas por las trapas a la simple observación de los mismos daban la impresión de ser útiles. Sin embargo muchos de estos fueron inservibles para cualquier combate.

24 SOCIEDAD GUTIÉRREZ “Álbum del 16 de Julio” Pág. 169

25 ACOSTA NICOLAS “Victorio García Lanza Uno de los...” Pág. 224.

26 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 45

Para los tuitivos no solo era importante tener un ejército armado, sino también era contar con el apoyo de la población de la Intendencia de La Paz y de las provincias circundantes a este territorio. Estos ambos propósitos, de buscar respaldo social, fue una tarea que se realizó paralelamente a la organización de tropas.

Los tuitivos en busca de respaldo social

El apoyo de la sociedad a algún acontecimiento es de suma importancia, ya que depende de ella en que se marquen hitos trascendentales en la vida política, económica y social del hombre. Sin el respaldo de esta la misma sociedad condena su diario vivir.

Para los miembros de la “Junta Tuitiva” no solo en la ciudad de La Paz debía ser el lugar donde se desencadene el alzamiento iniciado, para ellos, otros lugares de la Intendencia debían apoyarlos, pero además, concebían que otras provincias debieran imitarlos, puesto que consideraban que su levantamiento iniciado estaba empañado de justicia. En este sentido comenzaron a movilizarse.

Ellos organizaron un grupo de individuos de confianza. A cada uno de estos se los asigno un partido de la Intendencia de La Paz. Los nombres y los lugares asignados fue la siguiente:

COMISIONADOS	LUGARES DESIGNADOS
Don Melchor Jiménez	Sica Sica
Don Eusebio Penailillo	Pacajes
Don Manuel Montenegro	Omasuyos
Don Ciriaco Acuña	Larecaja
Don José Ascorrunz	Yungas

Datos abstraídos del diario atribuido a Cotera

Cada uno de estas personas ilustrados en esta lista tuvieron la misión de informar a los indios y otros moradores de cada partido lo acontecido en la ciudad de La Paz desde la tarde del día 16 de Julio y, consecuentemente, tener el apoyo de estos habitantes.

Cuando estos comisionados fueron enviados a sus partidos respectivos, los tuitivos, aún sin tener entre las manos informes de apoyo o no de los habitantes de esos lugares de la Intendencia, sacaron a luz del día 27 de Julio una Proclama, conteniendo este documento frases “radicales” para ese periodo histórico. Dicho escrito dice:

Proclama de la Junta Tuitiva

“Hasta aquí hemos tolerado una especie de destierro en el seno mismo de nuestra patria, hemos visto con indiferencia por mas de tres siglos, sometida nuestra primitiva libertad, al despotismo y tiranía de un usurpador injusto, que degradándonos de la especie humana, nos ha reputado por salvajes y mirado como esclavos.

Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez que se nos atribuye por el inculto español sufriendo con tranquilidad que el meritorio de los americanos haya sido siempre un presagio cierto de su humillación y ruina.

Ya es tiempo pues de sacudir yugo tan funesto a nuestra felicidad, como favorable al orgullo nacional español. Ya es tiempo de organizar un sistema nuevo de gobierno fundado en el interés de nuestra patria altamente deprimida por la bastarda política de Madrid.

Ya es tiempo, en fin, de levantar el estandarte de la libertad en estas desgraciadas colonias, adquiridas sin el menor titulo, y conservadas con la mayor injusticia y tiranía. Valeroso habitantes de La Paz y de todo el imperio del Perú, revelad vuestros proyectos para la eje-

cución, aprovechaos de las circunstancias en que estamos, no miréis con desde la felicidad de nuestro suelo ni perdais jamás de vista la reunión que debe reinar en todos, para ser en adelante tan felices como desgraciados hasta el presente”.²⁷

Señalamos que esta proclama tiene frases radicales, porque, en ella vibra el grito de “liberación”, además convoca a todos del continente a “sacudir” al yugo español, además, resalta que “América” debe ser para los “americanos”. Dar a conocer este documento con estos términos de agresividad era todo un acto de provocación a la corona española.

Día después de la lectura de esta proclama, el 28 de julio, los miembros de la “Junta Tuitiva” comenzaron a organizar otro grupo de personas de confianza. Estos no fueron designados a los partidos de la Intendencia de La Paz, sino, han sido destinados a algunas provincias circundantes a este territorio. La lista es la siguiente:

COMISIONADOS	LUGARES DESIGNADOS
Francisco Iturri Patiño	Provincia de Cochabamba
Presbítero Mercado	Provincia de Arequipa
José María Santos Rubio	Provincia de Puno

Datos abstraídos del diario atribuido a Cotera

Estos tres comisionados, miembros de la “Junta Tuitiva”, tuvieron la tarea de repartir instrucciones y socializar el “Estatuto Constitucional” o “Plan de Gobierno” y a partir de esto tratar que cada provincia adopte el mismo sistema de La Paz. No era una tarea sencilla, cada uno de estos asignados colocaba en riesgo su vida misma, porque, tuvieron que introducirse a territorios donde existía una fuerte presencia de españoles que no gustaban de revueltas sociales, y, precisamente, en manos de estos realistas llegó a caer el comisionado Francisco Iturri Patiño, quien fue detenido en inmediaciones de Cochabamba. Esta noticia no grata para los tuitivos se llegó a saber a través de un informe proveniente de Buenos Aires en el mes de Agosto.

La “Junta Tuitiva” tenía sus momentos de contento, cuyo ánimo era provocado por informes que le llegaban. Una de esas noticias fue saber que en la ciudad de la Plata asumió el mismo sistema de la ciudad de La Paz. Esta noticia se dio a conocer a la gente del pueblo, indicándoles que “...en aquella ciudad había desembarcado mucha gente inglesa y que en el Río de La Plata se avistaba una expedición francesa. También divulgaron que en Buenos Aires habían hecho un convite al que solo concurrieron americanos e ingleses: que la España estaba dominada de los Franceses...”²⁸. Algunos señalan que esta noticia fue una inventiva de los mismos tuitivos a fin de levantar los ánimos de los moradores de la ciudad de La Paz.

Sin embargo, este contento fue espontáneo, ya que, las reacciones realistas, en torno a lo que estaba acaeciendo en La Paz, no se dejaron esperar.

Reacciones contra los rebeldes de la Junta Tuitiva

A partir desde los primeros días del mes de Agosto de 1809, a la “Junta Tuitiva” le comenzó a florear problemas. Las noticias provenientes de los comisionados destinados a las provincias no eran a gusto y sabor para los miembros de este organismo político, es mas, estos, en algunos casos, prefirieron no abrirlos y no hacer público. Así se procedió con las cartas venidos de Arequipa, Cuzco y de Buenos Aires, ya que, estos contenían palabras de

27 - Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 34

28 - Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 39

no apoyo a los rebeldes, además, hubo otros escritos que ellos mismos no esperaban, como fue la noticia proveniente de Buenos Aires, en la que se informa la llegada del nuevo Virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros. Se señala que esta noticia les había helado la sangre.²⁹

Además de estos informes, los tuitivos llegaron a saber que otras gobernaciones de Charcas realizaban preparativos militares y cuya misión de estos era sofocar el alzamiento de La Paz. La provincia de Puno fue uno de ellos, pues, en esta región se estuvo preparando bajo la dirección de Goyeneche un gran contingente de hombres armados, y si esto fuera poco, sus autoridades mandaron a invadir, con una avanzada militar, una parte del territorio de la Intendencia de La Paz. Estas acciones políticas hicieron que los tuitivos, el día 13 de Agosto, declarasen la guerra a la mencionada provincia, a pesar de un notable desequilibrio militar. Otras provincias como Cuzco y Arequipa comenzaron, también, a preparar y mandar tropas sobre La Paz.

Estos hechos comenzaron a constituirse en señales de insostenibilidad para los propósitos de los rebeldes, es más, se podría decir que provocaron cambio de actitudes en algunos individuos de la “Junta Tuitiva”.

Don Pedro Domingo Murillo, que fue uno de los principales líderes rebeldes, así mismo, de la “Junta Tuitiva” y responsable de toda actividad política desarrollada hasta ese momento, comenzó a tener una actitud conciliatoria, mostrándose el más fiel entre los fieles al soberano Fernando Séptimo. Así se refleja en una nota escrita por él, mismo que fue dirigido para el Virrey Hidalgo de Cisneros. En esa carta Murillo le expresa que él está como jefe militar de La Paz “...para que de este modo se mantuviesen los naturales sujetos a sus autoridades y libres de la seducción que siembran los malévolos en éstas ocasiones... Me ha parecido propio de mi lealtad sujetarme a la respetable e integrísima alta superioridad de V.E., pidiendo la aprobación de mis operaciones y de seguir si lo tuviese V.E. por conveniente, en la comandancia militar bajo sus superiores ordenes.”³⁰

El mismo “Cabildo Gobernador”, ante los informes recibidos de sus similares, adoptó también una actitud conservadora. Convocó a algunos oficiales de las tropas de la “Junta Tuitiva” y les propuso que las cosas tomaran su primitivo estado, lo cual implicaría volver a colocar a las autoridades depuestas en sus cargos respectivos, además, a éstos se les dijo que se sacaría el Estandarte Real. Estas proposiciones no han sido bien recibidas por los oficiales, estos, decidieron salirse de la casa capitular y retirarse molestos a sus casas. Esto sucedió el día 31 de Agosto

“Hizose Cabildo por la noche, al que fué llamada toda la oficialidad, y se los propuso por el alcalde de 2do voto D. José Antonio Díez de Medina el modo de concluir los delitos en que habían incurrido. Hízoles ver que se sacaría el Estandarte Real, que viniesen a ampararse de él, que no se haría averiguación alguna sobre este atentado, y que volvieron las cosas a un antiguo ser...”³¹

Los problemas de relación política no cesaron. Al “Cabildo Gobernador” le llegó una correspondencia escrita por el Virrey Hidalgo de Cisneros. Este representante de Rey pide que el organismo político “Junta Tuitiva” debe dejar de funcionar, al igual que la “Junta de Montevideo”, porque, estas instituciones no tienen una base legal de establecimiento dentro de la legislación de Indias y es por esto que debe suprimirse dicha junta de La Paz.

“Que al cabildo de La Paz se le prevenga que no siendo conocida en la legislación de Indias las juntas gubernativas, protectoras o representativas, y siendo además contrario a la vo-

29 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 41

30 Citado por José Luis Roca en “1809.Revolución de La Audiencia de....”Pág. 31

31 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 42

luntad y rectas intenciones de S.M el que haya en América, supremas Juntas de Gobierno, también ha mandado suprimir la de Montevideo. Debe cesar la de La Paz inmediatamente, restituyéndose la representación del pueblo al cuerpo municipal”.³²

Esta nota transcrita fue un asunto discutido entre miembros del “Cabildo gobernador” y de la “Junta Tuitiva”. Ambos se acaloraban en torno al cumplimiento o no a la orden del Virrey Hidalgo de Cisneros. Hubo posiciones divergentes, los primeros, a través del alcalde de 2do voto José Antonio Díez de Medina y del alcalde provincial José Ramón de Loayza, manifestaron que se debía acatar lo mandado por el Virrey, y mientras los segundos, tratando de esquivar la orden, prefirieron exponer sobre el nombramiento de Hidalgo de Cisneros como Virrey, estos explicaban que su nombramiento no se informó con las formalidades de estilo, prescritas por el real orden de 12 de febrero de 1809, y por tal motivo era una duda que el nombramiento hubiera emanado del Rey Fernando Séptimo. Al final, ambos organismos políticos, resolvieron pedir informaciones al Virrey Abascal del Perú y a los gobernadores intendentes de las provincias del Alto Perú, sobre la legitimidad del nombramiento de Hidalgo de Cisneros para luego dar cumplimiento a su orden.³³

La “Junta Tuitiva”, además de estas desavenencias mencionadas, afrontó otras, las cuales emergían de la misma ciudad de La Paz. El temor al saqueo y robo se había apoderado de este lugar. Además, ellos, tenían una población, a diferencia de la noche del 16 de Julio, en discordia social: unos que todavía los respaldaba, algunos a los realistas y otros que prefirieron adoptar una actitud neutral. Fue un estado social fuertemente marcado, producto de los resultados nada satisfactorios alcanzados hasta aquel momento.

Toda esta situación fue aprovechada por los realistas. Estos comenzaron a organizar algunas maniobras para apoderarse de algunos cuarteles de manos de los rebeldes, acudiendo para esto al cohecho.

“...El cuartel de caballería esta ya en la mayor parte ganado, y están prontos para el día que se les avise... los agentes que hay en este cuartel son S. Francisco España, D. Manuel Torres, el tucumano, los dos sobrinos de Carreras, D. José Tejada; de los demás cuarteles también hay algunos.”³⁴

Sin embargo, este propósito de tomar cuarteles no se llegaron a perpetrar, por que, Murillo mandó a detener, precisamente, a los soldados que habían sido comprados por medio del soborno. Entre los arrestados estuvieron los cabos Francisco España, José Tejada, Francisco Alcon y otros. Y esta acción tomada de ninguna manera significó una solución a los problemas de la “Junta Tuitiva”

La conspiración estaba latente al interior de La Paz, la misma estaría planificada por Don Francisco Yanguas Pérez, el cual a través de un otro “Cabildo abierto” realizado el 11 de Septiembre, la “Junta Tuitiva” entre los días 11 y 12 de Septiembre, le obligó a dejar su cargo de Alcalde Ordinario de 1er voto, porque fue acusado de haber hecho venir tropas del Cuzco, Arequipa y Puno, para que tomen el pueblo de Copacabana.³⁵ Este conspirador no actuaría solo en sus propósitos, sino, tuvo gente que lo acompañaban, entre los cuales se destaca Miguel Francisco San Cristóbal, Tomas Cotera, Francisco Tapia, Francisco de Paula Torres y otros. Todos estos ansiaban apresar a los tuitivos, principalmente a Don Pedro Domingo Murillo.

El escenario político, a pesar de las consecutivas reuniones del cabildo que se efectuaron los días 18, 19, 20 de Septiembre y determinar al final de deponer los cargos a las

32 Citado por José Luis Roca en “1809. Revolución de La Audiencia de...” Pág. 31

33 JEMIO, Luis F. “Monografías del 16 de Julio de 1809” Pág. 479-480

34 JEMIO, Luis F. “Monografías del 16 de Julio de 1809” Pág. 54

35 Ibid. Pág. 479

autoridades y empleados sustituidos, no daban signos de mejoramiento tanto en el interior y exterior de la Intendencia de La Paz. Sobre todo en esta última parte, se supo que una parte del ejército de Cuzco había llegado al Desaguadero, al mando del teniente coronel Fermín Piérola, cuyo hecho hizo que Murillo tomara la decisión de enviar, entre los días 24, 25 de Septiembre y a las cercanías de aquel lugar, donde se encontraba la tropa enemiga, un gran número de soldados al mando del sargento Mayor Juan B. Sagárnaga y del capitán Pedro Rodríguez.

“...el día 24 salió una división compuesta de 200 hombres de infantería y dos piezas de artillería...”³⁶

Esta decisión de enviar soldados puso a los tuitivos más débiles en la ciudad frente a los perseverantes propósitos de los realistas. Estos comenzaron paulatinamente a apoderarse de este lugar.

Disolución de la Junta Tuitiva

El principio del fin de la “Junta Tuitiva” fue evidente el 28 de septiembre. En esta fecha uno de los vocales, Don Buenaventura Bueno, presentó su renuncia, de la misma manera otros miembros, el 30 de septiembre, renunciaron a sus cargos en conjunto ante el “Cabildo Gobernador, lo que condujo a esta “Junta Tuitiva” sin la posibilidad de volver a organizarse.

“En el Cabildo de este día quedo disuelta la junta tuitiva, por renuncia que han hecho los individuos que la componen, aunque alguno de estos hacen días que la han desamparado”³⁷

La “Junta Tuitiva”, que en su momento surgió entre la alegría de los rebeldes, se disolvió a decisión de los mismos rebeldes que lo componían. Estos no lograron obtener un apoyo social objetivo mayoritario de los habitantes de la Intendencia de La Paz y de las demás gobernaciones del territorio de Charcas. Sus acciones precipitadas les trajeron consecuencias irreversibles, como la venida de tropas de las provincias de Cuzco, Arequipa y Puno sobre La Paz, cuyas tropas, en comparación al de los tuitivos, estuvieron más equipadas en cuanto a armas y cantidad de soldados. Ante estas circunstancias, que seguramente no lo esperaban los propios rebeldes de la “Junta Tuitiva”, fue imposible desarrollar las secretas esperanzas de una renovación política y social.

A partir de aquí, para los rebeldes comenzó otra fase de su historia. Esta estuvo empañada de dolor y sufrimiento, a consecuencia de las persecuciones y sojuzgamiento del cual fueron objeto. Esta es otra página de la Historia de la Revolución del 16 de Julio de 1809.

36 JEMIO, Luis F. “Monografías del 16 de Julio de 1809” Pág. 393

37 Diario atribuido al español Tomas Cotera Pág. 45

Bibliografía

PINTO, Manuel. 1953. *La Revolución de la Intendencia de La Paz*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.I. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.

ROCA, José Luis. 1998. **1809. La revolución de la Audiencia de Charcas en Chuquisaca y La Paz**. Plural. La Paz

SOCIEDAD GUTIERREZ. 1954. *Álbum del 16 de Julio*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.III. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.

ACOSTA, Nicolás. 1954. *Victorio García Lanza. Uno de los protomártires de la revolución Americana*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.III. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.

_____ 1954. *Diario del presbítero Francisco Iturri Patiño*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.III. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.

JEMIO, Luis F. 1954. *Monografías del 16 de Julio de 1809*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.III. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.

_____ 1954. *Biografías de Pedro Domingo Murillo y José Antonio Medina*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.III. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.

GUTIRREZ, José Rosendo. 1938. **Memoria Histórica sobre la revolución del 16 de Julio de 1809**. La Paz.

BARRAGAN, Rossana y otros. 1999. *El movimiento del 16 de Julio de 1809. Proceso metodológico a través de algunas fuentes documentales*. En: Revista **HISTORIA**. Nro.24, La Paz.

SAAVEDRA, Bautista. 1977. **La aurora de la independencia hispanoamericana**. La Paz.

OCHOA, José V. 1954. *16 de Julio de 1809*. En: **Documentos para la Historia de la revolución de 1809**. Vol.III. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz.



Los símbolos de migración en las estructuras de la vivienda arequipeña, siglo XIX – XX

Santos Cesario Benavente Veliz¹

Introducción

El lenguaje de las piedras es una interpretación de las representaciones y el significado de la piedra como material, herramienta e instrumento de transformación de la realidad en el continuo constructivo del hombre en sociedad. Cuya simbología es representada en las estructuras de la vivienda arequipeña, que manifiestan una evolución en las representaciones simbólicas de influencia de la población chilena establecida en los espacios rurales y urbanos arequipeño después de la guerra. Constituyéndose así un medio de cambio o modernidad en los modelos de construcción.

La cultura del hombre a partir del uso de la piedra modifica la realidad y construye ideologías específicas en cada uno de los espacios culturales. Las piedras en el lenguaje del hombre, se convierten en un medio de comunicación, de construcción y viceversa; el hombre a la piedra la convierte en un elemento para construir y producir cultura, con valor patrimonial de larga duración, si no se envejecen por los cambios ambientales y erosivos. Además de convertirse en elementos de valor económico por la belleza estética en las construcciones de vivienda, andenería, tumbas, centros de adoración o ritualidad, instrumentos de guerra o defensa, punzones, collares y demás formas, por la utilidad en la satisfacción de necesidades, tienen determinado significado. Por ello desde la visión cultural y como atractivo turístico no siempre se debe interpretar de forma exacta el lenguaje que representan las piedras para el hombre contemporáneo.

Sin embargo, las fuentes utilizadas en la investigación están relacionadas con las representaciones sobre las piedras, la estructura de la piedras antes y después de utilizadas por el hombre, que forman estructuras en las viviendas, caminos, andenerías o en la utilización para la cocción de alimentos.

El lenguaje de las piedras

Las piedras fueron materialpreciado por los hombres desde que empezó a elaborar las primeras herramientas para la caza o recolección, hasta darle valoraciones especiales al introducirla al mercado comercial. En el proceso los hombres se fueron especializando en la utilización de la piedra y en la transformación. Aprendieron de las variedades, cualidades y de la mágica estructura de las piedras al construir viviendas, canales, caminos y ciudades amuralladas, con inmensos bloques lujosamente tallados.

Las formas y modelos fueron diseño resultado de la exigencia y satisfacción de la necesidad, hasta organizar un lenguaje con la piedra por la contextura, tipo, variedad, color, ubicación, tamaño y dureza. Al establecer el diálogo con lo inerte, identificó el sonido, la consistencia, el volumen, la repetición de las formas², el tamaño y color. Al asociarla con la madera o metales conforman estructuras de belleza incomparable en cada periodo de desarrollo cultural.

¹ Universidad Nacional San Agustín de Arequipa – Perú

² Jiménez, José. El lenguaje de las piedras; En: Manolo Paz. <http://www.el-mundo.es/cultura/arteXXI/paz/criticapaz>.

El trabajo en la piedra, llevó a la diferenciación no por el tamaño solamente sino por la contextura y las diversas modulaciones: piedras cuarcitas, obsidianas, sílex, granito de distintas cualidades, etc. El trabajo en la piedra es enteramente personal: manual, corporal, y por ello, mental. La técnica de frotación, percusión y pulido de una piedra sobre otra, primero, luego el martillo, cincel y combas estructuran un orden que, junto con los diversos grados de pulimento y la aceptación de su estructura en bruto, hacen brotar la forma en la piedra, desvelando su entraña más íntima³; para el cantero, picapedrero, tallador, pulidor o escultor-artíifice, las piedras siguen llevando la piel del lugar donde nacieron, a diferencia de lo que sucede con los animales cuando son sacrificados y despojados de su piel para convertirse en comida.

Entonces, la piedra símbolo de inspiración de las más diversas emociones, que Pierce las deriva a los signos, sobre el signo, organiza las divisiones elementales teniendo en cuenta la función referencial⁴ de éste. Es tan maleable la estructura de las piedras que reúne las tres variedades fundamentales del signo: icono, el índice y el símbolo. El icono en el sentido de la comunicación tiene significancia universal; el índice, es un referente general para un espacio cultural; mientras el símbolo tiene acepciones diversas, la atención radica en la significación específica, es decir, tiene significados particulares de acuerdo a los grupos sociales y sus contextos culturales. La piedra en la vivienda como construcción social representa olísticamente las tres dimensiones, estará de acuerdo a la significación de los habitantes de uno y otro lugar.

Sin embargo, la diferencia entre las tres clases fundamentales de signos no es más que una diferencia de lugar en el seno de una jerarquía muy relativa. Al utilizarlas en la lectura de la vivienda se interrelacionan en la distribución, construcción y designación de los espacios de acuerdo a los roles de funcionamiento, destinada a la cocina, almacén, reserva, a los rituales festivos y consumo de alimentos. Son signos que el hombre a diseñado en el proceso largo de vida hoy observados entre la continuidad del uso de la vivienda, espacio sagrado del hombre, de articulación de la familia e integración de los contextos externos.

En la contextura del lenguaje el signo comprende al símbolo para diferenciar los fonemas y morfemas, el símbolo tiene significaciones específicas, es particular entre las comunidades rituales o entre los espacios culturales diferenciados por el lenguaje, la ubicación, la edad, satisfacción de necesidades⁵.



Fuente: Poyo de Quequeña, camino a Sogay

El símbolo, realidad empírica (cotidianidad) cualquiera, afectada colectivamente de equivalencias y de significaciones que desbordan infinitamente lo que capta la percepción inmediata. El símbolo constituye por esto, la forma de lenguaje más impuesta y más dinámica.

Su fuerza reside en la complejidad de sus sentidos, vividos independientemente de toda explicación. Su debilidad

³ Op. Cit.

⁴ La vivienda o signo, presenta las características no del signo lingüístico, sino del signo comunicativo y de significación en las mentalidades individuales y colectivas.

⁵ Chalco Pacheco, Edgar. Continuidad cultural y ritualismo en la mentalidad andina, sobre el culto a los muertos: la celebración de todo santos en la ciudad de Arequipa; tesis UNSA, 2005

reside en el soporte empírico necesario (su significante), a que puede ser reducido⁶. Los símbolos contruidos con las piedras tienen esa particularidad, cuyo significado es para los componentes de un contexto social. Por ejemplo la imagen, representa una figura geométrica hecha de piedra granito cuya contextura entre piedra y piedra forma un área plana utilizada para hacer germinar el maíz entre diez y doce días, el resultado después de hacerlo secar es el guñapo, insumo para la elaboración de la chicha, se los conoce como poyos. Pero si se los saca del contexto a otras realidades pueden cambiar de significado. Las piedras sacadas del lugar de origen a conformar otros lugares, se convierte en material básico para la construcción de vivienda v. g. si es relacionada con otros como el barro, y amalgamas forman estructuras de complejo significado.

Fuente: vivienda de piedra y barro de dos filas de piedra labrada en proceso de destrucción o envejecimiento del distrito de Sogay, ubicada en la parte posterior de la Iglesia, camino a los petroglifos.



Este proceso corre el riesgo, en efecto, de reducirse a un simple signo o señal, ligado a fines prácticos o a utilización ideológica particular. Así ciertos análisis objetivantes —freudiano, funcionalista, estructuralista, bloquean el dinamismo del símbolo y su comprensión, reduciéndolo a funciones y significantes explícitas, reales, parciales y superficiales, pero, en una estructura semiótica, extraña a sus propios fines. Símbolo y simbolismo están ligados a una experiencia cognitiva, son parte de las caras de una moneda.



Fuente: piedras adecuadamente distribuidas, conforma un horno, que después de calentarlas a altas temperaturas, ponen en cocción variados productos alimentarios (carnes, papas, choclos, cuyes, y otros. Se les denomina huatia o pachamanca, generalmente hechas en tiempos de cosecha en diferentes lugares del sur andino y en especial Arequipa.



En tal sentido, los símbolos llevados al campo de la teorización y búsqueda de representaciones contextuales nos llevan al simbolismo, sosteniendo que el símbolo representa otra cosa distinta a sí mismo, gracias a una correspondencia analógica establecida naturalmente entre ambos. El simbolismo, es la particularidad que tiene una cosa de poder presentar a otra de forma sensible o imaginada.

6 Op. cit.

Símbolos naturales ordenados por el tamaño, color y resistencia al fuego, forman una estructura diseñada por el hombre, el horno de piedra, es tradicional en la cocción de alimentos, denominada guatía (huatia/pachamanca), después de hacerlas calentar a altas temperaturas, en el interior colocan papas, carnes, habas, choclos entre otros alimentos, son cubiertos con hierbas especiales (ccapa para armonizar la cocción con aroma único) y



tierra, como si fuese una tumba, durante un espacio de tiempo no más halla de dos horas (si está suficientemente caliente el horno). Al descubrir el enterramiento, los alimentos con aroma especial, es un potaje de calidad utilizado en ocasiones especiales.

Si los hornos representan el lenguaje, las viviendas contienen simbologías cuyos significados relacionan el tamaño, textura y forma de la vivienda al seguir sumando la utilidad significativa de la vivienda, convertida en símbolo.

Fuente: Casa en acelerado proceso de envejecimiento y destrucción. Quequeña – Arequipa. En el dintel representa follajería y rosetones con un excelente acabado de puertas y ventanas símbolos del siglo XIX y mitad del siglo XX.

Entonces el término, designa, todo conjunto de símbolos e igualmente su empleo. Designa también, el método que interpreta toda creencia o sistema de creencias, e incluso los dogmas claramente definidos contenidos en él, atribuyéndoles sistemáticamente un valor simbólico y traspasando la significación a otro nivel de inteligibilidad, pero no evidente a primera vista.

Mientras a los hombres los identificamos en interacción colectiva, modifican temporalmente sus comportamientos, en base a las significaciones simbólicas, los unos frente a los otros, en una estimulación recíproca continua durante el tiempo de contacto, cualquiera que sea la naturaleza del comportamiento y las modificaciones que presenten.

Estudiosos, como Blumer, Manis y Meltzer, Rose, se esforzaron por enumerar principios básicos de las interacciones simbólicas que se diferencian de los animales inferiores, los seres humanos están dotados de capacidad de pensamiento. La capacidad de pensamiento está modelada por la interacción social, a raíz de los imaginarios colectivos, aprenden los significados y símbolos, les permiten ejercer su capacidad de pensamiento exclusivamente humano.

Los significados y símbolos permiten a las personas actuar e interactuar entre los hombres, con los materiales y objetos del entorno produciendo cultura, con la capacidad de modificar o alterar los significados y símbolos, usan en la acción e interacción sobre la base de su interpretación de la situación representada en las estructuras de la vivienda.

Las construcciones simbólicas, en las viviendas, comprenden la producción de cultura, formada por sentidos vividos, pero siempre consciente y subconscientes, en la producción material y no material, en tal sentido la acción humana, en la edificación, lleva consigo



comportamientos organizados y manifestados en un tiempo y espacio social sagrado y cotidiano.

Las construcciones culturales detrás de la vivienda tienen significado en el proceso social, de producción de ideas sobre los roles tanto de varones como mujeres dentro del proceso de producción y reproducción social, como resultado nos objetivizan los orígenes sociales de las identidades subjetivas, a raíz del manejo del espacio y los instrumentos de producción para transformar el material en utensilios básicos para la construcción de la vivienda, en tanto, todas las actividades humanas son mediadas por la cultura, pues gracias al verdadero arsenal de símbolos y signos, es que las actividades productivas adquieren sentido y los seres humanos se vuelven capaces de comunicar el sistema de intercambios tecnológicos, generalmente, desde los espacios matrimoniales como formas de relación basadas en la reciprocidad, ya que los jóvenes, en diversos tiempos, gozan de cierta libertad para la búsqueda de la compatibilidad con los pares sexuales, va acompañado con la frases cotidiana “casado casa quiere”, la misma que es entendida dentro de los ritos propiciatorios de fecundidad de la tierra, prácticas que formaban parte de ciertas fiestas y ceremonias (como la fiesta del agua, techumbre, siembra, retuche por ejemplo).

Una vez pactada la convivencia marital, si la pareja se rompe, la joven regresa con sus hijos(as) al ayllu de origen, donde estos son bienvenidos, pues significan más fuerza de trabajo para el grupo y las casas quedaron administradas por la comunidad o los parientes cercanos, pocas veces quedaron en abandono.

Entonces, la vivienda como representación social, tienen significado colectivo a partir de la familia en composición y desarrollo, por lo tanto se convierte en elemento sagrado vinculado a la cosmogonía andina regulador del comportamiento.

En todo caso, y de acuerdo a la filosofía andina, la vivienda o casa la vinculan con la pacha, significa “el universo ordenado en categorías espacio – temporales, pero no simplemente como físico y astronómico. Pacha es todo lo existente en el universo, la realidad.”⁷, entonces la vivienda, tiene todo ordenado para la vida de día y noche, de paz - diversión, descanso – trabajo, almacén – alimentación, el orden lógico y funcional, es dinámico y de constante cambio.

Siendo así la expresión, más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior, contiene significados de temporalidad como espacialidad: de una y otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar.

La vivienda como signo, presenta una estructura, una distribución y sobre todo la ubicación de objetos comunes y diferentes que buscan encontrar identidad del acontecimiento (el objeto del signo); el signo vivienda, está dirigido a una persona para crear en su estructura mental un signo equivalente (el significado). Por último, el signo representa el objeto no de manera exhaustiva, sino en una determinada óptica. La vivienda como signo de algarabía, de recuerdo, pasión, emoción, equivalencia, equilibrio, heterogeneidad, reflexión, encuentros, disuasiones, perseverancia, pasividad y sobre todo de cultivo de valores construidos en bases a los patrones culturales locales, e interiorizado en la vivienda cotidiana.

En la estructura la piedra guarda la armonía de la totalidad de signos de convivencia, y manifiesta significado hacia fuera de belleza o agresividad, pues los modelos de vivienda fueron diseñados de acuerdo a las pasiones y subjetividades de los habitantes, la hicieron alegre, pasiva, armónica, de color, de estructura en descomposición y modificación si da lugar a nueva ocupación.

7 Estermann, Josef. Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina. Ediciones Aby-Yala, Ecuador, 1998. P.144

Fuente: Casona en proceso de envejecimiento de la Calle principal que une Paucarpata y Yumina, Arequipa 8 noviembre 2006. Archivo familiar. Las portadas y dinteles de piedra tallada armonizan la estructura con calicanto desde 1897, con símbolos no tradicionales al ser ocupada por migrantes chilenos.



En todo caso, al hacer lectura de la vivienda, en ella radica un discurso, caracterizado como la forma de producción cultural, y se expresa no sólo entre los símbolos escritos, orales, sino entre la simbología de producción de cualquier elemento que satisface necesidades materiales y mentales del hombre, pues la forma, tamaño, altura, estructura, decoración, grosor, ubicación, contextura, simbología que lleve el objeto obedece a una representación y al hacer el análisis de tal objeto, se organiza con discursos objetivados y subjetivados. Entonces, el discurso de la vivienda, como producción cultural, es la expresión comunicativa del ir y venir de mensajes significativos entre las sociedades en acción ritual o no.

Pero la producción cultural de la vivienda tiene referentes temporales y espaciales, por ello el espacio, noción abstracta de la exterioridad mutua de los objetos, ordena la percepción de su coexistencia.

El espacio de la vivienda, es otra de las construcciones mentales del hombre que tiene relación con el área geográfica inicialmente, para establecer el criterio de ubicación, sin embargo, el espacio entre el caos y el orden, entre la cuantificación y cualificación⁸, es una abstracción, pero da referentes de tal amplitud con privilegio, en las impresiones sensoriales particulares.

Entonces, la vivienda como construcción mental de la sociedad, concentra los espacios cuyos significados se reproducen a través de un proceso activo de interpretación de la persona al tener que hacerlas y tratar con los objetos.

La vivienda como símbolo, expresa espacios identificados o interrelacionados, no solo se sitúa en el nivel de las relaciones interpersonales sino en el de la organización social y la cultura, forma una matriz socio-cultural, cuya apropiación individualizada es el otro generalizado, hace posible la comunicación simbólica y a través de ella el surgimiento de la persona en familia.

Hasta aquí hay dos ideas claras, una que las identidades son construcciones socio culturales, y la otra que los individuos en el actuar en ese medio socio-cultural van formando sus representaciones simbólicas, las que tienen significado en su mismidad.

Hay otro elemento, considerado básico en la construcción de las identidades desde la simbología de la vivienda, es que las identidades sociales no tienen fuerza y no pudieran realmente construirse si no están asociadas a vivencias, búsquedas personales, afectos, lo que presuponen sentimientos de pertenencia, satisfacción, orgullo, trascendencia y por supuesto compromisos⁹.

Las representaciones de los símbolos de la vivienda, conforman una identidad local o regional. Están sus costumbres, tradiciones, su historia, su forma de ser, pensar y actuar; también, están en el contenido, los elementos geográficos o arquitectónicos que rodean a

8 Escotado, Antonio. Caos y orden. Editorial Espasa, España 1999. P. 221.

9 De la Torre, Carolina. Conciencia de mismidad. En: Tecnologías campesinas de los andes sur, CEPIA, 1986, P: 132

las personas que conforman ese grupo, las que van adquiriendo valor y significado en su mismidad, así el estudio sobre la identidad cultural de la vivienda, sitúa el factor geográfico como una variable en el estudio de las identidades nacional o regional¹⁰, basado en la estructura mental.

La vivienda como símbolo representa a la familia nuclear o diversificada, tiene aspectos comunes, se observan los cambios en las paredes de piedra, barro, quinchá, adobes, piedra – abobe, techo de paja de puna, junco, tejas, calamina, madera, ramas, concreto, pues la comunidad experimenta una transformación gracias al poder adquisitivo resultado de la transformación económica del poblador, dados los modelos económicos, por la venta de leche, carne, comercialización de productos agrícolas, y agro-industriales.



Fuente: la vivienda de piedra y barro de dos filas con mojinetes y tijerales a dos aguas en descomposición estructural por efecto del terremoto del 2001. El entorno hace de establo.

Los análisis de la vivienda iniciados con la categoría espacio, símbolo, signo, producción cultural, identidad, requiere todavía para entender el significado, diferenciar sus identidades entre los Monumentos, lugares Históricos y Viviendas¹¹, que serán traducidos en el proceso de investigaciones futuras.

Las casas de piedra, adobe y techo a dos aguas, representan la simbología ancestral, frente a la intensidad de lluvias en la región, el techo preserva la vida interna frente a las inundaciones o lluvias torrenciales, por ello los techos de pajas los cambiaron constantemente, los nuevos protegidos con tejados complicados, fabricados en la quebrada de las Olleras o Coscollo – Socabaya, dio especial colorido a la ciudad que no necesariamente fue blanca para finales del siglo XVIII.

Las construcciones con techos de pajas del sector social desposeído, a modo de ranchos las ubicaron en arrabales, lugares incógnitos, solares, y periferia de la ciudad, el ingreso laberintazo convertido en calles públicas¹² ordenadas, limpias y empedradas resultado del trabajo comunal colectivo; favoreció a la fabricación de las casas en los extremos de la ciudad que gozaron de corredores, galerías y ventanas de deliciosa vista¹³, facilitaron el ensanche de la ciudad y la convivencia vecinal delineada por ángulos o cuadrículas.

Después del terremoto de 1784, cambia decisivamente la opción tecnológica y se amplía con el uso del sillar, los canteros de piedras o picapedreros terminaron en las canteras Selva Alegre, Añashuayco y Yarabamba, pero el sillar de Añashuayco será de mayor uso a pesar de la distancia y costos de transporte, asociado al calicanto dieron otra resistencia a las viviendas con bóvedas, paredes amplias. Entonces la imagen urbana de la ciudad fue modificándose lentamente.

Asimismo, los nuevos oficios artesanales continuaron surgiendo, maestros que impulsaron la construcción, nuevas técnicas en la cantería, los carpinteros pierden espacios, los techos enmaderados serán los menos usados, se encargaron de hacer puertas y ventanas

10 Peña Rangel, Ana María. Grupo de Investigación y desarrollo. Dirección Provincial de Matanzas, Cuba, 2005. <http://www.crim.unam.mx/Cultura/ponencias/1CultDesa/CDIDE09.htm>

11 Nos ocuparemos exclusivamente de las viviendas de la cotidianidad colectiva urbana o rural.

12 Zamacola y Jaregui, Juan Domingo de. Apuntes para la historia de Arequipa. Primer Festival del Libro Arequipeño, Arequipa 1958. Pp: 44 – 45.

13 Travada y Córdova, Ventura. Historia General de Arequipa, Tl. Folletín de “El DEBER”, Arequipa 1923. P: 118.

en madera¹⁴; los fundidores fabricaron las aldabas, cerrojos y rejonés; los picapedreros se especializaron en tallar pedestales, levantar pilastras, columnas, capiteles, zócalos y cornisas en piedra o sillar; los albañiles en la edificación con muros de una o dos filas de piedra o sillar, empedrados de calles, veredas, acequias, canales, acueductos, etc. Los modelos orientaron el arte de la fabricación de casas en el lenguaje neoclásico.

Continuó la utilización en damero de 49 manzanas originales, y persistencia de lotes que dan origen a residencias con patios sucesivos que aun están vivos. Las calles de la ciudad empedradas con veredas de laja, al centro acequias descubiertas, alegran la ciudad¹⁵ con el sonido del agua y humedad especial, de ellas se desprendieron acueductos a las casas, regando patios, huertos y jardines.

Dio lugar a una variedad característica en los diseños de las fábricas probando la resistencia a los terremotos, edificios de una o dos plantas, en base a cal fabricada en Yura y sillar de las canteras o cal y canto. En el periodo la arquitectura civil de Arequipa, la distribución estuvo "(...) componiéndose como todas las ciudades de variedad y fortuna, nunca pueden ser iguales las fabricas de las casas y en ninguna parte se ve mas diversidad que en Arequipa, porque de las muchas veces que se ha fabricado la ciudad en varios modos que se han inventado de fabricas, probando cual tenga, mas consistencia en las continuas ruinas que ha padecido en los terremotos, ha resultado hasta "tres especies de edificios: casas de pajizas, de teja y de cal y canto. De las pajizas hay muy pocas y están por lo general en los extremos de la ciudad (*es decir correspondiendo a las zonas de San Lázaro, Santa Martha, la Pampa de Miraflores y probablemente en la Chimba y Cayma*); Las de tejas componen la mayor parte; las de cal y canto compondrán un tercio de lo edificado, son las casas por lo general capaces bien dispuestas, de dos patios y raras o ninguna son las que carecen de corrales y huertas"¹⁶.

Las casas de cal y canto fueron en su gran mayoría de un solo piso con bajo costo y de reducidos riesgos en los incendios¹⁷ como sucedía en las viviendas de madera o paja. La tipología de las casas arequipeñas eran por lo general de gran dimensión y calidad, con doble patio uno principal y otro de servicio sumado a un huerto con caballerizas, seguramente junto a las viviendas sin patio formaron parte de la vistosa imagen urbana en "tres colores: blanco, verde y purpúreo; el blanco lo ofrece las muchas bóvedas de cal y canto; el purpúreo las de tejas; y, el verde la hermosa arboleda de sus huertos"¹⁸ armonizados en los azulejos (añil), rojizos (cochinilla), naranjas y amarillos frente al verde de la campiña arequipeña a los largo del siglo XIX.

Por otro lado, la construcción de las viviendas responden a cuestiones de salud, "las condiciones físicas de una vivienda están estrechamente ligadas a los factores sociales de la misma y por lo tanto es imposible pensar que puedan aislarse ya que la disposición física adecuada de la vivienda constituye al desarrollo de la personalidad"¹⁹ en relación con la convivencia entre comerciantes, mineros, artesanos, agricultores, labriegos, propietarios de casonas, tierras y grandes extensiones productivas; facilitaron de una y otra forma el tratamiento preventivo de enfermedades.

En tal sentido, la población utiliza materiales, plantas y elementos del lugar para curarse de dolencias y malestares al ritmo del conocimiento y práctica social transmitida de generación en generación y puesta en uso en la actualidad. Las plantas utilizadas para prevención del resfrio, es el eucalipto, el cardo, orégano, éter, ajeno. Para los malestares digestivos, la

14 Gutierrez, Ramón. Evolución histórica urbana de Arequipa 1540 – 1990. Epigrafe Editores S.A. Lima 1992. P: 50

15 Travada y Córdova, Op Cit: 121

16 Ibidem: 122 el subrayado a modo de cursiva nuestro.

17 Gutiérrez, Op Cit: 113

18 Travada y Córdova Op Cit: 126

19 VALENCIA VALENCIA, Raquel Mercedes: La vivienda en los pueblos jóvenes de Arequipa y la acción del servicio social. Tesis de Bachiller en Servicio Social. Arequipa, 1977. P: 6

hierbabuena, las sábilas, perejil, manzanilla, la alfalfa, las pencas de tuna, la berenjena, entre otras. Para el dolor de cabeza, la chicorea (diente de león), hojas de romaza o zarsaparrilla, hojas de molle, de eucalipto.

En sí la posición de la vivienda con puertas, ventanas, hornacinas con dirección a la salida del sol y en contra de las corrientes de viento, como expresión del imaginario social, “donde entra el sol no entra enfermedad”²⁰, presente entre constructores y edificadores conocedores de los cambios estacionales, climatológicos de cada uno de los espacios geográficos destinados a fabricación de casas. Posicionó el conocimiento colectivo del espacio, frente

a la presencia de ciertas dolencias, epidemias o enfermedades.

Una imagen especial representa la campaña levantada con muros de barro apisonado en moldes, sobre dimensiones de cantos rodados y barro “*se enriquece con paja, palos, restos de cerámica*”²¹. Para formar una amalgama resistente a la humedad y aridez. La temperatura en el interior favorece al desarrollo biopsicosocial en condiciones de equilibrio.



Fuente: vivienda ubicada en la parte posterior de la plaza de Tingo Grande. Archivo particular Arequipa 23 noviembre 2006

Pero al transformarse el techo de paja en calamina cambió totalmente la condición ambiental de la vivienda, fueron apareciendo enfermedades y epidemias por el cambio de temperaturas, como influencia de los materiales industriales que rompieron el equilibrio natural con el hombre. Por ello el lenguaje de las piedras toman significado de poder.

Es característico las casas de techo de calamina, en el armado con madera colocaron primero la quesana (junco tejido) o paja, con especial tecnología, colocaron encima la calamina, el material vegetal ayudó a simular el equilibrio ambiental interno producido por los techos de paja, de la misma forma se previnieron que los incendios quemen las viviendas, en tiempos de lluvia se preserva el ambiente sin las filtraciones cuando los techos eran de paja²². Después de 1870, dieron nueva estructura a la vivienda, con microclimas fríos, mayor presencia de enfermedades al sistema respiratorio y digestivo.

En la construcción de paredes el material más utilizado, es la piedra labrada o canto rodado de una y dos filas formando al centro un relleno de barro y canto, le dio consistencia, ni los terremotos las derrumbaron, más bien mantienen el equilibrio. El último terremoto sólo derrumbó las paredes viejas de casas abandonas. En los cimientos utilizaron piedras de tamaño y partidas, colocadas por filas, para que sirva de sostén de las filas siguientes hasta llegar a una altura de 2 a 2.30 metros, con mojinetes para dar forma al techo de tijerales; ventanas de 60 a 90 centímetros con dinteles y otras en el interior, forman hornacinas. La diferencia en la construcción por la inversión de capital para los acabados fueron estructurando la vivienda de acuerdo a la pertenencia a sectores sociales que controlaron las relaciones de poder y económica, pues, las vivienda con excelentes acabados, fueron

20 Dicho popular vigente entre la población arequipeña mayor de 60 años de Tiabaya, Socabaya, Polobaya, Yanahuara, Cayma por ejemplo.

21 QUISPE FERNÁNDEZ, Saúl: Historia y restauración monumental. Tesis Licenciado en Historia - UNSA Arequipa, 1991. P: 13

22 En las viviendas de diseño tradicional, los techos los cambiaron cada tres o cuatro años, pues los rayos solares, humedad y lluvia produjo la descomposición del material orgánico de la techumbre. La paja brava de las faldas del volcán o de trigo formaron parte de la renovación del techo.



de admiración especial al ocupar las tropas chilenas Arequipa, la belleza de las obras de arte en plata y especies²³ de valor incalculable fueron saqueadas por los ocupantes.

Fuente: Casa de la Cultura calle Tristán primera cuadra. Archivo personal. La primera planta con techo enmaderado con fuertes cuartones que hacen de durmientes, asociado al balcón de hierro fundido

Entonces, las casonas con techos de calamina, bóvedas, o con rieles y sillar formas los techos rasos, representan el poder económico y estatus social, donde los costos de materiales industriales, la mano de obra de especialistas en labrar, tallar y transportar la piedra, construir los muros, hacer los techos o terraplenar los patios y pisos de las viviendas; fueron elementos de diferenciación y gerarquización del

espacio de vivienda, dada la sumatoria de capital invertido en la construcción. El utilizarse la piedra como base de las paredes, sillar con mezclas de calicanto, contiene nueva simbología representada por el uso del ladrillo, hierros, mezclas de cemento y agregados, produciendo imágenes diferentes en la estructura de la vivienda de las ciudades andinas y costeñas.

En ese sentido debemos comprender que, “con facilidad se descubrió las enfermedades viruelas, sarampión, escarlatina y tal revolución de la bilis que se complicaba con furiosos tarbardillos, comenzaron con vehementes dolores de cabeza, riñones y demás partes interiores del cuerpo”²⁴. En las construcciones no dejaron de lado la oxigenación, ventilación natural del ambiente interno de la vivienda. Al presentarse las epidemias utilizaron sahumerios de plantas aromáticas: eucalipto, molle, ruda o vapores de las mismas, es decir, procuraron recuperar el equilibrio ambiental del espacio de hábitat.

El crecimiento de la ciudad es evidente y la contaminación mayor, por ello las ordenanzas del Cabildo y autoridades del ramo responsables del ornato de la ciudad dispusieron que “el aseo, salubridad; provisión y conservación de manantiales, fuentes y depósitos de agua; comodidad de las vías públicas, determinando las dimensiones y construcciones de las calles, plazas y caminos públicos”²⁵ se mantenga con la mayor exigencia.

Como consecuencia de la guerra de 1879, la ciudad se desorganizó totalmente, los comportamientos colectivos trasgredieron los formatos de vida rural y urbana tradicionales. La presencia de chilenos emparentados por vínculos de matrimonio o convivencia, como efecto de la postguerra, se establecieron entre Characato, Yarabamba, Quequeña, Pocsi, Chiguata, Yanahuara, Cayma, y en las periferias de la ciudad, estrategia utilizada para no abandonar el territorio.

La simbología de la vivienda es característica, en los cercos las piñas, adornos con follajería, anagramas, dinteles, falsas pilastras formaron el diseño de modernidad, junto a ventanas de madera a medio punto, simulando la representación de torreones. Los ventanales con marcos de madera tallada en cedro y vidrios transparentes, cuyas instalaciones eléctricas durante la noche, presentan armonía característica del arte de la vivienda con simbología de la postguerra.

23 Páez, Ángel. Manuel Candamo. Correspondencia: cartas a Teresa; En: Domingo, La República 15 junio 2008

24 Gutierrez, Op. Cit. : 45-46

25 Loc cit

Fuente: Casona de la esquina de la calle Garcí Carvajal y Jorge Chávez. Archivo personal

Se diferencia con mucha claridad los pedestales y astas de banderas que flamearon en las fiestas nacionales y de Arequipa, pero después de la guerra flamearon la bandera chilena y peruana a la vez, situación de controversia para las autoridades.

La resistencia colectiva, empujó a las dirigencias al cambio del estado de abandono, cuyas representaciones simbólicas de transformación de la ciudad, a pesar de las carencias de capital, empezó con el funcionamiento del camal con depósitos amplios de conservación de la carne con la mayor higiene en el mercado San Camilo y en las arquerías del portal. Continuó el proyecto del mercado San Camilo iniciado en 1868 y de trasladar las ferias cotidianas de la Plaza de Armas a la parte posterior de Santo Domingo.

Con la destrucción del templo y hospicio de San Camilo con el terremoto determinó que hacia 1880, se planteará la construcción parcial de un mercado con amplios salones, concluidos en 1884²⁶. Con los trabajos comunales, los aportes de los trabajadores del ferrocarril e industrias de lana, donaron días laborados para demostrar avance y participación decidida del pueblo en la reconstrucción de la ciudad. Las autoridades dirigieron el proceso, sin ejercer poder y autoridad en quienes se organizaron por iniciativa individual y colectiva.

La construcción de obras públicas como los portales de Flores y San Agustín en base a piedra sienita, laja y sillar entregada en 1884 a pesar de la guerra, iniciaron la construcción del Puente Grau. Obras que tomaron impulso junto a la construcción de la plaza Santa Marta, Santa Teresa, ampliación de las calles Santa Rosa, Colon, lateral Santa Marta, la calle del puente a la Recoleta, apertura del tráfico hacia Miraflores, la empresa del ferrocarril prolongó la calle Ejercicios hasta el punto de convergencia con el ferrocarril a Puno, una transversal camino a Tingo. En las ampliaciones y modificaciones del trazo, los nuevos empresarios o clase emergente compran y edifican con diseños tradicionales o modernos.

Fuente: Calle Ejercicio hoy Álvarez Tomas, con diseño tradicional, de falsas columnas, paredes de sillar enlucido sobre piedra granito labrado y tallada, ventanas de madera con rejonés y veredas de piedras labrada. Archivo particular.



La reparación de la calles de San Pedro en Miraflores, la Ranchería, se prolongó la calle Santo Domingo hasta la calle Nueva de la Ranchería, políticas estratégicas que trataron articular la expansión urbana con el desarrollo sostenido. En 1879 se iniciaron los trabajos para abastecer de agua a través de redes subterráneas a la ciudad desde Yumina – La Rinco-

26 Ibidem: 158 – 159

nada, concluidas por Eduardo López de Romaña e inauguradas 1895²⁷. Las redes llegaron hasta el parque San Antonio, la construcción de los túneles y alcantarillas solventados con capitales de Romaña.

Se fue remodelando la ciudad, con el traslado de la cárcel del portal de San Agustín al antiguo Colegio de Educandas en la plaza San Francisco.

El proceso de embellecimiento de la ciudad continuó no sólo en infraestructura física, sino en los comportamientos colectivos, con la presencia de nuevos empresarios extranjeros.



Fuente: Casona en la calle Romaña, entre la calle Olímpica y Parque Romaña, de sillar rosado la infraestructura armoniza con los tejados, la piedra labrada y organizada con calicanto. Archivo particular.

El sector laboral dinámico, perfeccionó a profesionales que se hicieran llamar ingenieros, arquitectos, maestros artesanos, médicos, matriculados por el Cabildo para garantizar servicios de calidad al público. Entre los artesanos se multiplicaron los oficios, poseyéndose en espacios de movimiento social constante, fundidores, talladores, carpinteros, enmaderadores, vidrieros, canteros, tejeros, talabarteros, silleros,

hasta jardineros v. g., se ubicaron en la calle del Puente Bolognesi, punto de convergencia del comercio y arriería; los tintoreros y tejedores se desplazaron a diversos puntos y fuera de la ciudad cuadrada.

En los diseños continuaron los frisos, cornisas, hornacinas, rosetones, volutas, follajería, entablamentos, frontones, las bóvedas en las zonas rurales, arcos, pilastras y columnas con base y capiteles. En las decoraciones externas formadas por las combinaciones geométricas y motivos vegetales (hojas de cardos, parras, granadas, enlazados con animales, jarrones, y ángeles alados), con ciertas configuraciones de línea y color que identifican las relaciones mutuas como hechos, hace percibir cualidades expresivas²⁸ de elementos representativos de la infraestructura religiosa.

El reconocimiento neoclásico en las viviendas, grabadas en las puertas de metal, los adornos de hierro macizos (flores, jarrones, medias lunas, estrellas, arcos, cruces en laberintos) guardan armonía artística con las ventanas, pasadizos de ingreso y patios externos y jardines.



Fuente: Tranvía a Yanahuara 1958. En 1924 se extienden las líneas férreas a Antiquilla – Yanahuara, Paucarpata y al Cementerio (Gutiérrez, Op Cit: 193)

27 Ibidem: 161 – 164

28 Panofsky, Erwin. Estudios sobre Iconología. Alianza Editorial, Madrid, 1962. P: 15

Otro factor que aceleró y buscó el desarrollo de la ciudad es el ferrocarril y tranvía urbano, articuló los puntos de producción Tingo, Estación, Antiquilla, Yanahuara, Miraflores, Porongoche, Paucarpata, Sabandía, para buscar nuevas tierras comercializable para la vivienda.

Pues bien, elementos estructurales del desarrollo urbano con lenguaje grabado en piedras y sillares, para finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, Arequipa, es ciudad enclave del capital comercial y financiero, la comercialización de lanas, metales y cueros, base económica de exportación por los puertos de Quilca primero, Islay – Matarani después. Entre 1890 – 1929 se establecieron 19 empresas comerciales y 15 empresas industriales²⁹, la correlación de fuerzas de expansión para la tenencia de propiedad productiva de campesinos o agricultores, quienes soportaron la contribución personal, cupos en especie, el reclutamiento a filas como cuota de sangre³⁰, trabajos forzados, donaciones salariales, las revueltas y motines, fueron la base del crecimiento.

Otros factores de crecimiento económico, es la instalación de empresas comerciales de fibra animal y vegetal; la expansión gamonalista y terrateniente, cuyas relaciones de servidumbre, producida por la guerra, dieran origen a nuevos empoderados de la economía, elementos representativos de la economía de postguerra en Arequipa. No se deja de lado, “la usurpación de la propiedad del indígena (...) es otro delito que se ha hecho, al parecer, lícito en todo el Departamento, y aunque a veces revista el carácter de contrato, ello no es legal, a no ser que el indio que verifica la enajenación sepa leer y escribir”³¹.

Por eso, las esencias pasan por compatibilizar con las obras del vecino, construcción de competencia del buen gusto, diseño y distribución de los espacios de la vivienda con plantaciones o huertas. Lo importante era diferenciarse de los vecinos, y la ciudad se prestigiaba no por la homogeneidad estructural, sino por las obras de arte³² presentadas en la traza, con especial singularidad.



Fuente: Pared frontal de vivienda tradicional en piedra con grabaciones que representa entre rosetones la fecha de construcción e inauguración de la familia de Mariano Flores, con techo de calamina a dos aguas. Mosopuquio – Characato – Arequipa.

El lenguaje de la piedra, sillar, material noble – concreto en la arquitectura urbana, está impregnada de eclecticismo, exhibicionismo, prestigio del propietario.

La lógica identitaria se relaciona con la diversidad en las estructuras de las fábricas pertenecientes a los obreros, artesanos, labriegos, agricultores, comerciantes, industriales, verificable en las modificaciones, transformaciones de las ventanas, puertas, fachadas, techos, cercos, jardines y demás decorativos con lenguajes totalmente libres, después de utilizar los materiales de construcción, unos de la región y otros importados.

29 Gutiérrez, Op Cit: 175

30 Manrique, Nelson. Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas 1879 – 1910, DESCO, IFEA, Lima 1988: 101 – 102

31 Ibidem: 124

32 Gutiérrez, Op Cit: 194



Fuente: Pared frontal de vivienda tradicional en piedra con grabaciones que la fecha de construcción e inauguración con moginete y calamina a dos aguas. Mosopuquio – Characato – Arequipa.

Pues bien, el dinamismo de la ciudad arequipeña del siglo XIX – XX cuya fortaleza e identidad queda grabada en letras, números, rosetones, aldabas, en la piedra labrada de las viviendas de las ciudades rurales y urbanas, el tallado de la piedra tabique armoniza la fábrica con la mayor belleza: el color, amalgama, las filas de piedras, grabados, frisos y techo dan una vistosidad del poder adquisitivo del residente.

Fuente: Calle Jerusalén, hoy local del Banco de Crédito del Perú.

Las simbologías representadas en las construcciones del siglo XX, siguen siendo de piedra, sillar, barro, dan continuidad al uso del espacio habitacional constituyéndose así en patrimonio cultural no solo por la tecnología sino por el lenguaje guardado en las casona y casas populares.

Por consiguiente, a raíz de los sismos, las casas “son construidas muy solidamente, no tienen sino un solo piso abovedado a causa de los temblores, son en lo general espaciosos y cómodas; tiene una gran puerta cochera en medio de la fachada”³³. Además, las construcciones de las casas comprenden tres espacios: el salón, dormitorio, escritorio en la parte delantera; en la segunda, un jardín, un comedor, una capilla,



habitación para lavandería y diversos oficios; la tercera sección esta ocupada por la cocina y cuarto de los esclavos. Las paredes de las casas tienen de seis pies de espesor; algunas paredes son blanqueadas con cal. Las bóvedas que presentan parecen como si uno se encontrara en un sótano.

Fuente: Pared de andenería de Paucarpata Calle Simón Bolívar – Paucarpata.

Para comienzos del siglo XX las casas siguen en su mayoría de un solo piso y los hay de segundo, estas son de material ligero

33 RAMÍREZ CUADRA, Franklin J: Problemática social de la vivienda en las urbanizaciones populares de Arequipa. Tesis UNSA. Arequipa-Perú, 1972. P: 6

y en general con techo de calamina. Cabe agregar, los segundos pisos poseen balcones, esto con el propósito de modernizarla vivienda. De esta manera, se introducen elementos decorativos como pintura al óleo en paredes, empapeladuras, etc., van desapareciendo así los chorros, las gárgolas con la modernización de las fachadas. Se introduce, el hierro para la elaboración de peldaños, escaleras, rejas y balcones; el cemento y ladrillos en todas las formas para paredes, techos.

De esta manera los procesos de urbanización provoca el incremento de la demanda de terrenos y de las necesidades de construcción, claro, tendiendo en cuenta que la tierra urbana esta prácticamente en poder de grupos sociales privilegiados por la política y tenencia de propiedad comercial e industrial.

El tipo de edificación de las nuevas urbanizaciones en periferias y de otras más cercanas tenía ya otro tipo de influencias: por un lado el estilo moderno y por otro el californiano que consistían en viviendas plenas de confort y muy económicas transformando el aspecto arquitectónico de la ciudad.

La vivienda andina tiene variaciones por la presencia de población migrante interna y externa. Los insumos para la construcción la madera, el barro, carrizos, esteras, piedra y demás ingredientes, formaron parte de diseños de la vivienda urbana y rural.

La vivienda como símbolo social, es el resultado de la construcción a partir de la exigencia social dado el crecimiento geométrico de la población, y sobre todo por las aplicaciones de tecnologías aplicadas considerando los materiales de construcción en el lugar, de las ciudades planificadas o sin planificar, crecen por espontaneidad, no siempre ha sido como la percibimos hoy, sino que este ha venido pasando por diferentes y constantes cambios, influidos por diferentes factores, por eso el “ser humano no encuentra otra manera de refugiarse de las fieras y de la fuerza de la naturaleza mas que cobijarse en grutas o cuevas que le servían de vivienda, entonces este sufre, sucumbe, (...) pero siempre, siempre avanza”³⁴ hasta llegar a la vivienda – ciudad contemporánea.

Al encontrar una explicación científica, las apreciaciones y construcciones teóricas tienen una visión desde la metafísica o las ciencias naturales, le dan un significado de utilidad y gerarquización social por los materiales, costo y ritualidad; en tanto se fueron construyendo las unidades de representación y medición, de allí que el problema del espacio se relaciona íntimamente de las cuestiones referidas a la materia y al tiempo, las respuesta a estas cuestiones afectan también, como en la física reciente a la construcción geométrica. Se habla, en física por ejemplo, de un continuo espacio – tiempo. En la metafísica el problema del espacio engloba de forma amplia la comprensión de la estructura de la realidad.

En cambio la dialéctica materialista no parte del simple nexo de tiempo y espacio con la materia en movimiento, sino que el movimiento constituye la esencia del tiempo y el espacio es inseparable, ideas consideradas por los físicos modernos.³⁵ De donde el conocimiento humano proporciona una representación cada vez profunda y correcta visión del tiempo y espacio objetivamente reales.

El uso del espacio físico, se convirtió en controversia constante, es un problema sin solución a pesar de los años, pero los confundieron en opinión con los efectos de los sismos (1950 -1960) “el establecimiento de las urbanizaciones populares en las zonas marginales de la ciudad, ha sido uno de los planteamientos con los cuales ha querido resolverse el problema de la vivienda en Arequipa; y los técnicos en urbanismo que organizaran un forum en la Casa Consistorial, hace algunos años, señalaron que una ciudad Satélite será la solución al crecimiento de la ciudad”³⁶, la divergencia continuo como parte del proceso de desarrollo social, pues las áreas de ocupación planas escasearon, las alternativas como urbanizaciones

34 Viollet F. M., LE – DUC: *Historia de la habitación humana*. Editorial Víctor Leru , Buenos Aires, 1945, P : 10

35 ROSENTAL, J. *Diccionario Filosófico*. Ediciones Pueblo Libre, Buenos Aires. 1990. P. 589

36 El Pueblo, Arequipa 24 de enero de 1960. P: 3

populares, dio paso al uso de las faldas de los cerros aledaños a Paucarpata, Miraflores, Socabaya, Sachaca, Sabandía, Mariano Melgar, Selva Alegre fueron ocupados paulatinamente, hasta llegar a las cimas no importó el tipo de suelos, rocosos o accidentados, es decir, con la fuerza humana, característica propia para la transformación de la naturaleza han convertido el espacio en medio de hábitat, generando así otros efectos colaterales.

Por otro lado, utilizado el espacio geográfico, el espacio de construcción pasa por las mediciones de los suelos destinados a la vivienda, hacer los cimientos con zanjas que pasaron los ochenta centímetros de profundidad en los suelos duros, pero si no tienen consistencia o son arenosos la profundidad fue mayor. Para rellenarlas con piedra y calicanto primero, luego con concreto (agregados y cemento), hasta construir las paredes, e iniciar el acabado.

Fuente: casona del siglo XIX en envejecimiento en el siglo XIX. Puerto de Quilca – Arequipa. Base de piedra y mezcla con paredes de madera, representa el símbolo de cambio después de la guerra de 1879, los travesaños guardan grabados los números del año, seguramente de construcción.



El enlucido de las paredes en su interior, primero lo hicieron con barro, luego con cal y canto, en los últimos tiempos el tarrajeo de concreto (mezcla de arena fina y cemento) a fin de darle armonía a la vivienda. En la parte externa no faltaron las cruces sobre la puerta o al interior las sábilas. Al colocar las cruces sobre la puerta si es el techo de la vivienda de paja y al interior de madera si es el techo de calamina; si el techo es de concreto, la cruz la utilizaron como símbolo de integración al termino de la techumbre con padrinos, alferados y gran ritual; representa expresión del pensamiento mítico religioso vinculado con la espiritualidad cristiana y andina. A la entrada e ingreso de la vivienda las herraduras o espuelas.

Las cruces las colocaron y renovaron todos los años en semana santa revestida de flores, el material utilizado es el chujo o huajari; la explicación mágico religiosa sincrética explica, la cruz símbolo de cristiandad, de chujo planta de espinas para evitar que el hogar caiga en desgracias o los espíritus malignos se apodere de la familia. Por otro lado, la primera cruz es colocada al momento del terminar el techos por quien fuera designado padrino. El chujo es una planta andina de los apus que rechazan cualquier maleficio o por lo menos hace resistencia.

Las puertas con dinteles y batientes de piedra tallada, con grabaciones alusivas al apellido de la familia a la que pertenece o el año que se construyó. En algunas con pilastras labradas al estilo dórico puestas en las laterales de la puerta, no son de una sola piedra.

Las puertas de una o dos hojas generalmente de madera de ciprés, eucalipto o de molle. La distribución del espacio de la vivienda en primera instancia y como frentera de la sala principal está la habitación destinada para dormitorio, luego la cocina y el granero o almacén, la parte posterior la destinan para establo de los animales de cría. No siempre la puerta de la habitación principal da a la calle, sino da al interior del patio central. La puerta principal amplia, por donde ingresan los productos de cosecha, herramientas, los animales de cría, o sacan los insumos, semillas, abonos entre otros productos. Los portones de madera de dos hojas con clavazones de bronce o acero, con jaladores fundidos a modo de asa con un cuerpo estilizado de felino, o máscaras de hombrecillos, o cabezas de sierpe, se aprecian en ciertas casonas del cercado de la ciudad.

En la vivienda, generalmente multifamiliar, los dormitorios no son distribuidos de acuerdo a la edad de la población, sino por la utilidad del espacio, dada la diversidad de ocu-

paciones, de taller o fábrica, consultorio, dispensa, corredor, cocina, hasta criaderos de animales menores (aves y cuyes).

El piso generalmente enlucido o emparejado con ladrillo pastelero, lo hicieron en ladrilleras o en hornos del lugar; muy pocos pisos de tierra, le da armonía y estatus a las familias del lugar, el piso emparejado muestran tal horizontalidad que resulta ser una unidad comparativa del plano.

Fuente: casona del siglo XIX con balcones y paredes de madera en envejecimiento en el siglo XX. Puerto de Quilca – Arequipa la base de las paredes de piedra.



En lo referente a la distribución de las viviendas por calles y callejones, en cuadrículas, con calles angostas paralelas y transversales, la calle principal llega a la plaza y continúa hasta los centros poblados ubicados en las riveras del río. El espacio en la vivienda rural, cumple con los principios de urbanismo moderno, dado que la presencia de puesto de salud, escuela y mercado, fueron la prioridad de quienes hicieron gestión para organizar y planificar el establecimiento de los servicios de salud y educación. Los ubicaron en el centro del poblado y utilizaron materiales de concreto.

En tanto la independencia de las desigualdades en las condiciones e impactos de la vivienda, auto - decididas o impuestas socialmente en los ámbitos de la provisión y la calidad de la vivienda, en la mayoría de las políticas nacionales de desarrollo la mejora y uso de la vivienda ocupa un lugar muy secundario en el orden de prioridades, situándose claramente por detrás de otras consideraciones sociales y a gran distancia del crecimiento económico. Si a esto se añaden los problemas regionales del desarrollo que comportan un nuevo campo de desigualdades, entonces se verá que existe una suma de escalas en las inequidades de la provisión y calidad de la vivienda en la Región que ensancha el espectro de los efectos en salud.

Durante la segunda mitad del siglo, la institucionalización del sector vivienda y la implementación de programas de vivienda del sector público han sido dirigidos a los sectores poblacionales de alto o mediano ingreso y en alguna medida a trabajadores con altos salarios, lo que ha seguido el curso de estrategias políticas y económicas de los grupos gobernantes de proveer viviendas a los sectores productivos dominantes y a los servicios, y de apoyar

la acumulación de capital a través de la producción y comercialización de la vivienda. Se transforma el lenguaje una vez que los diseñadores y especialistas de estructuras, organizan diseños de continuidad de las tecnologías ancestrales, con las modernas.



Fuente: andenería industrializada. Cultivo de flores esquina de la Av. Colón con la calle Paucarpata. Local de Servicios Sociales de Municipalidad de Paucarpata. En: Sonia Laura Chauca. El patrimonio cultural de conservación: las andenerías de Paucarpata para el turismo local. Tesis UNSA 2008.

Los grupos poblacionales con más vastas necesidades han quedado fuera del alcance de los programas estatales y privados, en líneas generales. Los programas implementados expresamente para los grupos desposeídos han resultado en intentos aislados con reducido impacto para las políticas nacionales de vivienda de bajo costo. Aun más, algunos proyectos pudieron causar alteraciones en el mercado de la vivienda y la urbanización en desventaja de la población de bajo ingreso.



Fuente: *Camino de herradura ancestral entre Yumina y Sabandía 8 noviembre 2006. Archivo familiar*

Las piedras en las estructuras de las viviendas relacionan directamente a las redes camineras, formando estructuras de alta belleza, a pesar de la agresividad del paisaje natural – cultural.

Por último, a modo de conclusión, en la investigación de los lenguajes de las piedras como material para la producción de cultura muestra

transformaciones en un continuo social a pesar de los cambios producidos por la industria de la vivienda, la vivienda en piedra tiene una particularidad asombrosa que estudiosos la involucran para encontrar significado en el enfoque de la historia cultural.

El proceso de acumulación e inversión en la fabricación de vivienda con simbología que modernizan el espacio, resume la sobre explotación del hombre de campo, responsable de la producción agraria, lanera, minera y comercial. Los modelos europeos de postguerra, llegaron también con la ocupación chilena, cambiaron notoriamente el paisaje urbano, es símbolo del proceso de individualización de la vivienda, elemento de identidad no colectiva, sino de poder económico expresado con belleza estructural desde los saguanes, hasta las segundas y terceras plantas, desde los techos de una agua hasta los de dos aguas revestidos con tejas, pues el liberalismo arequipeño tuvo como fortaleza la individualización, representación de la ideología de cambio.

La distribución de los espacios de vivienda, es proporcional a las relaciones comerciales entre los pueblos de la costa y sierra del Perú, los modelos resumen la heterogeneidad de la población establecida en villas, barrios, asentamientos, vecindades y otras formas relacionadas con las actividades económicas en crecimiento dados los procesos migratorios, alcanzaron magnitud apreciable. El ritmo llevado por el construccionismo está en desproporción con el crecimiento de población³⁷.

37 El Pueblo, Arequipa, 31 de enero de 1950. P: 3

Bibliografía

- CANDAMO PAEZ, Ángel Manuel. 2008. *Correspondencia: Cartas a Teresa*; En **Domingo**, Diario la República 15 junio.
- CHALCO PACHECO, Edgar. 2005. **Continuidad cultural y ritualismo en la mentalidad andina, sobre el culto a los muertos: la celebración de todo santos en la ciudad de Arequipa**; tesis Mg, UNSA.
- CHARTIER, Roger. 1999. **El mundo como representación**. Editorial Gedisa, Barcelona.
- DE LA TORRE, Carolina. 1986. *Conciencia de mismidad*. En: **Tecnología campesinas de los andes sur**, CEPIA.
- EL PUEBLO. 1960. Arequipa 24 de enero.
- _____ 1950. Arequipa, 31 de enero.
- ESCOTADO, Antonio. 1999. **Caos y orden**. Editorial Espasa, España.
- ESTERMANN, Josef. 1998. **Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina**. Ediciones Aby-Yala, Ecuador.
- GISBERT, Teresa. 2004. **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. Editorial Gisbert y CIA, La Paz Bolivia.
- GUTIERREZ, Ramón y otros. 1986. **Arquitectura del altiplano peruano**. Libros de Hispanoamérica, Argentina.
- GUTIERREZ, Ramón y otros. 1996. **La Casa del Moral**. Bancosur, Arequipa.
- GUTIERREZ, Ramón. 1992. **Evolución histórica urbana de Arequipa 1540 – 1990**. Epígrafe Editores S.A. Lima.
- JIMENEZ, Jose. **El lenguaje de las piedras: Manolo Paz**. <http://www.el-mundo.es/cultura/artexxi/paz/criticapaz.html>
- _____ **El lenguaje de las piedras; En: Manolo Paz**. <http://www.el-mundo.es/cultura/artexxi/paz/criticapaz.html>.
- LOPEZ DE ROMANA, Emilio. 1940. **Arequipa en el IV Centenario de su Fundación Española**, Imprenta Condor, Arequipa.
- MANRRIQUE, Nelson. 1988. **Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas 1879 – 1910**, DESCO, IFEA, Lima.
- PANOSFSKY, Erwin. 1962. **Estudios sobre Iconología**. Alianza Editorial, Madrid.
- PEÑA RANGEL, Ana María. 2005. **Grupo de Investigación y desarrollo. Dirección Provincial de Matanzas, Cuba**. <http://www.crim.unam.mx/Cultura/ponencias/1CultDesa/CDIDE09.htm>
- QUISPE FERNÁNDEZ, Saúl. 1991. **Historia y restauración monumental**. Tesis Licenciado en Historia - UNSA Arequipa.
- RAMÍREZ CUADRA, Franklin J. 1972. **Problemática social de la vivienda en las urbanizaciones populares de Arequipa**. Tesis de bachiller en sociología UNSA. Arequipa-Perú.
- RAMIREZ Op. Cit. : 6
- ROSENTAL, J. 1990. **Diccionario Filosófico**. Ediciones Pueblo Libre, Buenos Aires. P. 589
- TRAVADAY CÓRDOVA, Ventura. 1923. **Historia General de Arequipa**, TI. Folletín de “El DEBER”, Arequipa.
- VALENCIA VALENCIA, Raquel Mercedes. 1977. **La vivienda en los pueblos jóvenes de Arequipa y la acción del servicio social**. Tesis de Bachiller en Servicio Social. Arequipa.

VIOLLET F. M. 1945. LE – DUC: **Historia de la habitación humana**. Editorial Víctor Leru, Buenos Aires, P: 10

ZAMACOLAY JAREGUI, Juan Domingo de. 1958. **Apuntes para la historia de Arequipa**. Primer Festival del libro arequipeño, Arequipa.

Texto sin contexto

Elementos para una teoría de la historia del pensamiento

Luis Claros Teran

Resumen

Los historiadores del pensamiento recurren a variados procedimientos para brindar una comprensión de los textos del pasado. De alguna manera, todos esos procedimientos se sintetizan en la siguiente idea: para entender el sentido de un texto es esencial ir al contexto. Para ver hasta que punto están autorizados esos procedimientos, vimos necesario comenzar aclarando cuál es el objeto propio de toda historia del pensamiento; para este propósito retomamos los trabajos de Popper y Kuhn. Dicha aclaración nos condujo a las nociones de texto, de enunciado y de escritura, y para poderlas definir y mostrar lo que ellas implican recurrimos a las obras de Foucault y Derrida; a partir de dichas definiciones evidenciamos cuan arbitrarios son todos esos procedimientos que se sintetizan en el tema del contexto, y como pese a lo enraizados que puedan estar en nuestras prácticas interpretativas debemos comenzar el arduo trabajo de distanciarnos de ellos. Finalmente, brindamos los elementos de una alternativa de análisis de textos que no recaiga en la noción de contexto, para ello empleamos algunos puntos esbozados por Deleuze y Barthes. Una motivación fundamental nos permitió anudar los trabajos de todos estos autores heterogéneos: impulsar la discusión sobre el estatuto epistemológico de la historia.

Introducción

Muchas han sido las tácticas empleadas en la búsqueda de explicaciones de aquello que está perdido en el tiempo. El objetivo de todos esos procedimientos era entender un hecho del pasado que ya no pertenecía a nuestro horizonte, reducir a nuestra comprensión aquello que era dicho en un lenguaje ajeno a nuestro tiempo. Y pese a la indomabilidad de esos textos, de esos enunciados que permanecían encerrados en un tiempo escondido, el historiador del pensamiento, en un movimiento casi mágico, lograba domarlos y les enseñaba a hablar, no sólo a arrojar palabras, sino les sacaba un lenguaje comprensible, una lengua en la cual podíamos reconocernos, y de esta manera, encontrábamos paz en un sueño tranquilizador sabiendo que en el mundo todo nos pertenecía y ninguna diferencia podía extraviar nuestra mirada.

Pero esa paz sería quebrada: las diferencias, las rupturas, las revoluciones serían puestas en el centro de toda historia del pensamiento, y lejos de constituir un fallo en la comprensión de la historia, pasaban ser su característica definitoria. A partir de entonces las historias del pensamiento o de las ideas se han constituido en lugar privilegiado de la discusión contemporánea. Trabajos como los de Alexandre Koyre, Thomas Kuhn, Gaston Bachelard, Michel Foucault y muchos otros, han situado a la historia del pensamiento como espacio donde se visibiliza no sólo un pasado sino los puntos ciegos de nuestro presente. La labor de estos historiadores¹ ha desplegado un conjunto de controversias que no podían tener otro derrotero que poner en el centro de la mira la labor de los propios historiadores. Es dentro de tales polémicas que se sitúa el presente trabajo.

Lo que motivó este artículo, fue ver hasta que punto son sostenibles todos aquellos procedimientos convencionales por los cuales se hacía hablar a los textos del pasado, por los

¹ Algunos de los autores mencionados, especialmente Foucault, no accedería a que se catalogara su trabajo como historia del pensamiento. Sin embargo, de una u otra manera, ya sea por crítica o desarrollo de ese campo, todos ellos han tenido mucho que ver con la nueva comprensión de la labor de las historias del pensamiento.

cuales aquella aparente mudez era convertida en parloteo. Lo que motivó este trabajo fue una oscura sensación de que más de una trampa anidaba en todos esos procedimientos, que de alguna manera son sintetizados por la simple idea de que el conocimiento del contexto es esencial para la comprensión del texto. Esta simple idea está tan arraigada en nuestros intentos de comprender lo dicho en el pasado que parece absurdo el hacerla objeto de discusión, sin embargo, las puertas de la polémica fueron ya abiertas hace medio siglo, lo que resta a este tiempo es cruzar decididamente el portal. Aquí sólo adelantamos algunos elementos para caminar por aquella controversia.

Comenzaremos viendo como puede definirse el objeto mismo de toda historia del pensamiento, y a partir de él, ver que es lo que hace posible, y que es aquello que excluye, para así poder visibilizar si el contexto debe hallarse del lado de la posibilidad o de la exclusión.

El objeto de la historia del pensamiento y las primeras limitaciones que surgen de él

Cuando se dice que se va a realizar una investigación en la historia del pensamiento lo primero que salta a la vista es que nos vamos a enfrentar con producciones humanas: pensamientos, ideas, teorías, argumentaciones, instituciones sociales, obras de arte, etc. Sin duda, dichas producciones humanas tienen características que las distinguen de productos netamente físicos (orgánicos o inorgánicos), así como se distinguen de los estados propiamente psicológicos. Esta distinción fue claramente establecida por Karl Popper quién planteaba la existencia de tres mundos:

“Primero, está el mundo físico—el universo de las entidades físicas... es a lo que denominaré «Mundo 1». En segundo lugar, está el mundo de los estados mentales, incluyendo entre ellos los estados de conciencia, las disposiciones psicológicas y los estados inconscientes; es lo que denominaré «Mundo 2». Pero hay también un tercer mundo, el mundo de los contenidos del pensamiento y, ciertamente de los productos de la mente humana; a esto lo denominaré «Mundo 3»²

Los objetos de cualquier historia del pensamiento se encuentran por tanto en el denominado Mundo 3. Lo característico de dichos objetos es que si bien son un producto humano, estos adquieren autonomía en la medida en que se independizan del capricho de los hombres, una vez creados se separan del acto que les dio origen y adquieren vida propia, y es en esta vida propia donde adquieren objetividad. Lo que se quiere decir con todo esto es que los objetos del mundo 3 tienen real existencia: autónoma y objetiva. La validez de las teorías, su coherencia lógica, los problemas que surgen, existen independientemente del deseo y la voluntad de los hombres, y es esta existencia autónoma y objetiva la que hace posible la investigación con un método propio al cual Popper denomina *método de análisis situacional*.

El método de análisis situacional pretende brindar una comprensión de los objetos pertenecientes al Mundo 3. Señala que un objeto de este mundo, por ejemplo, una teoría, está anclada en otras teorías, es decir, en otros objetos del mundo 3; por tanto, las observaciones que se puedan hacer consisten en señalar las relaciones que entre sí entablan los objetos del mundo 3. Por tanto, debemos limitarnos a analizar las relaciones internas del mundo 3 en una situación dada, por ejemplo, debemos analizar un *argumento* x a través de la situación en la que se encuentra, es decir, a través de las relaciones en las que se halla inmerso con otros argumentos coexistentes. Resultado de todo esto es el hecho de que se deje de lado cualquier explicación psicológica de una teoría, entendiendo por explicación

2 POPPER, Karl & ECCLES, John. *El yo y su cerebro*. Ed. Roche. Basilea, 1980. Pág. 43

psicológica aquellos intentos de explicar una determinada teoría mediante las disposiciones psicológicas de su autor, mediante una historia de vida del sujeto que produjo la teoría; como señala explícitamente Popper: “la comprensión histórica debe abandonar sus métodos psicologizantes y adoptar un método elaborado a partir de una teoría del mundo 3”³

De todo lo dicho, se nos impone una primera limitación: *circunscribir nuestra observación al análisis de las relaciones que entre sí mantienen los objetos del mundo 3 en una situación dada, dejando de lado toda explicación causal que no pertenezca al mundo 3*.

Es hora de ver una segunda limitación que se impone a la tarea del historiador del pensamiento. Una vez situados exclusivamente en lo que Popper denomina Mundo 3, debemos tener cuidado de no imponer distorsiones al análisis situacional. Una de tales distorsiones proviene de considerar la labor del historiador del pensamiento como el acto de “describir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno”⁴. En su labor de historiador, Thomas Kuhn⁵ se enfrentó directamente a esta distorsión planteando que debemos dejar de lado el acto de analizar una teoría o argumento del pasado determinando su validez o coherencia en relación a los conocimientos actuales, es decir, que no debemos usar como juez de las teorías pasadas a la teoría actual. Por el contrario, lo que debemos hacer es poner de manifiesto la integridad de una *teoría x* en su propia situación histórica, debemos explorar las teorías del pasado en sus propios términos y no filtrándolas a través de los términos del presente, es decir, no queriendo interpretar una teoría diciendo: “en realidad lo que quería decir era lo que ahora todos sabemos que es...”. Debemos limitarnos a analizar una *teoría x* sin salir de ella, verificar sus relaciones internas y poner de manifiesto su propia identidad. A esta forma de abordar la historia del pensamiento Kuhn la denomina historiografía interna, la cual se compone de las siguientes máximas:

“el historiador debe deshacerse de la ciencia que sabe. Su ciencia debe aprenderla de los textos y demás publicaciones del periodo que estudia... Al tratar a los innovadores, el historiador debe esforzarse por pensar como ellos lo hicieron... debe preguntarse por los problemas en los que trabaja su sujeto y de qué manera aquellos se volvieron problemas para él... el historiador debe preguntarse que es lo que su sujeto pensaba haber descubierto y en que se basó para hacer el descubrimiento”⁶.

Como se puede apreciar, lo que se nos indica es que no se use como cristal de mira a la situación actual de una ciencia o disciplina dada, sino que nos remontemos hasta la integridad interna presente en los propios textos que se desea estudiar. Al pedirnos que tratemos de pensar como los sujetos que produjeron esos textos, no se nos está pidiendo que rearmemos la psicología de esos sujetos, sino que procuremos reproducir la lógica interna de su argumentación, y eso implica justamente identificar cuáles son los problemas planteados, y cómo es que tales temas se evidencian como problemas, es decir, como es que determinados puntos se tornan problemáticos en una estructura argumental dada; y a partir de ahí, observar cómo se articulan y ordenan los intentos de solución dando lugar a lo que —dentro la propia estructura argumental dada— se visibiliza como aporte o descubrimiento.

3 POPPER, Karl. “Una teoría objetiva de la comprensión histórica”. En: *En busca de un mundo mejor*. Ed. Paidós. Barcelona, 1995. Pág. 220

4 KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. F.C.E. México, 2000. Pág. 21

5 Es conocido el debate entablado entre Kuhn y Popper, o más precisamente, la acida crítica de Kuhn a Popper. Sin embargo, pese a esa distancia entre estos autores, ambos se revelan solidarios en muchos otros temas entre los cuales se encuentra la forma de abordar la historia del pensamiento. El mismo Kuhn nos dice que “la mayoría de las veces, cuando tratamos explícitamente los mismos problemas, nuestros puntos de vista acerca de la ciencia son casi idénticos”. KUHN, Thomas. *La tensión esencial*. Ed. F.C.E. México, 1996. Pág. 290

6 KUHN, Thomas. *La tensión esencial*. Ed. F.C.E. México, 1996. Pág. 134

Por tanto, la segunda limitación que se nos impone es: *circunscribir nuestra observación a la lógica interna de los textos analizados, dejando de lado cualquier juicio que provenga de un estado posterior de desarrollo histórico.*

Las dos limitaciones presentadas nos conducen a un espacio específico de análisis, que si bien es claramente delimitado es también altamente complejo: nos referimos al espacio del análisis textual. Dicho análisis pone en juego una variedad de conceptos: discurso, enunciado, relato, escritura, textualidad, trama, estructura. Debemos encarar los temas que son evocados por tales conceptos para mostrar qué es lo que le esta permitido a un historiador del pensamiento y, especialmente, qué le esta negado.

La descripción de los enunciados y la insuficiencia teórica de la noción de contexto

En este punto vamos a utilizar los análisis de dos autores que se han convertido en puntos de referencia de toda la discusión contemporánea sobre esa variedad de conceptos que el análisis textual pone en juego. Estos autores son Michel Foucault y Jaques Derrida. No vamos a entrar en una discusión general de sus planteamientos, simplemente nos centraremos en los elementos de sus producciones que nos sirvan para encarar esta discusión.

Los análisis de Popper y Kuhn habían delimitado el objeto de estudio de los historiadores del pensamiento a lo dicho en los textos, nos habían alertado contra todo intento de explicar a lo dicho en los textos a partir de la vida de los sujetos que producen tales textos o a partir del estado actual del conocimiento. En este camino, Foucault nos pone alertas contra otras nociones que suelen interferir en los análisis de la historia de los saberes, nos indica que debemos liberarnos de un conjunto de nociones para así poder hacer aparecer en su especificidad el nivel de las cosas dichas; las nociones de las cuales habría que apartarse a la hora del análisis son: tradición, influencias, desarrollo y evolución, mentalidad o espíritu. La noción de *tradición* implicaría invisibilizar la diferencia y la dispersión de las cosas dichas, impondría un proceso de uniformización a priori. La noción de *influencias* suministraría “un soporte —demasiado mágico para poder ser bien analizado— a los hechos de transmisión y de comunicación”⁷. Las nociones de *desarrollo* y *evolución* impondrían al análisis un proceso de distorsión de la especificidad de lo dicho en un texto en la medida en que sólo se lo entendería a la luz de un futuro desarrollo (esto es similar a la exclusión sugerida por Kuhn). Las nociones de *mentalidad* o *espíritu* pretenderían imponer a los fenómenos simultáneos una comunidad de sentido amparada en una supuesta conciencia colectiva. Ante todas estas nociones que operarían a priori en el análisis, Foucault nos sugiere:

“revisar esas síntesis fabricadas, esos agrupamientos que se admiten de ordinario antes de todo examen... Es preciso desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras por las que se tiene costumbre de ligar entre sí los discursos de los hombres; hay que arrojarlas de la sombra en la que reinan. Y más que dejarlas valer espontáneamente, aceptar el no tener que ver, por un cuidado de método y en primera instancia, sino con una población de acontecimientos dispersos”⁸.

Lo que debemos hacer es poner en suspenso todas estas síntesis no problematizadas. Habiendo excluido nociones explicativas como: la biografía del sujeto, el desarrollo y la evolución, la idea de tradición, de influencias, la mentalidad de la época, es decir, habiéndonos liberado de todas esas categorías que pretendían determinar el sentido de lo que se decía en los textos objeto de estudio de la historia del pensamiento, lo que nos queda es un dominio constituido solamente por el conjunto de todos los enunciados efectivos. El

7 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002. Pág. 34

8 Ibid. Pág. 35

análisis de los enunciados ya no debe procurar revelar algo que esté más allá de los propios enunciados, es decir, no debe intentar descubrir a través de los enunciados un origen (la tradición, la mentalidad de la época, los estados psicológicos del autor, etc.). El análisis de los enunciados debe referirse exclusivamente a lo dicho en ellos, no debe preguntar por una existencia oculta en los enunciados, sino debe mostrar la singular existencia de los enunciados tal como estos se presentan.

Un prejuicio que debemos despejar es aquel que indica que los enunciados deben ser analizados a la luz de los referentes, es decir, que deben ser evaluados a la luz de los objetos a los cuales los enunciados se refieren. Foucault nos muestra que el discurso no es algo donde viene a depositarse unos objetos que existen antes del discurso mismo, el discurso no es una superficie destinada a cobijar o reflejar los objetos, sino que el discurso en sus reglas internas hace surgir a los objetos de los cuales habla. Los objetos se dibujan a partir del discurso que les da forma. Con esto queda aun más claro que el análisis debe remitirse exclusivamente al nivel del discurso. La formación de los objetos así como de los conceptos tiene como único lugar al discurso mismo, y por tanto, debemos definir a los objetos y los conceptos a partir del haz de relaciones que se constituyen en el propio discurso.

En lo expuesto hasta aquí hemos usado los términos enunciado y discurso, ahora debemos ver como las propias definiciones de estos términos dan lugar a unas formas específicas de descripción inhabilitando otras. El discurso esta constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse condiciones de existencia. Entonces el enunciado es la unidad elemental del discurso, pero no se debe confundir un enunciado con una simple oración o algo así, sino que:

“una secuencia de elementos lingüísticos no es un enunciado más que en el caso de que esté inmersa en un campo enunciativo en el que aparece entonces como elemento singular... No existe enunciado que no suponga otros; no hay uno solo que no tenga en torno suyo un campo de coexistencias, unos efectos de serie y de sucesión, una distribución de funciones y de papeles. Si se puede hablar de un enunciado, es en la medida en que una frase (una proposición) figura en un punto definido, con una posición determinada, en un juego enunciativo que la rebasa”⁹

Como se puede apreciar, describir el enunciado es analizar las relaciones determinadas en las cuales se encuentra con los enunciados coexistentes. Su singularidad le es dada en el nivel mismo del discurso y no se necesita acudir a instancias ajenas a las relaciones entre los enunciados. La identidad de un enunciado está sometida a los límites que le son impuestos por el conjunto de los demás enunciados en medio de los cuales figura. Como recalca Foucault:

“El análisis enunciativo no puede jamás ejercerse sino sobre cosas dichas, sobre frases que han sido realmente pronunciadas o escritas... descripción de las cosas dichas, en tanto precisamente que han sido dichas... a las cosas dichas no le pregunta lo que ocultan... porque aquello a que nos dirigimos es a lo manifiesto del lenguaje efectivo”¹⁰.

Solo debemos movernos en la superficialidad de lo dicho y no pretender explicar lo dicho a partir de profundidades escondidas. Foucault nos muestra que el estudio de los enunciados se lo realiza en el límite que los separa de lo que no se ha dicho, es decir, que debemos dar cuenta de lo que dice un enunciado mostrando cómo traza su identidad a partir de la relaciones con los enunciados que se articulan con él, y cómo esa identidad

9 Ibid. Pág. 165-166

10 Ibid. Pág. 184

excluye otras articulaciones, por tanto, excluye la posibilidad de decir otras cosas; como dice Foucault, se trata de definir un sistema limitado de presencias.

En síntesis, la descripción de los enunciados trata a éstos como un dominio autónomo y que se puede y debe describir en su mismo nivel. Por tanto, no se debe tratar al discurso como signo de otra cosa, sino, se lo debe tratar en su propia dimensión, en su propio espesor, sin remitirlo nunca a la instancia de un sujeto creador que sería origen del sentido del discurso, ni a otras nociones prefabricadas como las que mencionamos párrafos arriba. Foucault nos propone —como exigencia de método— reemplazar esas nociones que funcionaban como principios de análisis por otros principios¹¹:

“Un principio de *trastocamiento*: allí donde, según la tradición, se cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y de su continuidad, en esas figuras que parecen representar una función positiva, como la del autor, la disciplina, la voluntad de verdad, se hace necesario antes que nada, reconocer el juego negativo de un corte y de una rarefacción del discurso... Un principio de *discontinuidad*:... No hace falta imaginar, algo no dicho o impensado, que recorriera el mundo y se enlazara con todas sus formas y acontecimientos y que finalmente hubiera que articular o pensar. Los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen. Un principio de *especificidad*: no resolver el discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia prediscursiva que lo disponga a nuestro favor... Cuarta regla, la de la exterioridad: no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestaría en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad”¹²

Estos principios, son -al mismo tiempo- resultado y fundamento de todo lo expuesto hasta aquí; lo que hacen -entre otras cosas- es alejarnos de un procedimiento común empleado en la interpretación de textos, dicho procedimiento es apelar al contexto (ya sea histórico o cualquier otro) para entender lo que dice un texto. Este proceder es tan comúnmente aceptado que se hace necesario avanzar un poco más en su crítica, para ello retomaremos los trabajos de Derrida.

Vimos que el enunciado sólo puede ser lo que es en la medida en que se constituye en un conjunto de relaciones con enunciados coexistentes. Y también dijimos que un discurso está constituido por un conjunto definido de enunciados, por tanto, el discurso es un sistema de relaciones. Es a partir de ese sistema como surge la significación: “los elementos de la significación funcionan... por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros”¹³. De aquí se deduce que todo concepto está en esencia inscrito en un sistema donde siempre remite a otros conceptos diferentes de él, es decir, que un concepto es lo que es porque esta inscrito en un juego sistemático de diferencias, y de ahí que el discurso es “un sistema en el que el significado... no esta nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”¹⁴. Consecuencia de todo esto es que el significante nunca remite a un significado originario que se esconde detrás del significante, sino que el significante encuentra significado en su relación con otros significantes¹⁵. Por ello, no debemos buscar

11 Foucault nos muestra que se pueden hacer diferentes análisis según que principios se sigan; indica que el conjunto de análisis críticos retoma el primer principio, mientras que el conjunto de análisis genealógicos retoma los otros tres.

12 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2002. Pág. 52-53

13 DERRIDA, Jaques. “*La différence*”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

14 DERRIDA, Jaques. “*La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

15 Se concibe al signo como la unión de significante/significado, donde el significante (por ejemplo, la palabra “árbol”) transmite un sentido profundo, un significado (en el caso del ejemplo, la imagen psíquica de un árbol). Este acto por el cual el significante nos remite a un significado más allá de todo significativo se hace impensable en la medida en que se considere la significación como resultado de un sistema de diferencias.

detrás de lo dicho en un texto un sentido que busca salir a la superficie, sino que debemos tener en cuenta que el nivel de lo dicho solo remite a elementos de su propio nivel.

El *texto* es un tejido, “un encadenamiento [que] hace que cada ‘elemento’... se constituya a partir de la traza que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema”¹⁶. Entonces, para describir un elemento de un texto debemos visualizar el sistema de diferencias que dentro del texto le otorga sentido al elemento en cuestión. Dentro de este enfoque surge la cuestión de qué rol puede cumplir el contexto a la hora de la comprensión de un texto, o mejor dicho: ¿es el contexto un concepto que puede ser mantenido con rigurosidad teniendo en cuenta cómo surge la significación en el texto, teniendo en cuenta qué es la escritura?

La característica definitoria de la escritura (y de la posibilidad misma de todo enunciado) es su repetibilidad. Es decir, que toda escritura debe poder ser repetida sin necesitar la presencia del emisor ni de un destinatario determinado. La escritura, por definición, produce efectos al margen de la vida misma del sujeto que escribió, la escritura es legible aunque nos sea completamente desconocido el sujeto que la produjo, por ello, la instancia del sujeto no pertenece a la posibilidad de legibilidad de la escritura. Como dice Roland Barthes: “la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen... el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe”¹⁷. Se torna vano el intento de buscar precedencias al texto; este, una vez que se separa de la mano que vertió tinta sobre el papel cobra vida y declara su irrenunciable independencia, se convierte en un organismo tan indomable que la carga genética es algo que no lo define. Del mismo modo, una escritura lleva en sí la posibilidad de su legibilidad al margen de la existencia de cualquier destinatario en particular. Como consecuencia de todo esto, el contexto en el cual emerge la escritura no define su legibilidad:

“un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de las presencias que organizan el momento desde su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito. Si se trata del contexto denominado «real», lo que acabo de adelantar es muy evidente. Forman parte de este pretendido contexto real un cierto «presente» de la inscripción, la presencia del escritor en lo que ha escrito, todo el medio ambiente y el horizonte de su experiencia y sobre todo la intención, el querer decir, que animaría en un momento dado su inscripción. Pertenecer al signo el ser lisible con derecho incluso si el momento de su producción se ha perdido irremediabilmente e incluso si no sé lo que su pretendido autor-escritor ha querido decir en conciencia y en intención en el momento en que ha escrito, es decir, abandonado a su deriva, esencial... Ningún contexto puede cerrarse sobre él”¹⁸

Escritura y enunciado comparten el mismo estatuto: ningún interlocutor puede brindarnos los elementos de la definición del sentido, por definición, “la enunciación en su totalidad es un proceso vacío que funciona a la perfección sin que sea necesario rellenarlo con las personas de sus interlocutores”¹⁹.

Las propias definiciones de enunciado, de texto y de escritura nos han conducido a una limitación general: *circunscribir la observación a la cadena interna presente en los textos analizados, a los juegos de diferencias que dan sentido a cada uno de los elementos de un texto. Dejar de lado, por inadecuada, toda pretensión de encontrar el sentido del texto en algo ajeno a la estructura misma de dicho texto, es decir, desechar toda noción de un contexto de determinación (ya sea la vida del autor, el contexto político y económico, el ambiente intelectual, etc.)*

16 DERRIDA, Jaques. “Semiología y Gramatología”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

17 BARTHES, Roland. “La muerte del autor” En: *El susurro del lenguaje*. Ed. Paidós. Barcelona, 1994. Pág. 65

18 DERRIDA, Jaques. “Firma, acontecimiento, contexto”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

19 BARTHES, Roland. “La muerte del autor” En: *El susurro del lenguaje*. Ed. Paidós. Barcelona, 1994. Pág. 68

Esta forma de proceder nos libra de dos grandes inconvenientes (o contradicciones) presentes en aquel modo de proceder que nos exigía que expliquemos un determinado texto a partir de sus contexto de producción. Los mencionamos rápidamente. La primera cuestionante a este procedimiento era planteada por Hayden White²⁰ de manera muy sencilla; preguntaba por qué los historiadores creen que para explicar un texto era mejor ir a las condiciones de producción de dicho texto; preguntaba: qué les hacía pensar que podrían acceder más fácilmente al sentido de las “condiciones de la época” que al texto mismo; y la imposibilidad de dar una respuesta a esta pregunta mostraba que dicho procedimiento no era más que un prejuicio. En efecto, nada nos permite decir que el “sentido” de un contexto pasado este mas accesible a nosotros que el sentido del texto, por tanto, nada nos habilita a operar explicando el sentido del texto a partir de un supuesto sentido del contexto mas visible destinado a esclarecer al primero.

Un segundo problema que se presenta a partir de las concepciones que consideran que el contexto determina al texto, es la siguiente. Según estas concepciones, para captar de manera más adecuada lo que está dicho en el texto, es necesario conocer la intención del autor, la época en que vivió, etc. Pero: ¿dónde vamos a buscar ese conocimiento biográfico, histórico? Sólo podemos encontrarlo en un texto sobre la biografía del autor, en un texto de historia donde se escriba sobre esa época, pero: ¿esos textos no tienen acaso sus propias condiciones históricas que habría que conocer para saber lo que realmente dicen? Como se ve, si fuésemos consecuentes con este procedimiento consistente en ir al contexto para comprender un texto seríamos arrastrados a una regresión al infinito, lo cual revela su inconsistencia. Si cada texto se explicaría por las circunstancias en las que fue producido, un texto de historia quedaría imposibilitado de dar explicación de como fue una época distinta a la suya, quedaría encerrado en el propio mirar de su tiempo.

Es momento de hacer una recapitulación: hemos mostrado como la labor específica de toda historia del pensamiento, implica por definición la restricción de su objeto de estudio al nivel de la textualidad, y como dicho nivel es autónomo y objetivo. Hemos mostrado como el análisis al nivel de la textualidad tiene que ver con la descripción de los enunciados y como dicha descripción implica necesariamente desechar viejas nociones y partir de nuevos principios, y finalmente hemos visto como la propia noción de textualidad revela la insuficiencia teórica de todos aquellos procedimientos que intentaban explicar el sentido de un texto a partir de la determinación de su contexto.

A lo que todas nuestras consideraciones anteriores nos han llevado es a buscar no sólo un modo de análisis, sino una concepción de lectura que se libere de todo pre-judicio, es decir, de toda noción prefabricada que se le imponga a los textos desde afuera de ellos, ya que una imposición de ese tipo implicaría falsear lo dicho en ellos. Lo que buscamos es una “pura aprehensión inmanentita de una forma indisociable de cualquier «contenido»”²¹, es en la forma estructurada del texto donde el contenido es visible, no esta escondido, sino que esta manifiesto en la superficie misma del texto y le es inmanente. Como ya dijimos reiteradas veces, no se trata de comprender aquello que se esconde por debajo de lo dicho, sino comprender cómo es coherente aquello que el texto presenta, comprender *literalmente* aquello que ha sido dicho en su estructuración, en el conjunto de relaciones diferenciales que dan sentido a cada uno de los elementos que componen el texto.

Pautas de un análisis estructural de textos

La pura aprehensión inmanentita a la cual acabamos de referirnos fue descrita por Gilles Deleuze en su comentario al libro de Martial Gueroult sobre la *Ética* de Spinoza. Lo que

20 WHITE, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario*. Ed. Paidós, Barcelona, 2003.

21 VIDAL PEÑA, Antonio. “Introducción”. En: SPINOSA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Orbis, S.A. Buenos Aires, 1983. Pág. 28-29

nos brinda Deleuze es cómo comprender lo que es una *estructura* para proceder al análisis de la misma. Nos indica que “una estructura esta definida por un *orden de razones*”²² presente en ella. A su vez, las razones son elementos diferenciales que existen sólo en las relaciones que entablan los unos con los otros. Estas relaciones -donde existen las razones- generan al sistema que se quiere comprender, por ello, debemos dirigir nuestra mirada a cómo se produce la existencia de esas razones a partir de las relaciones en las que se encuentran. Este orden de razones es explícito, esta en la forma de la estructura y es a su vez lo que genera el contenido que deseamos aprehender:

“la estructura no es nunca un no dicho que debería ser descubierto bajo lo que es dicho; sólo se la puede descubrir siguiendo el orden explícito propuesto por el autor. Y sin embargo, siempre explícita y manifiesta, la estructura es lo más difícil de ver, siempre desapercibida por el historiador de las disciplinas o de las ideas”²³

ya que éste tiende a imponerle algo que le es ajeno a la estructura: todas esas nociones a las cuales ya nos hemos referido anteriormente. Lo que debemos hacer, por tanto, es seguir la argumentación presente en los textos en su propio orden. Seguir paso a paso la articulación ordenada de sus elementos: ver las oposiciones y las asociaciones en las que entran los elementos de la estructura y que le otorgan sentido a cada uno de ellos. Lo que debemos obtener al final de todo ello, es un efecto de conjunto de la estructura, esto es, un sentido general resultado de las múltiples articulaciones de la estructura.

La estructura misma del texto debe ser hallada en el orden de los elementos presente en el mismo texto; el sentido surge de la organización explícita y específica en que se encuentran los elementos del texto, por ello lo que debemos analizar es “lo que es esencial en todo sistema de sentido, a saber, su organización”²⁴. El sentido viene a ser la integración de los elementos en una unidad. La estructura o el sentido no se compone de la simple suma de los elementos, sino de la aprehensión en conjunto de las relaciones, el “sentido... [es] un orden superior de la relación”²⁵, el sentido es “la integración que reúne estas unidades en unidades de un orden superior”²⁶. Lo que se debe analizar entonces es el armado específico del cual nace el sentido. El análisis debe proceder mediante la descripción de los elementos que componen el texto objeto de análisis; debe describir como esos elementos existen, es decir, en que relaciones se encuentran con los otros elementos contiguos. Toda la descripción debe limitarse a esa ardua tarea.

Conclusión

Nuestras conclusiones no necesitan ser extensas, en nuestro artículo ya desplegamos bastantes afirmaciones con carácter conclusivo. Quizá debamos reiterar la idea constante de este trabajo: no existe nada que habilite al contexto como espacio esencial de la determinación del texto. Quizá el temor principal que genera resistencia a esta idea sea la impresión de que con la destrucción de todo contexto sea la historia misma la que se disuelva en nuestras manos, pero más que una disolución quizá esté en juego tan solo un cambio de forma, y también sabemos que todo cambio de este tipo trae el dolor de perder lo ya conocido. Por ello, es difícil tomar distancia de todos estos procedimientos enraizados en nuestras prácticas interpretativas, es complicado dejar aquellos caminos sobre los que nos acostumbramos a andar, pero la distancia suele habilitar momentos de liberación, y abrir senderos suele devolvernos la ilusión de la creación.

22 DELEUZE, Gilles. “Espinoza y el método general de M. Guerault”. en: www.fundacioncomunidad.com

23 Ibid.

24 BARTHES, Roland. “Introducción al análisis estructural de los relatos” En: NICCOLINI, Silvia. *El análisis estructural*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1977. Pág. 70

25 Ibid. Pág. 100

26 Ibid. Pág. 95

Bibliografía

BARTHES, Roland. 1977. *Introducción al análisis estructural de los relatos*. En: NICCOLINI, Silvia. **El análisis estructural**. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

BARTHES, Roland. 1994. *La muerte del autor*. En: **El susurro del lenguaje**. Ed. Paidós. Barcelona.

DELEUZE, Gilles. “Espinosa y el método general de M. Gueroult”. Versión digital en: www.fundacion-comunidad.com

DERRIDA, Jacques. “Firma, acontecimiento, contexto”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

_____ “La *différance*”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

_____ “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

_____ “Semiología y Gramatología”. Versión digital en: www.jaquesderrida.com.ar

FOUCAULT, Michel. 2002. **El orden del discurso**. Ed. Tusquets. Barcelona.

_____ 2002. **La arqueología del saber**. Ed. Siglo XXI. Argentina.

KUHN, Thomas. 2000. **La estructura de las revoluciones científicas**. Ed. F.C.E. México.

_____ 1996. **La tensión esencial**. Ed. F.C.E. México.

POPPER & ECCLES. 1980. **El yo y su cerebro**. Ed. Roche. Basilea.

POPPER, Karl. 1995. *Una teoría objetiva de la comprensión histórica*. En: **En busca de un mundo mejor**. Ed. Paidós. Barcelona.

VIDAL PEÑA, Antonio. 1983. *Introducción*. En: SPINOSA, Baruch de. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Ed. Orbis, S.A. Buenos Aires.

WHITE, Hayden. 2003. **El texto histórico como artefacto literario**. Ed. Paidós. Barcelona.

Pueblo de indios durante la colonia

Hugo Únzaga Guachalla

Resumen

El presente estudio está dedicado a la importancia de los pueblos de indios en el urbanismo colonial, muestra del paralelismo revitalizador en el proceso de urbanización en América durante la colonia.

Emergen paralelas a las ciudades coloniales los asentamientos humanos indígenas denominados según la región en: parroquia de indios, curatos, doctrina, pueblo de indios, iglesia matriz o barrio de indios, con evidentes vínculos funcionales urbanos e innegable seducción a las redes de ciudades españolas, donde realizan sus servicios o actividades económicas que les otorga una particularidad en el proceso urbano; para favorecer su comprensión se denominará pueblo de indios.

Históricamente villa San Francisco Acámbaro en México fue el primer pueblo de indios fundado por los misioneros franciscanos el 28/08/1526, fruto de la migración y un nuevo estado económico, donde la producción de oro, plata y otros minerales era más importante que la propia economía agrícola; la última despreciada y casi desaparecida por la llegada al Nuevo Mundo de nuevas frutas, verduras y condimentos; ganado vacuno, porcino, caballar, ovino, avícola y otros que recrearon una nueva culinaria criolla que acabó con las tradiciones del pavo, perro y venado en Mesoamérica; sucediendo lo mismo en otras regiones.

Clasificación de los pueblos de indios

Debido al extenso y diverso territorio, heterogeneidad de la población indígena con diversa capacidad y cultura, y la influencia de ciudades que cambiaron la geografía humana del continente, existieron una múltiple variedad en el desarrollo de asentamientos humanos, imitando o recreando un proceso paralelo de ciudades indígenas.

Los pueblos de indios se clasifican en: pueblos de indios aledaños a ciudades, pueblos de indios aislados emergentes, capilla o poza de indios germen de un nuevo pueblo y finalmente la mutación de pueblos de indios a villas y ciudades con diversa fortuna; con una amplia serie de combinaciones.

Pueblos de indios aledaños a ciudades

Sucede un significativo proceso de migración de indígenas a ciudades españolas en busca de mejor calidad de vida, llevando o adquiriendo su especialidad como orfebres, yanacunas con capacidad de mando, o simplemente poblaciones aliadas de españolas que migran íntegramente como el caso de cañaris; o grupos indígenas que se encuentran aledaños a la ciudad con su tierra usurpada por las encomiendas o que pactaron con los españoles cediéndoles terreno.

Así se inicia el desarrollo de pueblos de indios, verdaderos *coremas urbanos* estructuración elemental del espacio urbano parangonado con aldeas, en sus inicios homogéneos y con rasgos propios de división en dos facciones en el mundo andino de la aldea. Coremas de morfología arracimada alrededor de la ciudad española y separados por un importante espacio intersticial urbano; cuyo germen es sin trazo ni disposición urbana; y con el tiempo imitarán el trazado español. A continuación analizaremos dos casos que ilustran lo señalado.

La Paz

Paradigma de este modelo de desarrollo urbano, que estudiamos en el plano de Teresa Gisbert sobre *La Paz colonial en el siglo XVI*, con pueblos de indios situados alrededor de la ciudad donde existían indios quiruas, pacajes y yuncas. Un asentamiento indígena situado en la zona de Churupampa con su cacique Quirquincha actual zona San Sebastián; los indios yanaconas incas se asentaban en la actual zona de Santa Bárbara probablemente con el cacique Otorongo, otro asentamiento indígena situado en inmediaciones del Cosco Chaca puente del inca. Luego se instalaron en la parroquia de San Pedro en Copacani, indios considerados nobles, posiblemente migrantes de Santa Bárbara o yanaconas migrantes de otros sitios.



Así nace la ciudad española, que permitía el ingreso de indígenas, como parte de la economía productiva agropecuaria y comercial de este valle extenso; lugar privilegiado para la agropecuaria y paso de productos que la convierte en atractiva para indígenas libres, como los indios cañaris (Quito) que se instalan sobre una calle que pasa a denominarse Condeuyo, propiamente Cuntisuyo, en la zona de San Sebastián.

Obrajes

Este nuevo núcleo industrial de producción de paños, bayetas y sayas, alrededor de los *obrajes* inicia una nueva aglomeración urbana de pueblo de indios en la región de Saillami-lla; este nuevo asentamiento nace emergente de la actividad productiva y la demanda de paños, y sayas.

Parroquias

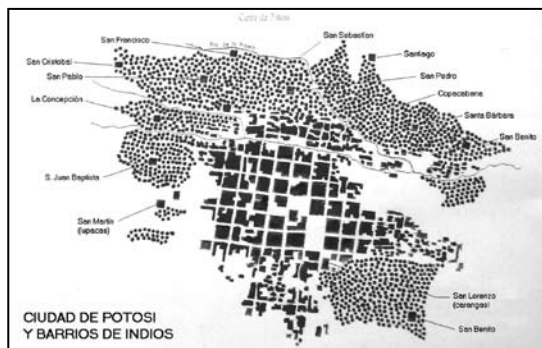
Al estar algo libre de intervención española, existieron ciertas libertades en la elaboración de fachadas, como sucede en el templo de San Francisco que correspondía a una jurisdicción indígena; en su fachada se tallan sirenas, y elementos ajenos a la simbología española e incluso prohibidos en Europa. Aunque mantiene su construcción sobre un podio y se convierte en la edificación más importante del pueblo de indios, en plena frontera jurisdiccional.

Además de un atrio o poza de indios, da lugar a una plaza imitando a la ciudad española y centro de actividad cultural, religiosa y económica.

Vivienda

Las viviendas de indígenas tienen techo de paja, patio y corral como una unidad de familia nuclear y sin división de funciones. La vivienda consistía en una habitación similar a los *putukus* que aún existen en sitios rurales alejados de la influencia de centros urbanos, de planta circular entre 2 a 3 m de diámetro, sus adobes se hacían sin formaleta y manualmente, generando rústicas edificaciones. La descripción de viviendas indígenas en 1583 señala «de los indios son todas casitas pequeñas cubiertas de paja, el patio y el corral es todo uno y es muy pequeño. En un mismo aposento aunque pequeño tiene sus camas, guisan de comer y es toda su haciendilla y allí caben las gallinas y conejuelos que tienen, que se llaman cuies» (D.

Cabeza de Vaca 1583, 1561) pero con el crecimiento urbano mutarán a manzanas, aunque con mayor libertad al trazado español del centro y adecuándose al relieve y fraccionando la manzana a la medida de este barrio emergente.



Potosí

Caso excepcional de crecimiento urbano; pues gran cantidad de indígenas migra desde diversos confines, algunos obligados y otros por propia voluntad, estructura un escenario que crece de campamento minero sin trazado a una gran ciudad; se debe desecar una laguna en su periferie donde se sitúan algunos de los 14 pueblos de indios denominados

parroquias una *campa* segmento de ciudad o distrito; Inicialmente con predominio de una etnia; aunque el mestizaje y dinámica económica, migrante y mestizaje pronto rompe este esquema, ante el crecimiento e inclusión al tejido urbano.

Migración

Ante la necesidad de mano de obra para la explotación minera argentífera, genera gran migración de indígenas, unos que eluden el pago de impuestos, otros obligados por la *mita* servicio prehispánico de trabajo, y la comunidad designaba una cantidad de sus pobladores por determinado tiempo; que durante la colonia se empleó en la explotación minera.

Así los indígenas se sitúan en las parroquias: Nuestra Señora de la Concepción, San Pedro, San Pablo, Santiago, Santa Bárbara, Nuestra Señora de Carangas, San Agustín, San Martín, San Juan Bautista, San Cristóbal, San Francisco, San Sebastián, Copacabana, San Benito, San Lorenzo, San Benito; algunas desaparecidas e integradas, que muestran el proceso de mestizaje que borrará fronteras e iniciará un nuevo modelo urbano.

Impone una parroquia para la evangelización de los pueblos de indios como modelo centro-periferia, aunque excluidos legalmente de pertenecer a la ciudad española, sin embargo integrados en el trabajo y actividades urbanas dando paso al *fenómeno pendular* de la población.

Pueblos aislados de indios

Segunda variante era el pueblo aislado de indios que crece aleatoriamente alejado de la ciudad española; a veces fruto de reducción indígena o promovida por uno o varios encomenderos; intentando aprovechar sus ventajas comerciales y ubicación sobre las redes de caminos.

Guamán Poma establece una representación iconográfica sobre la escala de los asentamientos humanos; desde la *ciudad y mesón real* ciudad española, *villa y tambo real* ciudad pequeña en proceso de convertirse en ciudad, el *pueblo y tambo real*, inmediatamente el *tambo real* una especie de posada para españoles y por último el *tambillo* posada para indígenas; este último fuera del circuito español, al cual se acudía en caso de necesidad y empleado por comerciantes, viajeros que negocian con indígenas.

Este proceso de redes urbanas, da paso a una cantidad importante de pueblos de indios germen de las futuras ciudades, mutando su característica de economía urbana, pues aunque mantiene inicialmente una base económica agrícola; empieza a incursionar en la red comercial, permitiendo mayores ingresos económicos e instalación de obrajes, fábricas, minería, curtiembre y otras actividades productivas de la época.

Parroquias

Con el fin de evangelizar, las parroquias de indios son las primeras infraestructuras que organizan este nucleamiento urbano básico. Se establece un tejido urbano en trama a su alrededor, semejante a aldeas en orden aleatorio, y mutan a través del tiempo de barrio periférico hacia la estructura de ciudades españolas; aunque no con la prolijidad ni disposición, pues los religiosos ni alcaldes indígenas carecen de conocimientos del *alarife* arquitecto; y aunque los religiosos posean estos conocimientos básicos, su actividad se enfoca hacia la conversión religiosa; situación que genera un centro ordenado, pero el resto de la trama urbana se acomoda al relieve topográfico, genera una trama urbana con calles tortuosas y estrechas, que posteriormente serán corregidas.

Usualmente la *iglesia matriz* como también se conoce en algunos lugares del continente, recibe varios aportes económicos «toda nueva iglesia matriz sería financiada en un tercio por la corona, otro por los encomenderos y un último por los vecinos no encomenderos» (A. Corradine 1993:161) y aclara que los *no encomenderos* eran los indígenas en el caso de Potosí.

Poza de indios

La característica de *poza de indios* es usual en México y Perú; alrededor de una capilla de indios como edificación de mayor importancia y centro de la población, se configura una población germen del pueblo de indios. Poza que contiene la *capilla miserere* *capillas externas* en este gran atrio de la iglesia, espacio donde se realizan procesiones religiosas con participación de indígenas en sincretismo religioso, pues los indígenas no ingresaban al templo, privilegio de sus autoridades.

Las pozas situadas en un importante espacio abierto a manera de gran atrio y cerrado por muros delimitando el espacio religioso, todo elevado sobre un podio denotando su importancia sobre el resto urbano. Así las actividades religiosas; con sus pozas que orientaban las procesiones y en algunos casos con su *capilla miserere* donde se realizaban las misas.

Esta tipología adquiere tal fuerza, que incluso se colocan hornacinas al exterior de la fachada de la iglesia, extrayendo metafóricamente el altar hacia la poza; además se incluyen símbolos prohibidos en Europa, sirenas, corales y cabezas vomitivas de sacrificio, propias de alegorías indígenas con franca tolerancia religiosa.



Plaza

Se genera una plaza aledaña al atrio ordenadora del pueblo de indios, aunque se evidencia que cada población siguió un proceso aleatorio de conformación urbana imitando a la ciudad española, sin medidas ni orientación precisa y sin disposición adecuada. Así se crean espacios disformes, situándose frente al ingreso de la iglesia la plaza, lugar del comercio periódico típico indígena, que luego adquirirá forma cuadrangular.

En algunos casos, se instalan arcos en ingresos a plazas como el caso de Tiwanaco, reminiscencia gótica adoptada prontamente, aunque bajo criterio defensivo y decorativo.

Casa de la comunidad

Para su autogestión, se crea un sistema de aplicación de recursos en una *casa de la comunidad* a la cual ingresan recursos de un sistema de prestación obligatoria, o adjudicada a título de censos de indios o españoles, cuyos fondos servían para el mantenimiento y gestión hospitalaria; auxilio económico a viudas, huérfanos, enfermos e inválidos; subsidio al pago de tributos; sostén de casas de recogimiento, huérfanos y seminarios, así como para el colegio destinado a hijos de caciques en algunas ciudades yuxtapuestas.

También servían para el cultivo de tierras colectivas y trabajos comunitarios; destinado a instalar obrajes y explotación comunal de diversificación económica; ayuda al importe de censos, tierras comunales cedidas temporalmente para los cultivos agrícolas y finalmente el pago del alquiler a labradores indios y españoles.

Vivienda

Mientras la vivienda indígena no cambió mucho, imitando la vivienda colonial española de mayor comodidad; siendo los caciques quienes reproducen la vivienda española, iniciando un proceso continuo de transformación urbana.

Las manzanas alrededor de la plaza intentan mantener la división cuatripartita en especial para los edificios públicos como el cabildo, pero la demanda de terrenos sobre la plaza y falta de control urbano inicia el fraccionamiento de terrenos, que rompe el esquema tradicional español. Sin embargo mantiene la morfología de viviendas pareadas, un estilo de fachada corrida con ingreso mediante zaguán.

Otro elemento común en la vivienda indígena, era la colocación de una cruz sobre su tejado ratificando su fe, o probablemente para evitar conflictos con los religiosos.

Red de pueblos de indios

A partir de esta explosión urbana, estabilización del proceso colonial y ampliación del territorio colonial; se genera un sinnúmero de pueblos de indios de variada escala e importancia, contribuyendo a mejorar la explotación y administración de recursos locales en sus jurisdicciones, mejora su autogestión y reflejo de la ciudad colonial, aunque posee propios rasgos locales y variado éxito económico.

Así las reducciones destinadas a evangelizar a los indígenas masivamente y compeler a un modelo de producción a la medida colonial, generar censos y cobro de tributos a la corona; que necesitada de mayores recursos económicos para afrontar sus gastos de guerras en Europa, vaciaron las arcas incrementando los impuestos.

Parcialidades urbanas y proceso de integridad urbana

Se evidencia que pueblos de indios adquieren el faccionalismo de las parcialidades: *aransaya-urinsaya* convertido en arriba y abajo; que luego con el desarrollo de nuevos barrios y mayor complejidad urbana, irá desapareciendo.

Thierry Saignes destaca que la facción *aransaya* correspondía a los incas, cuando estuviera bajo dominio en la región y siguiendo este modelo, son faccionados los pueblos primigenios. Por tanto los nuevos pueblos de indios no se retrotraen a este formato; pero la fuerza de las ciudades permite un crecimiento diferente, pues nuevas migraciones recomponen la homogeneidad hacia una heterogeneidad urbana, llegan indígenas de otras facciones e inician un proceso de mestizaje indígena que desdibuja líneas fronterizas e inicia el aprendizaje de hábitos urbanos para pasar a villa y luego a ciudad; pues comprendían la importancia del estatus del ciudadano podía cambiar mediante el trabajo, la producción agropecuaria, la industria y el comercio que acompañado de la riqueza, daba nuevas perspectivas hacia una calidad de vida e integración a la sociedad urbana.

Un pueblo sui generis y único en su expresión como Chipaya, demuestra una *estructuración cuatripartita*, aunque su diseño parece remontarse a tiempos más arcaicos y no sufre cambios, probablemente por mantener su propia lengua y cerrarse a la colonia.

Festividades

Algunos investigadores señalan que la estructura incaica predominante en la sierra y el altiplano estaba en colapso; pues vicuñas, alpacas, guanacos, y llamas eran propiedad real y los indígenas solo accedían a esta carne durante las fiestas rituales periódicas prehispánicas; la falta de libertad para alejar el ganado real afectaba la producción agrícola, pues los animales libres se internaban a los cultivos y los pisoteaban, sin poder impedirlo, con penas punitivas por daño a la propiedad real.

Yanaconas y gremios

En el caso andino, el dominio español dejaba cesantes de la administración a una cantidad relevante de *yanaconas* indígenas nobles que trabajaban como gobernadores representantes del inca sobre pueblos sometidos; poseían conocimiento del territorio y experticia en gestión local. Surge una generación de indígenas aptos para mutar a ciudadanos; con suficiente preparación, valentía, inteligencia, habilidades manuales, consumo y demanda de productos, migrando a las ciudades y producirán obras arquitectónicas simbióticas, donde formas prohibidas por España harán presencia en las fachadas, sin mayor trauma religioso que acepta estas expresiones, con simbología que pierde su valor pero adquiere un nuevo valor de integración, el barroco mestizo.

Ante el crecimiento de gremios de artesanos compuestos por mestizos, provoca en 1783 que el rey señale, el oficio de carpinteros y herreros era considerado *honestos y honrosos*, sin envilecer a familia de prácticos y no impiden el acceso a cargos en el ayuntamiento; complementariamente en 1785 establece libertad para su ejercicio de «las nobles artes del dibujo, pintura y escultura, arquitectura y grabado sin sujeción a gremio alguno aunque sí de la Academia» (R. Gutiérrez 1995: 53) ante una academia en surgencia que establecía normas, pues México lideraba las artes.

Ordenes religiosas

Usualmente eran los franciscanos los encargados de estas parroquias; aunque la presencia de juanedianos estaba presente en hospitales, inicialmente instalados en la periferie de la ciudad, evitando epidemias y contagios; generando una parroquia de indios periférico.

Mestizaje indígena

Rápido crecimiento de ciudades españolas y pueblos de indios, nutrido por migraciones indígenas se instalan en la periferie urbana de ciudades coloniales en México, Cuzco, La Plata, La Paz, Potosí y otras ciudades; donde empiezan a funcionar los pueblos de indios como zona periférica dormitorio, pues sus actividades económicas se desarrollaban en las ciudades; al respecto Guamán Poma de Ayala señalaba «lima vido a testado de indios ausentes y simarrones hechos yanaconas oficiales ciendo mitayos indios vajos y tributarios se ponían cuello y cibestia como español y se ponía espada y otros se tresquilava por no pagar tributo ni servir en las minas» (G. P. de Ayala 1943) ante la falta de interés y control español, que contribuía al mestizaje en Lima.

Importante mestizaje mientras una importante población indígena de diferentes etnias a la base del pueblo de indios, se aproxima a las ciudades en busca de oportunidades económicas.

Legislación sobre reducciones

Este proceso de intensificación urbana, genera la recopilación de leyes el año 1680 que enuncia de manera taxativa, útil para superar los problemas de gestión urbana que empezaban a generar algunos nucleamientos en expansión. Luego el virrey Francisco Toledo intensifica la reducción obligada en nucleamientos indígenas, obligando a los indígenas dispersos aleatoriamente cerca de sus cultivos, a nuclearse en poblados indios. Incluso en la región venezolana reacia a cumplir esta orden, se provoca la «quema de ranchos y bohíos» (E. Calderón Trejo 1993: 91) impuesta por el visitador Rodrigo Zapata en Mérida, mostrando la punitiva decisión de transformar el territorio a una red de poblados, aunque luego la población de actividad campesina retornará a sus fundos.

Esta medida pretendía reestablecer capacidad de realizar censos, generar una estructura de ciudades, incrementar excedentes en la producción, incentivar el comercio y generar autosostenibilidad urbana.

Finalmente los campesinos reacios a formar parte de una población urbana retornan a sus lares, colapsando muchas de las ciudades impuestas que abandonan y ganando la producción agropecuaria.

Migración de yanaconas

En el ámbito andino, un sinnúmero de yanaconas o grupo de gobernadores incas, pierden su rango al ingreso de españoles, poseyendo formación y conocimiento útil para la administración de recursos o hábiles para adaptarse a trabajos de carpintería, cerrajería, platería, transporte y comercio que impulsa la colonia y dispuestos a mestizarse.

En otros casos la mancebía de españoles con ñustas e hijas de yanaconas contribuía a una relación de parentesco, permitiendo mantener su estatus de superiores ante los indígenas comunes. Por eso, las relaciones empiezan a ser más variadas y complejas, más allá de la simplicidad que la historia actual otorga y contribuyendo a una diversificación de casos urbanos.

Estructura urbana

La estructura urbana usualmente tenía algunos conceptos mínimos aunque incumplidos o de acuerdo con la región, tenía una jurisdicción mínima de una legua (5.572 m) a la redonda del núcleo central, aproximadamente 12.418 has de superficie y denominada *resguardo*.

Dividida en tres partes; la primera correspondía a parcelas destinadas al uso familiar y cultivos agrícolas de libre disponibilidad para las familias. La segunda parte destinada al pastoreo de ganado de propietarios de ganado; una especie de pastizal comunitario, imitando la *dehesa* o *ejido* español tierras comunes de la ciudad. Y la última, tierra comunitaria destinada a cultivos agrícolas, labrada comunalmente y empleando sus utilidades en el pago de impuestos y otros gastos comunes.

El trazado

Usualmente son los religiosos franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, quienes traían sus propios arquitectos para el trazado y construcción de sus edificaciones religiosas, y probablemente corregían o realizan el trazado del pueblo en circunstancias necesarias.

Algunos visitadores celosos incluso colaboran al trazado para su *distinción y mucho gusto*, la obtención de mayor rango o en proceso de consolidación a ciudades; así sucede en Hatuncolla (Perú) donde el visitador dispuso el trazado de 16 manzanas, equivalente a 64 familias indígenas según la manzana española.

Asumiendo el estilo español, caciques y autoridades locales electos, recibían una mayor superficie de terrenos sobre la plaza como dotación. Aunque en general los pueblos de indios

crecieron aleatoriamente y poseían mayor flexibilidad ante las dificultades topográficas con trazado menos rígido; aunque luego existirán problemas para adoptar un trazado rígido y solo respetado en las primeras cuadras aledañas a la plaza y rasgo de asimilación urbana de una concepción de ciudad colonial, que queda impresa en la época colonial.

El cabildo

Además se impone adopten un gobierno indígena mediante cabildo análogo al español; aplicado tempranamente alrededor del año 1540. Estaba normado que tuvieran un cabildo de gestión propia del pueblo de indios y limitar la autoridad de los caciques, aplicando el sistema español del cabildo electo democráticamente a principios de año al modo español, con dos alcaldes uno extraordinario y el otro ordinario.

Aunque este sistema no elimina la participación de los caciques, si genera un sistema democrático abierto, que incluso se consolidó de manera que en muchos lugares se cree es instrumento de gestión indígena prehispánica.

Inicialmente se mantienen las autoridades tradicionales de caciques, que tradicionalmente tenían cargo hereditario; pero los españoles cambian su costumbre por el abuso de caciques que imitando a los españoles; pues generan problemas sociales al interior de los asentamientos con sus abusos y ventajas y deslindando sus responsabilidades como autoridad; este motivo obliga a convertirse en cargo democrático en los pueblos de indios.

Restricción de ingreso de españoles y negros a los pueblos de indios

Para evitar el abuso de españoles a indígenas, el ingreso de los negros a los pueblos de indios; se prohíbe el ingreso de españoles y negros a los pueblos de indios, aunque la migración de otros pueblos indígenas era mimetizada por las características étnicas.

Mediante *ordenanza de 1575* se impone una norma de instalación de *cruces grandes* sobre un montón de piedras en ingresos y salidas de pueblos, rematados por una cruz el centro de la plaza junto a la iglesia, como forma demostrativa de adhesión a la religión.

Hinterland productivo

Importante fue la producción como economía agraria complementaria al pueblo con ganado de Castilla, para proveer las ciudades «se les persuade que tengan ganados ovejas y puercos, en común o en particular, que en cada pueblo de indios haya mercado y plaza donde haya mantenimiento para que los españoles e indios puedan allí comprar ... que se les obligue que tengan rocines para alquilar para otros usos, a lo cual se persuade a los indios blanda y amorosamente, pues es en su provecho» (J. De Matienzo 1967: 48) con un resultado económico para la red de ciudades coloniales.

Sin embargo, también existieron propuestas de normas adecuadas a los pueblos de indios, como la de Juan de Matienzo; quien reconocía sus limitaciones de imponerlas por su cargo, *que provea la Audiencia lo que conviniere*; pues su sitio de oidor no le permitía tomar decisiones, pese a su propuesta de ciudades productivas, que a *los caciques no se les quite su señorío* como cargo hereditario y los alcaldes de pueblos de indios informen al cacique, además de proponer al *tucuirico* un indígena extranjero que fiscalizaba y evite los excesos y abusos de un grupo minoritario indígena.

Extinción de pueblos de indios

Desde mediados del siglo XVIII ante el incremento de población española, criolla y mestiza que demandaba mayor cantidad de tierras e irrumpe en los pueblos de indios como nuevos vecinos incumpliendo las leyes, provocan un intenso proceso de mestizaje que difumina la característica original de los pueblos de indios.

En regiones como Venezuela, durante la visita del fiscal de audiencia Francisco Moreno en 1775 declara *extinguidos varios pueblos menguados*, que habían perdido su población indígena en los procesos señalados supra o mestizados, transformando la conformación original de los vecinos del pueblo, desapareciendo el grupo étnico y generando transformación de su composición a un estatus de ciudadanía.

Señala Alberto Coradine, la economía de los pueblos indígenas pasa de la actividad agrícola a la comercial. De esta manera los pueblos menguados de indígenas, o más propiamente mimetizados y ansiosos de cambiar de estatus, son declarados extintos y sus tierras de resguardo quedan como *ejidos* urbanos puestos a remate, dando paso a villas, ciudades con parroquia única para españoles, criollos, mestizos e indígenas que se funden en el nuevo americano.

Conclusión

- Si bien en su inicio los pueblos de indios fueron parte de la exclusión española; su propia característica urbana mutaba a ciudad con inclusión, multiculturalidad e incluso interculturalidad.
- La cultura urbana adopta algunas características locales, aunque también se nutre de formas españolas, fusionando y concibiendo su propia personalidad.
- Sus cabildos fueron copia del cabildo español, fácilmente aceptado por las conveniencias democráticas.
- Existieron algunos intentos de estructurar una característica propia para los pueblos de indios, pero considerados irrelevantes por la corona, dejaron la oportunidad de un cambio ordenado y su destino sujeto a su suerte.
- Evidentemente la generación de una mayor o menor red urbana, establecía una mayor capacidad y oportunidad de acceso a la educación y a fuentes de trabajo diversas.
- El triunfo de los pueblos de indios sobre la colonia, fue cuando declarados *extinguidos*, mutan a ciudades o villas que acogen a cualquier vecino sin discriminación.
- El proceso de desarrollo del pueblo de indios fue el mayor escenario del mestizaje, mutando su estatus al hombre urbano, que luego seguirá dando pasos adelante a la integración de la sociedad.

Bibliografía

Libros

- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse. 1997. **Saberes y memorias en los Andes** (Paris: CREDAL IFEA).
- CAPOCHE, Luis. 1959. **Relación general de la villa imperial de Potosí** (Madrid: Sociedad Filosófica de Filadelfia).
- COOK, Noble David. 1975. **Tasa de la visita general de Francisco de Toledo** (Lima: Universidad Mayor de San Marcos).
- DE MATIENZO, Juan. 1975. **Gobierno del Perú** (Lima: L'Institute Francais D'Etudes Andines).
- DETERÁN, Fernando, AGUILERA, Javier; ALCINA FRANK, José; GARCÍA FERNÁNDEZ, José Luis. 1989. **La ciudad hispanoamericana el sueño de un orden** (Caracas: Secretaría General Técnica de Publicaciones MAPU).
- DOMÍNGUEZ COMPAÑY, Francisco. 1978. **La vida de las pequeñas ciudades hispanoamericanas de la conquista 1494-1549** (Madrid: Centro Iberoamericano de Cooperación).
- GISBERT, Teresa. 1991. **Historia de la vivienda y los conjuntos urbanos en Bolivia** (México: IPGH).
- GUTIERREZ, Ramón. 1993. **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).
- HARDOY, Jorge G., ARANOVICH, Carmen. «Escalas y funciones urbanas de la América española» FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo **Estudios sobre la ciudad Iberoamericana** (Madrid: CSIC).
- KINGMAN GARCES, Eduardo. 1992. **Ciudades de los Andes** (Quito: IFEA).
- LEVILLIER, Roberto. 1935. **Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú** (Madrid: Juan Pueo).
- OTS CAPDEGUI, J. M. 1965. **El estado español en las Indias** (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- SHOPP, Wolfgang. 1981. **Ciudades bolivianas** (La Paz: Los amigos del Libro).

Artículos de libros

- CALDERÓNTREJO, Eligia. 1993. «Antecedentes históricos de algunos pueblos de indios de los andes venezolanos» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).
- DELER, Jean Paul. 1992. «Viejos y nuevos modelos» KINGMAN GARCES, Eduardo (comp.) **Ciudades de los Andes** (Quito: IFEA).
- ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura. 1993. «Poblados de indios dentro de poblados españoles - El caso de La Paz y Potosí» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).
- GUARDIA, Gabriel. 1993. «Pueblos de indios en Chile – Zona central y sur » GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).
- GUTIERREZ, Ramón. 1995. «Transiciones en el arte americano» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pintura, escultura y artes en Iberoamérica** (Madrid: Arte Cátedra).
- GUTIERREZ, Ramón. 1993. «Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).
- GUTIERREZ, Ramón. 1995. «Los gremios y academias en la producción colonial» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pintura, escultura y artes en Iberoamérica** (Madrid: Arte Cátedra).

MALAGA MERIDA, Alejandro. 1993. «*Las reducciones toledanas en el Perú*» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).

NICOLINI, Alberto. 1993. «*Pueblos de indios en el noreste argentino*» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).

ORTIZ CRESPO, Alfonso. 1993. «*Las reducciones de indios en la zona interandina de la real audiencia de Quito*» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).

SAIGNES, Thierry. 1992. «*De los ayllus a las parroquias de indios: Chuquiago y La Paz*» KINGMAN GARCES, Eduardo (comp.) **Ciudades de los Andes** (Quito: IFEA).

SCHAVELSON, Daniel. 1993. «*La representación iconográfica de los poblados indígenas de la región andina*» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).

VIÑUALES, Graciela María. 1993. «*Los poblados de indios del centro y del litoral argentino*» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).

YRARRÁZABAL, Amaya. 1993. «*Asentamientos indígenas en la región de Tarapacá*» GUTIERREZ, Ramón (comp.) **Pueblos de indios** (Quito: Abya-Yala).

Revistas

BERNALES, Jorge. 1975. «*Capillas abiertas en las parroquias andinas del Perú en los siglos XVI y XVII*» **Arte y arqueología** (La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos).

CABEZA DE VACA, Diego; GUTIÉRREZ DE ESCOBAR, Juan. 1991. «*Descripción y relación de la ciudad de La Paz*». Revista **Khana**. No 44. Septiembre (La Paz).

GUAMAN POMA DE AYALA. 1942. «*El primer nueva crónica y buen gobierno*» **Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz** No 63 (La Paz: Voluntad).

_____. 1943. «*El primer nueva crónica y buen gobierno*» **Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz** No 66 (La Paz: Voluntad).

GUTIERREZ, Ramón. 1975. «*Noticias sobre las doctrinas de los antiguos partidos de Mizque y Vallegrande*» **Arte y arqueología** (La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos).



Elites y modernidad en Oruro 1900 – 1920¹

Weimar Giovanni Iño Daza²

Resumen

El presente trabajo parte de la explicación conceptual de la Elite y la Modernidad con el propósito de dar a conocer algunas implicancias y aclaraciones que puedan surgir en el proceso del desarrollo de este trabajo.

Después de plantear estos aspectos en la primera parte se plantea la situación de la modernidad y elites en Bolivia, que pone a consideración algunas apreciaciones referentes al surgimiento de la modernidad. En la segunda parte se aborda a la ciudad de Oruro en el periodo republicano dando a conocer de forma breve los procesos de consolidación como ciudad desde la época prehispánica, colonial y republicana. A partir de este aspecto se procede a desarrollar ocho puntos que dan a conocer el aporte de la elite local y los factores sociales, económicos, políticos que dieron lugar a Oruro como ciudad moderna. Finalmente ofrecemos palabras finales a modo de conclusiones.

Palabras Claves: *Elites, Modernidad, Oruro, Progreso, Desarrollo, Revolución del transporte, Red de ferrocarriles, sociedad moderna.*

La razón de ser del trabajo se enmarca en la necesidad de comprender, analizar, las proyecciones de la modernidad en el contexto estudiado y demostrar la necesidad de ver cuales fueron los pensamientos, situaciones y acciones en torno a la modernidad y la elite. Se toma en cuenta a la ciudad de Oruro debido a que no se han realizado muchos trabajos en torno a este periodo y tema.

La ciudad de Oruro en este periodo llegó a constituirse en uno de los pioneros dentro de los avances de la modernidad gracias a la influencia de la elite local y extranjera, la red ferroviaria, la guerra federal (1898-1899) y la industria minera.

El trabajo expresa una mirada a la situación de la elite y la modernidad. Para diversos autores el término elite se entiende como “a la gente que ostenta la clasificación más alta en ‘capacidad’ en su ámbito de actividad”. (Sartori 1988: 184). Así “las elites son aquellas con el máximo poder en un grupo” (Sartori 1988: 185). Coincidente con la manifestación de Pareto (1966) “la elite es una clase de personas que tiene los índices mas altos (es decir que se destacan) en su rama de actividad”. Pero para Mosca la elite “representa, en cierto sentido, los intereses y propósitos de grupos importantes e influyentes en la sociedad”. Es claro que existe cierta similitud entre estos autores que dan a conocer que las elites se constituyen a través de capacidad e índices altos.

El discurso sobre la modernidad apasiona y conmueve, es la expresión de una angustiada búsqueda occidental de respuestas a sus propios fantasmas y obsesiones. (Urbano, 1991: XXII) Los hechos, documentos y fuentes teóricas darán a conocer una serie de interpretaciones de la modernidad, su surgimiento, avances y componentes. Muchos autores como Patzi (2004), Quijano (1991), Sztompka (1995), Rodríguez (1998), Gonzáles-Aramayo (2002) Le Goff (1997) y Urbano (1991) coinciden en afirmar que la modernidad se da inicio y surge en Europa a partir del siglo XVI, es decir, con la *Ilustración*. Bajo esta situación ¿Qué es la modernidad? ¿Cuáles son sus características? ¿Por qué cuando se habla de modernidad inmediatamente la asociamos con ideas como desarrollo, progreso, evolución

1 El presente trabajo es parte del proyecto de investigación “Elites y Modernidad 1890-1950 en Oruro” dirigido por la Dra. Pilar Mendieta, del Área de investigación Relaciones Interétnicas UMSA/ASDI-SAREC del Instituto de Estudios Bolivianos.

2 Investigador, Instituto de Estudios Bolivianos.

y civilización? Según Sztomka (1995) la modernidad es un proceso de industrialización, urbanización, racionalización, burocratización, democratización, ascenso del capitalismo, extensión del individualismo, motivación meritocrática, afirmación de la razón y de la ciencia. En la modernidad el tiempo es controlado por la fábrica o por los aparatos burocráticos del Estado, ya que no es ejercida como diría Tielman Schiel (1991) por el dueño del *oikos* (familia campesina clásica). La modernidad es la fe en el progreso y crecimiento indefinido de la sociedad y la aspiración a prever y controlar ese proceso de manera integral según Rodríguez (1998). Para Le Goff (1997) la modernidad no opera como creación, sino como “aculturización”, o transición entre lo arcaico y lo importado.

Así, lo moderno no sólo está vinculado con la moda sino con la modernización como tendencia de cambio abarca los procesos de tecnificación e industrialización europeos así como la ruptura del orden político y administrativo conocido como de Antiguo Régimen, al tiempo que prefigura un nuevo orden en la relación internacional. (Iparraguirre y Campos 2007: 5) Como diría Sztompka (1995) las características principales de esa influencia serán en lo político: la democracia constitucional, el imperio de la ley y el principio de soberanía de los estados-nación, en lo económico: la producción industrial por medio del trabajo libre y en asentamientos urbanos: las nuevas formas de vida y el capitalismo como la nueva forma de apropiación y distribución de la economía.

¿Cuándo fue el inicio de la modernidad en América Latina, cómo empezó? Como dice Aníbal Quijano (1991) la historia de la modernidad en América Latina comienza en el violento encuentro entre Europa y América, a fines del siglo XV. De ahí en adelante se sigue en ambos mundos, una radical reconstitución de la imagen del universo. Urbano (1991) manifiesta que no sabe que fecha elegir para hablar del comienzo de un discurso de la modernidad en el continente. Pero se cree que la modernidad tuvo sus raíces en la ilustración católica, la independencia y la república y en el pensamiento moderno³.

Pero en los hechos la modernidad en América Latina acuña dos raíces: el descubrimiento del nuevo mundo y la influencia europea específicamente en el periodo de la *Ilustración*, este hecho se refleja en los procesos independentistas de América. La nueva administración, considerada como gobierno moderno, suponía la implantación de un sistema centralizado, jerárquico y burocratizado. (Iparraguirre y Campos, 2007: 9) Entonces la modernidad es una revolución cultural, religiosa, social, intelectual con una nueva política y economía, que llega a constituirse con la idea de progreso, desarrollo y avance de la sociedad a través de la industrialización, la urbanización, racionalización, burocratización, democratización y la afirmación de la razón y de la ciencia.

Aclarado estos aspectos, en el trabajo se dará a conocer el proceso de la modernidad y las elites en Bolivia, posteriormente se abordará a la ciudad de Oruro en el periodo republicano. Para luego poner a consideración los sustentos de la manifestación de la elite y modernidad que se traducen en ocho puntos que dan a conocer como se fue constituyendo el aporte y la influencia de la elite extranjera y local en el discurso de la modernidad, y de esta forma dar a conocer cuales son las variables que dan a comprender la modernidad en Oruro.

3 De alguna manera, esta ilustración católica impidió que el pensamiento crítico echara raíces profundas en América. Y si bien es cierto que el debate sobre lo moderno desembocó en temas educativos y científicos, no es menos cierto también que gran parte de ese debate se marchitó, en disputas teológicas escolásticas. (Urbano 1991: XXIII) Sea lo que fuere de todo ello, lo cierto es que la Independencia americana difícilmente puede buscar raíces en ella o en alguna tesis resultante de una corriente intelectual americana de corte escolástico, tomista, suarista o ilustrado. Lo que conocemos son espasmos de ilustración, no flujo continuo ni reflexión sostenida. (Urbano 1991: XXIV) Cualquiera que sea la vía elegida, lo que se define por discurso político de la modernidad no cabe en los límites del pensamiento escolástico americano tanto suarista como tomista, y difícilmente en las ideologías liberales cercanas a la gesta emancipatoria. (Furlong 1997) El s. XX y los dos primeros decenios del s. XX de Latinoamérica muestran sendas huellas de la difusión del discurso filosófico de la modernidad. El pensamiento crítico frente al catolicismo tradicional, y frente a las creencias religiosas. De todo ello extraigo la conclusión de que el discurso latinoamericano de corte netamente moderno emprende su marcha decisiva hacia el reconocimiento pleno. Es posible también que de alguna manera las estructuras republicanas incipientes encarnaran algunos de los principios enunciados por el discurso crítico de la modernidad, porque muchos de los que defendieron la República tenían en mente los escritos europeos teñidos con colores revolucionarios. (Urbano 1991: XXV)

Modernidad y elites en Bolivia

En el contexto de estudio la modernidad ha tenido su auge en 1850, 1890, 1940, 1985. De esta forma Bolivia se enmarca en el proceso y la idea de incursionar en la modernidad, aspecto fundamental que las elites difundieron para lograr y llegar a un país moderno. Ya que la transición del orden colonial a otro independiente en el siglo XIX implicó infinidad de problemas que merecieron grandes discusiones, proyectos alternativos de nación y de construcción de una ciudadanía moderna, pero muchas veces insertas en una realidad con concepciones corporativas y distintas prácticas de participación política apegada, más de lo que se confiesa, a un orden anterior (Iparraguirre y Campos 2007: 14-15).

Bajo este panorama las elites plantearon su proyecto de unidad nacional⁴, lo que implicaba que Bolivia entrara a la modernidad por la vía de la vinculación al mercado mundial, por que luego de la segunda mitad del siglo XIX los conceptos de modernización, progreso y desarrollo, se manifestaron como elementos necesarios para modificar la estructura económica del país. Que se relacionaba mucho con la “revolución del transporte”⁵ que permitiría poder acortar las distancias, tiempos y la integración de mercados internos y externos.

En Bolivia se fue avanzando a partir de 1892, que se expande a las regiones de Cochabamba, La Paz y Oruro, mediante la red ferroviaria, la entrada de los liberales al gobierno, la influencia del pensamiento europeo⁶, que incursiono en la modernidad en Bolivia, bajo la potestad de la intelectualidad y las elites⁷ que asumieron la responsabilidad de asumir los rumbos del Estado boliviano y esto suponía acuñar conceptos como civilización, progreso, desarrollo. Lo que deja percibir el papel que jugó el Estado, las elites, la población, los ferrocarriles y la minería para la modernización de la estructura productiva de la época.

En el caso de Bolivia en el periodo estudiado se manifestaron una heterogeneidad de elites regionales y locales que a su modo de ver, su contexto geográfico fueron construyendo su proyecto de modernidad. Lo que hace deducir que existían diferentes tipos de elites que se enmarcaban en lo regional tal es el caso de la elite chuquisaqueña “se caracterizo por ser más apegada a los valores señoriales y a las estructuras jerárquicas heredadas de la colonia” (Mendieta 2007 b: 4) que después de la guerra federal de 1899 se vio desplazada por la elite paceña que se caracterizaba por su trama de ascenso social a través de la política, el mestizaje y la propiedad de tierras. Mientras que la elite cochabambina se caracterizaba “por un fuerte mestizaje cultural y estaba centrada económicamente en el sector de la hacienda y en la actividad comercial” (Mendieta 2007 b: 4). Ante el auge de la minería sustancialmente la ciudad de Oruro se caracterizó por la actividad productiva empresarial y comercial producto de la minería del estaño con lo cual se habría constituido una elite orureña que tenían marcadas diferencias con las otras elites.

Posteriormente otro hecho que da más realce a la modernidad es la Revolución Federal (1898-1899)⁸ que supone el triunfo de los liberales, el auge de la goma y el comienzo de la era del estaño, fueron factores determinantes para el éxito del planteamiento de la modernidad. Por citar un ejemplo, en 1899 la aduana del Puerto Alonso dio algo más de un millón de pesos bolivianos por concepto de exportación de goma en un mes.

4 La independencia de los países latinoamericanos en el siglo XIX, trajo consigo el gran proyecto de construcción de una identidad nacional. (González-Aramayo 2002: 71)

5 Término que es acuñado por los historiadores Herbert S. Klein y Ramiro Condarco Morales. Y que implica la era del ferrocarril y de los automóviles que enmarcaran el nuevo rumbo del mundo y del ser humano.

6 Sin lugar a dudas el pensamiento europeo dejó advertir su influencia en las elites bolivianas y en el pensamiento de la modernidad, como ejemplo, se debe mencionar la actitud y la concepción que tenían respecto al indígena donde se disputan corrientes teóricas europeas para comprender la situación del indígena frente al Estado boliviano y las elites regionales. Una parte de los intelectuales y elites se dejaron influenciar por las tendencias del pensamiento social darwinista que se expandió en las bibliotecas bolivianas.

7 Para esta situación se sugiere consultar los trabajos de Marta Irurozqui (1994) *La Armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*; Seemin Qayum (1993) “Espacio y poder: La elite paceña en el ‘periodo geográfico’”; Gustavo Rodríguez y Humberto Solares (1993) “Fronteras interiores y exteriores: Tradición y modernidad en Cochabamba, 1825-1917”; Gustavo Rodríguez (1994) *Elites, mercado y cuestión regional en Bolivia (Cochabamba)* y de Tristan Maroff (1950) *La ilustre ciudad* (Historia de Badulaques).

8 Que supuso el cambio de correlación de fuerzas políticas y económicas con el traslado de la sede de gobierno de Sucre a la ciudad de La Paz, lo cual, profundizó el progreso de estas dos regiones Oruro y La Paz.

La conformación de la red de ferrocarriles⁹ fue parte crucial del proyecto modernizador de la nación boliviana. Por que la red ferroviaria, al igual que otras obras de infraestructura, favorecía la mayor comercialización y circulación de bienes para la exportación y en menor medida para el naciente mercado interno. (Iparraguirre y Campos 2007: 22).

Con este panorama se incursionó en la modernidad con las ideas de modernización tecnológica que implicaba el uso de maquinarias, herramientas e instrumentos de trabajo lo cual amerita una capacitación y educación tecnificada para lograr una unidad nacional y su respectivo desarrollo y progreso, que se traducen en la incursión de propuestas y actuaciones de las elites regionales.

Oruro republicano

La ciudad de Oruro anteriormente tuvo como primer nombre “Uru Uru”, que en lenguas nativas significa “Luz luz” (Beltrán, 1975: 481), posteriormente se lo conoció con el nombre de San Miguel de Uru Uru, nombre dado por el descubrimiento del cerro por el cura Francisco de Medrano quien lo descubrió el 8 de mayo de 1595. Luego se funda la Villa Real de San Felipe de Austria que le diera el fundador don Manuel Castro de Padilla el 1 de noviembre de 1606, en homenaje al rey Felipe III. Alberto Crespo Rodas (1977) manifiesta que “El día 1ro de noviembre se cumplieron todas las formalidades previstas para el ritual indiano. El Oidor enarboló el estandarte carmesí y, ante la mirada de los pobladores reunidos en la plaza, declaró la fundación”. La villa contaba con 3.000 trabajadores, 400 españoles y 150 casas habitadas. En 1607 se habían construido 700 casas y 5 plazas, había ya la Caja Real donde se marcaban las piñas de plata y se cobraban los quintos para el rey. (Beltrán, 1975: 485) con lo cual la población alcanzó a 30.000 habitantes. Según Don Augusto Guzmán (1969) manifiesta que la ciudad de Oruro en 1678 llegó a tener 75.000 habitantes.

Después de los sucesos de 1781, la Villa de Oruro ingresó a una penosa decadencia no solamente por las inciertas y caprichosas minas de plata, sino por el estado de ruina y miseria que dejaron los enfrentamientos y la contenida rebelión (Gobierno Municipal de Oruro 2006:19). En este periodo se masificó el culto a la Santísima Virgen del Socavón, a través de la divulgación de la leyenda del Chiru Chiru¹⁰ en cuya morada se halló el fresco de la imagen de Candelaria.

El 6 de octubre de 1810, Oruro volvió a levantarse contra el yugo realista, esta vez con mejor suerte, pues en unión con la tropa traída de Cochabamba por Esteban Arce ganó la batalla de Aroma (14 de noviembre de 1814). Constituida la República de Bolivia en 1825, con las provincias de Paria, Carangas y Oruro como capital de la ciudad se creó el departamento de Oruro a través de un decreto del 5 de septiembre de 1826 que aprobó su creación. En 1827 se llegó a crear el Colegio Oruro que posteriormente sería modificado por el Colegio Nacional Simón Bolívar. En 1876 se crea la Sociedad de Socorros Mutuos y Artesanos (1885), el Club Oruro (1887) y se crea la Sociedad 10 de febrero.

Oruro a medida que pasaron los años con la explotación de la plata y el estaño fue creciendo paulatinamente, hasta 1892, bajo el gobierno de Aniceto Arce vio ingresar a su plaza principal el primer ferrocarril boliviano, que intensificaría su progreso económico, social y

⁹ Dentro de las red de ferrocarriles en Bolivia el proceso de construcción se da en tres fases: 1. La primera entre los años de 1870-1900, 2. La segunda entre los años de 1900-1915 y la 3. La tercera entre los años de 1920 a 1940.

¹⁰ En 1789 apareció la imagen de la Candelaria pintada en los desmontes del cerro Pie de Gallo. Según se cuenta la leyenda, en esos tiempos había un señor llamado Anselmo Bilarmine, alias el Nina Nina, este era un ladrón que compartía el botín de sus robos con los pobres era como un Robin Hood, y cada sábado le prendía velas a la imagen de la Virgen de la Candelaria que tenía en su casa. Anselmo estaba enamorado y cuando quiso huir con su amada fue sorprendido por el suegro que le dejó malherido. Entonces una mujer muy bella, que era igual que la virgen, lo atendió, lo llevó a la iglesia e impidió que muriera desangrado e inconfeso. Esta historia se relaciona con la de otro bandido famoso en Oruro, el Chiru Chiru, que falleció apuñalado en un camastro de su casa que estaba en la boca del Socavón. Junto a su cadáver, hallaron el fresco de la Virgen que empezó a ser venerada por los mineros con bailes. Primero fue la diablada, luego ya se presentaron otras danzas y se organizó la entrada en homenaje al día de la Candelaria, el 2 de febrero, que coincidía con el carnaval.

educativo. Así se explica que esta ciudad haya contando por entonces con los mejores hoteles, luz eléctrica, teléfonos automáticos, tranvías, hipódromo, Clubes de fútbol, tiro, ciclismo, colegios ingleses y alemanes, bancos, casas de importación, son algunos de los aspectos que demuestran esta ciudad se fue constituyendo en una ciudad moderna. Con lo cual, las paralelas del progreso se instalaron a partir de 1892 con la esperanza, motivaciones, para perfilarse con un nuevo porvenir en las expresiones culturales, educativas, económicas, sociales y políticas que dieron lugar a comprender que la suerte de progreso, desarrollo y porvenir marcarían el rumbo de su transformación en una ciudad moderna.

Oruro ciudad moderna

De acuerdo a las reflexiones presentadas vayamos al contexto y la ciudad estudiada. Ya habíamos mencionado la existencia de varias elites en Bolivia, es decir, una heterogeneidad de elites. Lo cual, dio realce a evidenciar que en Oruro hubo la existencia de una elite que influyó en el discurso de la modernidad. Esta elite orureña estaba caracterizada por un fuerte empuje empresarial y económico, producto de la minería del estaño siendo una de sus características su fuerte cosmopolitismo y un grado mayor de conciencia sobre el rol que les tocaba jugar dentro de la sociedad boliviana como ciudad pujante con valores modernos a ser imitados. (Mendieta 2007: 5) Esta afirmación cobrará más realce y sustento conforme avance el proceso de la modernidad.

La elite orureña orientó e influyó en la construcción de la modernidad de esta ciudad que llega a partir de 1892 por medio de la vía férrea que facilita las relaciones con los mercados extranjeros¹¹. “El pueblo de Oruro por su ventajosa topografía ha de alcanzar en un remoto tiempo un gran desarrollo, ha sido el primero en recibir los beneficios del ferrocarril”. (Discurso del Presidente de la República Aniceto Arce 15 de mayo de 1892) Bajo este discurso se convertiría en una ciudad moderna e importante que significaría a partir de ese instante la incursión y migración de extranjeros y nacionales atraídos por la minería. “Señores: la civilización de nuestra época se mide por kilómetros de extensión territorial ocupada por rieles ferrocarriles. Ningún esfuerzo humano es estéril cuando se trata de la nivelación de los pueblos en el terreno industrial” (Torres 1994: 391)

Tanto la llegada del ferrocarril, como el inicio de la minería del estaño, significaron para Oruro el hito que marca el despegue de una época claramente identificable y diferenciada de las demás. (Mendieta 2006: 211) Esto suponía el progreso y avance de la ciudad, por lo cual, era necesario modernizar y realizar obras públicas, construir nuevos edificios que demostraran el progreso de esas ciudades, que favorecieran la actividad económica y la calidad de vida de sus habitantes. (Iparraguirre y Campos 2007: 11). Así se inició la modernidad con la necesidad de poder realizar y efectuar las transformaciones y cambios que se enmarcaron en varias situaciones y manifestaciones que veremos a continuación.

1. La presencia de extranjeros fue uno de los factores que influyó y orientó bastante en el pensamiento de la modernidad, ya que la sociedad orureña se fue constituyendo con la llegada de la población extranjera. Esta presencia fue intensa para el siglo XIX significó que muchos migraran a la ciudad de Oruro, para entablar sus negocios empresariales ya sea en la importación de productos como en la exportación de minerales. Este hecho se corrobora con las impresiones que hace la turista americana Mary Robinson Wrigth en 1909 sobre la ciudad de Oruro: “Hay muchos residentes extranjeros, ingleses, alemanes, franceses y norteamericanos que han establecido casas muy confortables y organizado algunos clubs. Los centros populares de principal actividad son la plaza

11 Esta línea férrea de Antofagasta a Oruro se da en una coyuntura que necesitaba contar con una vía de acceso al mercado internacional. Ante la pérdida de territorio con la Guerra del Pacífico (1879) Bolivia quedaba enclaustrada y sin la vía de acceso y comunicación con los mercados extranjeros, lo cual hace que el Estado boliviano busque con mayor rapidez la construcción del ferrocarril, ante la era del estaño, se constituía una necesidad contar con una vía férrea que comunique y que permita exportar los minerales e importar productos para las regiones y ciudades.

principal y las calles que parten de ella en todas direcciones... Las iglesias, hospitales son edificios cómodos y la ciudad tiene un teatro, un museo mineralógico y un biblioteca publica". (Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia 1925: 901)

Por lo que se puede apreciar una masiva presencia de colonias inglesas, chilenas, austriacas, españolas, italianas, argentinas, chinas, alemanas, francesas, turcas. A partir del auge del estaño y la llegada del ferrocarril, poco a poco empezaron a llegar personas de todas partes del país y del mundo, en especial europeos: "La grande importancia de la industria del estaño es cosa nueva en Oruro y se debe, en primer lugar, a la misión bienhechora del ferrocarril de Antofagasta, y después, al concurso de numerosos y apreciables extranjeros que al amparo de los rieles han invertido fuertes capitales de fuero en el costo del trabajo del subsuelo e implantación de dineros y bien montados establecimientos de beneficio" (Informe Prefectural 1905). Por lo que para el año de 1914 la población extranjera llegó a alcanzar un 20% del total de los habitantes de Oruro.

Con la presencia de colonias extranjeras ¿Quiénes eran estos extranjeros que vinieron a la ciudad de Oruro? La presencia de los extranjeros se debía a que la mayoría llegó a realizar negocios empresariales en los diferentes rubros, estos extranjeros llegaron con capitales para invertir en la minería o llamados por las diversas empresas mineras que se encontraban en Oruro. "Tal es el caso de ingenieros y profesionales mineros que llegaron a la ciudad con un trabajo ya seguro" (Mendieta 2006: 219).

Si bien la población extranjera llegó a Oruro atraída por la minería del estaño y todas las actividades giraban en torno a ella, existió una especie de división del trabajo dentro de esta población. Es interesante notar como las diversas actividades estaban repartidas, entre los diversos grupos. (Mendieta, 2006: 220) Como el caso de los austriacos y eslavos, se dedicaban al ramo de abarroteros (Informe Sub-prefectural de la Provincia de Abaroa 1912: 86):

"Los eslavos son los más numerosos en Oruro, Uncía, Huanuni y otros centros mineros. El comercio de abarrotes se halla en sus manos. En 1892 era pequeño el número de eslavos, pero hoy en día son más. Hermosas construcciones ostenta la colonia eslava. Por lo general trafican con harina chilena y de California otras mercaderías y artículos para la minería. Tienen varios hoteles como el Gran Edén de Jorge Bakovik que es el más moderno" (Anuario Geográfico, 1919).

Entre los negocios más importantes estaban el almacén La Providencia, de Mariano Tadic, el almacén Estrella, de Francisco Nigovich y casas comerciales pertenecientes a la familia Pavisich e Ivanovic, entre muchos otros (Mendieta 2006: 220).

Los alemanes incursionaron a la rama de la exportación e importación de productos mineros teniendo a las empresas más importantes como la de Bottiger y Trepp, la Reinecke Findler y Cía. que vendía artículos de mina, Gunther y Cía. dedicada a los despachos aduaneros, Cornelios Gundlach que se dedicaba a la compra de barrillas de estaño, la casa importadora de Germán Fricke; la rama industrial como el de la cerveza y gaseosas con la fabrica de cerveza de Heibert Hinze; y la rama mercantil con el Banco Alemán Transatlántico y el Banco de Chile y Alemania (Informe Prefectural 1911: 26).

Los italianos tenían firmas industriales, como la de Dante Abelli en el ramo de la minería y comerciales como De Fillipo Hermanos, además de los Grimaldi, Omerzano, Capellini donde se vendían especialmente bebidas y licores. La compañía de Dante Abelli era dueña de la mina Avicaya. (Mendieta 2006: 221) También estaban los ingleses que incursionaron al rubro de la minería y la banca, pero en general su actividad estaba más centrada en la actividad minera con la compañía Penny-Duncan. Los chinos incursionaron en el campo de la gastronomía (La Propaganda 1910: 3). Los españoles se dedicaron específicamente al ramo de la hotelería y los restaurantes. Y los árabes (turcos) estaban presentes con sus negocios de telas y paquetería.

Estas evidencias hacen notar la fuerza emergente de surgimiento que tenían las elites extranjeras en su afán de progresar en esta ciudad. Con lo cual, esta elite de alguna manera influyó y contribuyó en el proceso de la modernidad ya que surgieron por todo el país y en Oruro espacios cívicos, sitios de memoria como monumentos, paseos e incluso las plazas existentes se transformaron.

2. Vayamos a ver en qué aspectos mediaron en la modernidad, suponemos que estas colonias extranjeras europeas después de instaurar sus negocios, hayan tratado de establecer relaciones sociales con la elite local, para poder plasmar sus ideas y visiones de progreso, con lo cual, se constituiría en un entramado de relacionamiento social. Los extranjeros tenían sus propios clubes donde sus miembros se reunían... De esta forma se encontraba el club alemán, el club eslavo, etc. Sin embargo, existía el Club Oruro al cual podían pertenecer tanto miembros de la elite local como de las diversas colonias extranjeras. El Club Oruro era una especie de centro de convergencia de todos los miembros de la elite. Por el gran número de extranjeros que habitaban en la ciudad, la sociedad orureña estaba fuertemente influenciada por costumbres y modales ajenos, pero pretendidamente universales y modernos (Mendieta 2006: 224).

“El pelo rubio y la mejilla sonrojada tiene algún privilegio: se les imita el amaneramiento, sus modales, el corte de su indumentaria y hasta los modismos. Esta tendencia a la imitación no le ha permitido a Oruro crear un tipo sui-generis en su exterioridad. El aristócrata pretende siempre empinarse detrás de alguien” (Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia 1925: 910).

Se puede evidenciar que realmente existió esa orientación e influencia en el proceso de la modernidad esto se puede ver en varios espacios como el carnaval y la vida cotidiana. Como se sabe el carnaval hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX existían dos desfiles de carnaval en Oruro. Uno pertenecía a la elite que el sábado de carnaval realizaba una pequeña procesión para luego proceder al desfile de las diferentes comparsas que terminaba durante la noche en bailes que se realizaban en el Club Oruro, (Mendieta 2006: 225) en los hoteles y en algunos casos en casas particulares.

Baile de máscaras. El señor Santiago Fraruchevich ha obtenido autorización del Concejo Municipal para dar bailes de máscaras en las noches del 4, 5, 6 y 7 del presente, en el salón del Hotel Ferrocarril. Con precio por entrada de dos bolivianos (La Tarde 1905: 3).

¡Novedad! Grandes bailes de máscaras de carnaval que se darán durante los días 4, 5, 6 y 7 en el espacio local que ocupa el Hotel Ferrocarril. El salón de baile estará elegantemente adornado é iluminado. La música estará a cargo del competente y notable profesor alemán señor Roberto Moser que cuenta con un escogido repertorio de músicaailable. Toda la juventud no dejen de aprovechar los bailes de máscaras durante dichas noches. Los bailes darán principio a las 8 p.m. (La Tarde 2 de marzo de 1905: 1).

Los bailes del Club Oruro abrieron sus salones para recibir a la parte más culta de la sociedad. Mucha luz, muchas flores, cintas y mucho sprit en las mascaritas femeninas (El Ferrocarril 24 de febrero 1904: 3).

Así el carnaval fue adquiriendo más vitalidad en torno a los bailes de máscaras. Y de esta manera, manteniendo al margen el carnaval del pueblo que representaban temas de la colonia como la diablaba, la morenada y los incas, que tenía un lugar restringido del espacio social de la elite. El carnaval popular tenía el desfile, para llegar hacia la Virgen del Socavón, se realizaba por las calles adyacentes. De hecho se sabe que en el carnaval de 1904 la comparsa de los diablos estaba compuesta por lo gremios de los artesanos y los matarifes, por ser los más adinerados. (Mendieta 2006: 226)

Pero no solamente en el carnaval sino en el plano deportivo tal es el caso del fútbol cuando se crea el Oruro Football Club (La Tarde 23 de enero 1905: 3). El Club de Gimnasia presidida por Keimbert Hinze, el Club Hípico, el Club de Ciclismo, el Club de Tiro al blanco, el Centro Alemán de Tenis, el Oruro Tenis Club y otros más. Por lo cual, se insistía en la necesidad de tener una mente sana y un cuerpo sano a partir del deporte (Mendieta 2006: 216). En el plano cultural también se notó con la creación de Sociedades Mutuas, Centros Intelectuales (La Tarde 9 de junio de 1905: 4). Sociedad de Hijos del Arte (La Tarde 16 de junio 1905: 4). Sumado a esto la creación de la biblioteca municipal, la publicación de libros, librerías y la posibilidad de ver espectáculos en el Teatro Municipal inaugurado en 1906 y la realización de retretas que se instalaron cada fin de semana en la plaza principal, una de las actividades más apreciadas de la sociedad orureña porque además, de

socializar, les permitía escuchar música de origen europeo como los vales, las marchas y el fox trot, (Mendieta, 2006: 216), potpurries, óperas y otras melodías que eran interpretadas por las bandas militares de música de la ciudad de Oruro. Así como ejemplo, tenemos algunas melodías que interpretaban:

Retreta. La banda del Batallón Murillo 1° de línea ejecutará esta noche las siguientes piezas:

Entrada a París.

Potpurri de la ópera La Gran Duquesa.

Los dos amantes Vals.

Concertina Polka.

Recuerdo militar.

La reina de mis amores, triste argentino en las puertas del cuartel (Correo Diario 12 de abril de 1908: 3).

3. Con estos hechos la elite extranjera contribuyó bastante al progreso de la ciudad de Oruro que llegó a constituirse en una ciudad moderna gracias a su empuje y visión de modernización que en los hechos suponía que se convierta en una ciudad cosmopolita.

El proceso de modernización llega con la creación de industrias mineras, la aduana, la construcción de caminos, nuevos impuestos, la instrucción. Cabe mencionar que esta ciudad fue uno de los pioneros en 1914 en cuanto al uso del pavimento, también en importar los dos primeros motorizados de la época en 1903 y 1904, el vuelo en globo aerostático en 1910, el vuelo del aviador boliviano Juan Mendoza y Nernuldes en el tramo Poopó-Oruro, los primeros tranvías. Lo cual hace deducir que realmente se estaba ante una ciudad moderna en proceso de progreso y desarrollo. “El tráfico urbano limitado a una extensión no menor de un kilómetro ha sustituido los vetustos carruajes por magníficos automóviles de servicio público. En sus barrios céntricos, Oruro ya tiene un aspecto de ciudad moderna, se ha permitido alguna holgura produciéndose centros de diversión y sociabilidad” (Bolivia en el primer centenario de su independencia 1925: 914).

4. Toda esta situación de la modernidad en Oruro se tradujo en la necesidad de fortalecer la industrialización y el comercio, para que vaya en beneficio de la población orureña. Era necesario construir nuevos caminos que conectarán a esta ciudad con sus provincias y los otros departamentos así en 1900 se inicia con la Empresa Bruce & Chessor C^a, a colocar un automóvil para la carretera de Oruro a La Paz. (Informe Prefectural, 1900: 7), que hasta el año 1909 se tenían los siguientes caminos habilitados: Oruro a Cochabamba, Oruro a los minerales de Colquiri y Tres Cruces, pasando por Caracollo, Oruro a Negro Pabellón, hasta Cala Cala, Oruro a Challacollo, Oruro a Huanuni, pasando por Sorasora y Sacasani, Oruro a Negro Pabellón por Sorasora y veneros de Japu, Oruro a Morococala por Sorasora, Acoaco, Pairumani y la Florida, Oruro a los minerales de Conde Auque pasando por Paria, Machacamarca a Huanuni, Challapata a Llallagua, Uncia de idá a Sucre, Pazña a Avicaya y Antequera (Informe Prefectural 1909: 43).

Se nota un gran avance con respecto a los demás departamentos que fue gracias a las ordenanzas municipales de prestación vial y la conformación de la Junta de Caminos.

Prestación vial: Art. 1. Todos los individuos residentes en esta ciudad desde los 18 a 50 años de edad, están obligados a concurrir a la preparación de los caminos por dos días consecutivos. Ordenanza Municipal. (La Defensa 18 de mayo de 1903: 4)

5. Las obras públicas constituyeron otro avance en el paso de la modernidad como la provisión de aguas, (Informe Prefectural 1900: 20) construcción del nuevo hospital (La Reforma miércoles 18 de abril de 1906: 2), apertura de calles “Caro”, “Libertad” y “Rodríguez” (Correo Diario 24 de marzo de 1908:3), empedrado de la calle gobierno (Registro Municipal 6 de junio de 1900:8), adquisición de aguas de Calacala (Correo Diario 28 de marzo de 1908:3), servicio telefónico en

las oficinas de Tesoros, Aduanillas, Hospital, Hospicio y Hospital Nuevo (Correo Diario 3 de abril de 1908:3), construcción del primer mercado funcional en 1909, servicio eléctrico y otras obras públicas que se dieron, como en ninguna otra ciudad del país, existían cinco cementerios: el cementerio general con bellos mausoleos, el de la Sociedad de Obreros de San José, el cementerio de los eslavos y el panteón laico de la comunidad alemana. Los judíos también tenían su propio cementerio (Torres 1994: 535).

Con esto a partir de 1914 se empieza a arreglar y pavimentar la plaza principal 10 de febrero y sus calles principales, la construcción de la torre de la iglesia matriz y refacción de la fachada de ese templo, terminación del segundo cuerpo y construcción del tercer cuerpo del palacio de justicia, construcción del segundo cuerpo del Palacio de Gobierno y local para la Oficina de Asistencia Pública y además se realizaron arreglos en el Palacio de Gobierno, Justicia y de la Policía de Seguridad (Informe prefectural 1914: 8).

6. Oruro al constituirse en una ciudad dinámica por medio de la elite estaba muy preocupada por “ordenar” el ocio del pueblo, “se empeñara en educar por medio de él, con la fundación de escuelas de primeras letras en todas las poblaciones en tanto la educación de la población era un punto fundamental en el programa de instrucción”. (Iparraguirre y Campos 2007: 11). Este hecho se traduce con la creación varias escuelas municipales, fiscales, cantonales y parroquiales, hasta 1912 se tenía 20 escuelas fiscales, 36 escuelas municipales con una población de 2.638 alumnos que asistían. En los proyectos urbanísticos, también se manifestó la modernidad incidiendo especialmente en el campo del constructor a través de los cambios en los planes de estudio. (Iparraguirre y Campos 2007: 17). Esta situación se la aprecia con la creación de la Universidad de San Agustín el 15 de octubre de 1892 que funcionaría con su primera Facultad de Derecho en 1897, posteriormente se creó la Escuela de Minas en Oruro y se realizó la modificación del plan de estudios de la instrucción boliviana. Teniendo la incorporación de materias como Higiene, Moral y Maneras, Urbanidad y Gimnasia. En las escuelas infantiles los niños deberían aprender en el primer y segundo grado en la materia de Gimnasia las alineaciones y marchas; en la materia de Moral y maneras: hábitos y sentimientos morales; en las escuelas elementales en el primer, segundo y tercer grado en la materia de Gimnasia se les enseñaba ejercicios calisténicos, flexiones, extensiones, marchas y en la materia de Moral y maneras se les enseñaba los hábitos, sentimientos, comparación de vicios y virtudes, recitación de fábulas morales, deberes del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios. En la escuelas superiores en la materia de Gimnasia se les enseñaba los saltos, ejercicios pírricos, equilibrios, ejercicios con pesos, suspensiones, ejercicios con escalas, en barra y paralelas, en la materia de Moral y maneras, se enseñaba deberes y derechos del hombre, urbanidad. Esos son algunos de los contenidos de las materias que implantaron con mayor fuerza y presencia dentro de la educación en Oruro y en Bolivia. Como se puede apreciar hay bastante interés por fortalecer la educación física, urbanística y moral, para poder formar a las nuevas generaciones con la visión de modernidad.
7. El hecho de constituirse en una sociedad moderna y de flujo comercial implicaba necesariamente la creación de la Aduana y nuevos impuestos. Con respecto a la Aduana este elemento se constituía necesario para que Oruro pueda desarrollar su modernidad, por eso en 1901 se empieza a construir las nuevas instalaciones de la Aduana. En cuanto a los impuestos a partir de 1900 se dictó varios impuestos como a la exportación de toda clase de bultos, a la compra de ganado mayor en la plaza de Huari, impuesto a la chicha y el impuesto a la sal, entre otros.

Otro aspecto que no debemos de olvidar es la industria, que se manejaba en dos rubros: la minería y la comercial. La industria minera era la principal y casi única en este departamento; la agrícola, la ganadera y las fabriles se encontraban todavía en proceso (Informe Prefectural 1901: 47), así se tuvo a empresas mineras como el Ingenio de Machacamarca, Compañía Minera de Oruro, Compañía Avicaya, Compañía Minera de Oruro: Socavón e Itos, Harrison y Compañía: El balcón y Huanuni, San José, Penny y Duncan. (Informe Prefectural 1911: 12) Para 1916 las empresas mineras aumentaron en gran cantidad a las empresas ya mencionadas se constituyeron las siguientes: Mina San José, Minas de Huanuni, Santa Rosa, San Antonio, Morococala, La Reina, San Salvador, Venero

Japo, Semi, Cochi, La Purísima, La Descubierta, El Trabajo, la Esperanza, el Chaupi, Los Amigos, Socorro, La Lucerna, El Trabajo, El Deshecho, Sorabella, Alantaña, Río Pairumani, La Florida, Expectativa, Precaución, Buscada, Favorita, Rosa, Cruzada, Justicia contra ladrones, Esperanza, 2° crucero, San Juan, Demasías de Vinto, Perspectiva, Bolivia Placer Tin C^a, San Miguel, Santa Isabel, San Antonio, Lamaurami, Cantu, Sacasa, San Juan, San Jorge, Cavanha, El Progreso de Bolivia, María Teresa, Electra, Avicaya, Sociedad Estannífera Consolidada del Totoral, Ingenio Alantaña, La Disputa, Las Unidas, Carmen, Señor de Burgos, El Porvenir 14 de septiembre, Venero Santo Tomás, El Acre y Valparaíso, esas son las empresas mineras que incursionaron en la explotación de minerales como el estaño, la plata, wolfram, oro, cobre, borax y azufre (Véase Cuadro No. 1).

La industria comercial o empresarial se movió en varios rubros como las casas de importación y exportación, las droguerías y boticas que se tenían eran la de Wesley Beach, Francisco Naeter, José Viscarra Calderón y C^a, Zamorano y Bozo entre otros.

De esta forma se puede distinguir a la empresa de Luz Eléctrica de Hinke y Compañía, la Cervecería de Maldonado e Hijos, la Cervecería Germana de Hinke y Rodríguez, la Fabrica de Calzado a Vapor de Elishechett y Compañía (Informe Prefectural, 1911: 33), la Cervecería Unión Huari, la Empresa de Teléfonos de Natalio Peña, la Empresa Luz y Fuerza, empresas de pompas fúnebres, la fábrica de Alcoholes, la fábrica de calzados y cueros de Julio Zamora, la fábrica de camisas y ropa La Victoria de Luis Maidana, el Hotel Terminus de Julio Zimmermann, la empresa de Coches y Carruajes de Secundino Flores, y otras empresas que contribuyeron a la labor de la actividad comercial e industrial. La actividad económica de Oruro provocó que en 1897 se organice la Cámara de Comercio de Oruro. Entre sus principales funciones estaba promover el desarrollo del comercio y la industria, en general, así como su respectiva reglamentación. Podían ser miembros de la Cámara de socios y apoderados de las casas importadoras y exportadoras, los gerentes de todas las sociedades anónimas comerciales o industriales de la ciudad y las personas que hayan pertenecido al comercio o ejercido alguna industria. (Estatutos de la Cámara de Comercio de Oruro 1897) Con esto hasta el año de 1912 Oruro gozaba de un movimiento mercantil-bancario llegando a tener los siguientes bancos: Banco Francisco Argandoña, Banco Industrial, Banco de Chile y Alemania, Banco Alemán Trasatlántico, Banco Nacional de Bolivia, Banco Anglo Americano, Banco Mercantil, Banco Agrícola de la Nación Boliviana, Banco de Potosí, The Bank of Tarapacá and Argentina y el Banco de Bolivia y Londres (Informe prefectural 1912:14).

Con lo cual se instauraron hasta 1916 varias casas de comercio como las de Duncan Fox y C^a, Penny y Duncan, Harrison y Böttiger, Colman, Boheme y C., Gustavo Hinke y C^a, R. Valenzuela y C^a, Davelsberg y C^a, Reineke Findel y C^a, W. R. Grace y C^a, Braham Rowe y C^a, Alfredo W. Barber y C^a, Bickembach y C^a, Simón Patiño, Compañía Minera de Oruro, Compañía Minera de San José y Alantaña, Erminio Torre, Cornelio Gundlach y H. G. Schubert (Informe prefectural 1916: 60).

El crecimiento de la población que hasta 1913 alcanzaba a 21.268 habitantes (Informe prefectural, 1914:38) sumado a esto la inversión extranjera y local al ramo de la hotelería para principios del año veinte Oruro ya contaba con diez hoteles de primera: El Quintanal, La Parisien, Hotel Unión, Recreo, el Gran Hotel Gaisborg, el Hotel Edén, el Hotel Americano, el Hispanoamericano, además de una variedad de alojamientos (Mendieta 2006: 214).

8. Como se sabe el proceso de modernidad implica el orden social que se establece a través de reglas que se emanan para tener una ciudad ordenada que logre el progreso y desarrollo. En la ciudad de Oruro a partir del proceso de modernización y urbanización se emiten una serie de reglamentos para normar la vida y el accionar social de la población. De esta forma se procede a emanar ordenanzas como la de carnaval (Registro municipal 1905 y 1914: 3), ordenanza de limpieza y aseo de bienes públicos y privados, ordenanza municipal de tráfico de rodandos, reglamento de aguas potables, reglamento para el Hospicio Penny, reglamento de la oficina de recaudación de las rentas municipales (Registro municipal 1914: 3-4). Como ejemplo, tenemos a la ordenanza municipal sobre la reparación y mantenimiento anualmente en los meses de mayo y junio, con la refacción, pintado de los frontis, las puertas, ventanas y balcones de edificios públicos y privados que se encuentren en el radio de la población (La Tarde 2 de mayo de 1905: 3).

Palabras finales

Bajo este panorama se formó y construyó la ciudad moderna de Oruro con aspectos relevantes y necesarios que dieron a entender como se dio el proceso de modernidad y bajo que orientaciones. De todo lo expuesto Oruro logró ser una ciudad moderna gracias a la ubicación geográfica y los procesos, hechos sociales que acontecieron; también debemos manifestar que el papel de la elite extranjera y local como orientadores y constructores de la modernidad, la situación y la entrada de la revolución del transporte supuso un aporte muy relevante, el flujo comercial no tradicional como la chicha, sumado a esto el pensamiento de los gobiernos liberales que le dieron su contribución a este proyecto y no debemos olvidar la industria minera que trajo consigo la posibilidad de que Oruro se convirtiera en una ciudad cosmopolita y moderna.

Llegando a 1920 la ciudad de Oruro se encontraba en un auge y bonanza que posteriormente con el pasar de los años, las coyunturas nacionales e internacionales, afectarían en demasía esta proyección moderna. Dejando en el recuerdo de la memoria histórica la imagen de una ciudad moderna.

Bibliografía

- ANUARIO GEOGRÁFICO. 1919. **Dirección Nacional de estadística y estados geográficos**. Oruro: Socabaya.
- BELTRÁN, Augusto. 1975. "Oruro tradicional". En: Boero, Hugo **Bolivia Mágica**. La Paz: Los Amigos del Libro.
- BOLIVIA EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU INDEPENDENCIA. 1925. **The University Society**.
- BOLIVIA. Gobierno Municipal de Oruro. 2006. **Oruro en el tiempo 1606-2006**. Villa de San Felipe de Austria. Oruro.
- BOLIVIA. Honorable Alcaldía Municipal de Oruro. 1900. **Registro Municipal**. Oruro.
- _____. 1905. *Registro Municipal*. Oruro.
- _____. 1914. *Registro Municipal*. Oruro.
- BOLIVIA. Prefectura del departamento de Oruro. 1900. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Lino Romero**. Oruro: Tipo-Litografía "La Económica".
- _____. 1905. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Severino Campuzano**. Oruro.
- _____. 1909. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Moisés Ascarrunz**. Oruro: Imprenta y Tipo-Litografía Victoria.
- _____. 1911. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Constantino Morales**. Oruro: Tipo-Lito La Victoria.
- _____. 1912. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Constantino Morales**. Oruro: Talleres de la imprenta "El Mercurio de Bolivia".
- _____. 1914. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Alberto Diez de Medina**. Tipografía Comercial: Oruro.
- _____. 1916. **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Melitón Lemaitre**. Oruro: Talleres gráficos "La Prensa".
- BOLIVIA. Sub-prefectura de la Provincia de Abaroa.. 1912. "Informe del Sub-prefecto Sr. M. Carriles", En Anexo No. 5 **Informe del Prefecto y Comandante del Departamento de Oruro Sr. Constantino Morales**. Oruro: Talleres de la imprenta "El Mercurio de Bolivia".

CÁMARA DE COMERCIO DE ORURO. 1897. **Estatutos de la Cámara de Comercio de Oruro**. Oruro: Tipografía El Porvenir.

CRESPO, Alberto. 1977. **La fundación de la Villa de San Felipe de Austria**. Documentos Orureños. Oruro.

GONZÁLES-ARAMAYO, Juan Diego. 2002. **La interculturalidad en tiempos de modernidad y postmodernidad**. Oruro: Instituto Normal Superior "Ángel Mendoza Justiniano".

GUZMÁN, Augusto. 1969. **Breve Historia de Bolivia**. La Paz: Los Amigos del Libro.

IPARRAGUIRRE, Hilda (coord.) y CAMPOS, María Isabel. 2007. **La modernización en México Siglos XVII, XIX-XX**. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-UNAM.

IRUROZQUI, Marta. 1994. **La Armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920**. Cusco: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas."

LE GOFF, Jacques. 1997. **Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso**. Barcelona: Paidós.

MAROFF, Tristan. 1950. **La ilustre ciudad** (Historia de Badulaques). La Paz: Gamarra.

MENDIETA, Pilar. 2007. **Elites y Modernidad en Bolivia: 1892-1930**. Documento de Trabajo. La Paz.

_____. 2006. "*Oruro: ciudad moderna y cosmopolita 1892-1930*". En: Cajías, Magdalena y otros **Ensayos Históricos sobre Oruro**. Colección Cuarto Centenario de la Fundación de Oruro. La Paz: IEB-ASDI.

PARETO, Wilfredo. 1966. **Forma y equilibrios sociales**. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

PATZI, Félix. 2004. **Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal**. La Paz: CEA.

QAYUM, Seemin. 1993. "*Espacio y poder: La elite paceña en el 'periodo geográfico'*", En **Autodeterminación Política y postmodernismo No. 11**. La Paz.

QUIJANO, Anibal. 1991. "*Modernidad, identidad y utopía en América Latina*", En Lander Edgardo (comp.), **Modernidad y Universalismo**. Venezuela: UNESCO

RODRÍGUEZ, E. José. 1998. **La perspectiva sociológica**. Madrid: Taurus.

RODRÍGUEZ, Gustavo y SOLARES, Humberto. 1993. "*Fronteras interiores y exteriores: Tradición y modernidad en Cochabamba, 1825-1917*". En: **Autodeterminación Política y postmodernismo No. 11**. La Paz.

RODRÍGUEZ, Gustavo. 1994. **Elites, mercado y cuestión regional en Bolivia (Cochabamba)**. Quito: FLACSO.

SARTORI, Giovanni. 1987. **Teoría de la democracia I. El debate contemporáneo**. Madrid: Alianza.

SCHIEL, Tielman. 1991. "*La idea de la Modernidad y la Invención de la tradición, como la Universalidad Produce la Particularidad y Viceversa*", En Lander Edgardo (comp.) **Modernidad y Universalismo**. Venezuela: UNESCO.

SZTOMPKA, Piort. 1995. **Sociología del cambio social**. Madrid: Alianza Universidad.

URBANO, Henrique (comp.). 1991. **Modernidad en los Andes**. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

TORRES, Ángel. 1994. **Oruro en su historia**. La Paz: Juventud.

Periódicos Consultados

La Ley, 1897.

La Defensa, 1903.

El Ferrocarril, 1904.

La Tarde, 1905.

La Reforma, 1906.

Correo Diario, 1908.

La Propaganda, 1910.

El Diario, 1925.

CUADRO No. 1
EMPRESAS MINERAS DEL AÑO 1915

Nombre de la Concesión	Nombre del Representante	Distrito Minero	Provincia
1. Compañía Minera de Oruro.	Francisco Bliet	Centro	Cercado
2. Mina San José.	R. Valenzuela y C ^a .	Centro	Cercado
3. Minas de Huanuni.	Simón I. Patiño	Huanuni	Cercado
4. Santa Rosa, San Antonio y Morococala.	Penny & Duncan	Morococala	Cercado
5. La Reina.	Compañía Chilena	Negro Pabellón	Cercado
6. San Salvador.	Carlos Toro Mazote	Negro Pabellón	Cercado
7. Venero Japo.	Simón I. Patiño	Negro Pabellón	Cercado
8. Semi-cochi.	Simón I. Patiño	Negro Pabellón	Cercado
9. La Purísima, la Descubierta, El Trabajo y la Esperanza.	Adriana Vda. De Pelaez	Sorasora	Cercado
10. El Chaupi.	Fermín Lopez	Sorasora	Cercado
11. Dos amigos, Socorro, La Lucerna, El Trabajo y El Deshecho.	Zenón Urquidi	Sorasora	Cercado
12. Sorabella y Alantañita.	Cia. Minera de Oruro	Sorasora	Cercado
13. Río Pairumani y La Florida.	Penny & Duncan	Sorasora	Cercado
14. Expectativa precaución, Buscada, Favorita, Rosa y Cruzada.	Herederos de Juan Rodríguez	Dalence	Cercado
15. Justicia contra ladrones, Esperanza, 2° cruce-ro, San Juan, Demasías de Pinto y Perspectiva.	Zenobio Molina y Osbaldo Pelaez	Dalence	Cercado
16. Bolívar Place Tin Company.	Ralf Mella	Dalence	Cercado
17. San Miguel.	José Murillo	Paria	Cercado
18. Santa Isabel y San Antonio.	Zenón Moltalvo	Paria	Cercado
19. Lamamani.	Dario Collazos	Paria	Cercado
20. Cantu.	Gerónimo Denegri	Paria	Cercado
21. Sacasaca y San Juan.	Emilio Quintanilla	Paria	Cercado
22. San Jorge y Cavanacha	Juan F. Luzio	Caracollo	Cercado
23. El Progreso de Bolivia.	Adolfo Liendo	Caracollo	Cercado
24. María Teresa.	Silvia Correa Hermanos	Challapata	Abaroa
25. Electra.	Julio F. Villalpando	Challapata	Abaroa
26. Avicaya.	Dante Abelli	Poopó	Poopó

27. Sociedad Estañífera Totoral Consolidada e Ingenio Alantaña.	R. Valenzuela y Cia.	Poopó	Poopó
28. La Disputa, Las Viudas, Carmen y Señor de Burgos.	Julio Lafaye y Cia.	Poopó	Poopó
29. El Provenir.	Fernando Frontanilla	Poopó	Poopó
30. 14 de Septiembre.	Arnés	Poopó	Poopó
31. Santo Tomas y el Acre.	Emilio Vandervliet	Poopó	Poopó
32. Valparaíso.	Ingersoll y Hairmes	Turco	Carangas
33. Bolívar.	Jorge Campuzano	Paria	Cercado
34. Maidana y Cia.	Luis Maidana	Paria	Cercado
35. Empresa Minera Salinas de Garci-Mendoza.	Fernando Jara Lecaros	Salinas	Abaroa
36. San Joaquín de Calapata.	Juan Sotomayor	Paria	Cercado
37. La Provechosa.	Juan Colombero	Venta y Media	Poopó
38. El Inca.	Juan Gardilsich	Caracollo	Cercado
39. El Rosario.	Nicolas Quinteros	Paria	Cercado
40. F. Durán y Cia.	Felipe Durán	Paria	Cercado
41. 14 de Septiembre.	Pastor Vargas	Poopó	Poopó
42. María Teresa y Monte Carmelo.	Manuel von Borries	Paria	Cercado
43. Empresa Bolivia.	Zoilo Ribera	Paria	Cercado
44. Julia.	Luis Maidana	Paria	Cercado
45. La Esperanza.	Juan Zamier	Paria	Cercado
46. Santa Rosa.	Armando Landaeta	Paria	Cercado
47. Cantú.	J. Minor Gainsborg	Paria	Cercado
48. Camacho y Cía.	Fortunata Camacho	Centro	Cercado
49. Nazareno.	Rodolfo Bernal y Mier	Paria	Cercado
50. Sociedad para compra de barrillas.	Andrés Franceschini	Centro	Cercado
51. Unión.	Cirilo Velasquez	Poopó	Poopó
52. La Reina.	Roberto von Samson H.	Coriviri	Poopó
53. Jesús de Praga.	Ignacio F. Gutierrez	Pongo	Cercado
54. Carmen.	Macario Llanos S.	Challapata	Abaroa
55. Empresa Minera Challa-Apacheta.	Atanasio de Urioste	Challa-Apacheta	Poopó
56. Blanca.	José H. Gordillo	Paria	Cercado
57. Empresa Minera Inca Pucara.	Cornelio Gallegillos	Huanuni	Cercado
58. Empresa Minera Tarumita.	Juan Garafulich	Caracollo	Cercado
59. San Juan.	Oscar Bravo	Poopó	Poopó
60. Perú y Cía.	Mariano Perú	Centro	Cercado
61. Compañía Minera Verdún.	José M. Sierra Galvarro	Malliri	Abaroa
62. Compañía Minera Taipiloma.	Juan de la C. Delgado	Pongo	Cercado
63. Elvira.	Teodomiro Blacutt	Poopó	Poopó
64. Sociedad Minera San José.	Fortunato Camacho	Paria	Cercado
65. Natalia.	Samuel Sempértegui	Challapata	Abaroa

Tomado del Anexo No. 4 del Informe Prefectural de 1915.

Anexo documental

ORDENANZA DE CARNAVAL¹²

“Donato Encinas P. Presidente del H. Concejo Municipal de Oruro.

Por cuanto el H. Concejo Municipal en uso de sus atribuciones ha dictado la siguiente ordenanza.

Art. 1º.- Se permite el uso de disfraces y máscaras que no afecten á la moral y a las buenas costumbres, en los días 22, 23, 24 del presente mes y 1º de marzo próximo;

Art. 2º.- La persona que haga uso de disfraz en los días del carnaval obtendrá de la Policía Municipal, el correspondiente distintivo, previo el pago de patente legal de un boliviano.

Art. 3º.- Toda persona que quiera hacer uso de distintivo de máscara patentado, que es intransferible, firmará en un registro especial, haciendo constar el número que le corresponde,

Art. 4º.- El individuo que se disfraze de sin pagar la patente respectiva, ó no lleve colocado sobre el pecho dicho distintivo, será conducido á la Policía Municipal y pagará la multa de Bs. 5 á 20, sin perjuicio de recabar la patente respectiva;

Art. 5º.- Las comparsas de bailes populares que ingresen á la ciudad el sábado de carnaval, quedan eximidas de la patente fijada en el artículo 2º;

Art. 6º.- Se prohíbe en los días indicados;

1º. Carreras á caballo, en coches, mosquitos, y bicicletas dentro del radio de la población;

2º. Llevar armas blancas ó de fuego;

3º. Cambiar el número de patente obtenida ó transferencia;

4º. Usar máscaras ó disfraces que ridiculicen á determinadas personas ó instituciones;

Art. 7º.- La contravención á cualquiera de los casos anteriores será penada con la multa de Bs. 20 á 50;

Art. 8º.- La Policía Municipal, vigilará en resguardo del orden, tanto las casas públicas como las particulares que admitan concurrencia. En caso necesario se solicitará el auxilio de la Policía de Seguridad, para el cumplimiento de la presente Ordenanza;

Por tanto; publíquese por bando y por la prensa. Esa dado en el Salón de Sesiones del H. Concejo Municipal, á los veinte días del mes de marzo de mil novecientos catorce.

(Firmado) D. Encinas P.

(Firmado) M. Vásquez. Secretario.

Es conforme

Agustín C. Vargas

Oficial Mayor del H. Concejo Municipal”

ORDENANZA MUNICIPAL¹³

“Donato Encinas P.

Presidente del H. Concejo Municipal de Oruro.

¹² Registro Municipal de la ciudad Oruro, 12 de junio de 1914 No. 7. p. 3.

¹³ Registro Municipal de Oruro, 26 de noviembre de 1914. No. 26. p. 2.

Por cuanto: el H. Concejo Municipal considerando que es indispensable reglamentar el tráfico de rodados, para evitar el deterioro de la pavimentación de las calles, en uso de sus privativas atribuciones, sanciona lo siguiente:

ORDENANZA;

Artículo 1°.- El tránsito de coches y carretas, se hará en las calles de la población, en la forma siguiente:

Partiendo de las calles “Libertad” y “Pagador”, que serán de tránsito libre se tendrán como calles de entrada a la ciudad, en dirección de Este a Oeste, las siguientes:

Las calles “Alianza”, “Sucre”, “Ayacucho”, “Caro”, “Herrera”, “1915” y “Aroma”, para los rodados que tengan que hacer servicio en ellas o en sus laterales, en la dirección correspondientes a éstas.

Se tendrá como calles de salida con dirección a las calles “Libertad” y “Pagador” o sea de Oeste a este, las de “Murguía”, “Bolívar”, “Junín”, “Cochabamba”, “Montecinos”, “1° de Noviembre” y “Rodríguez”, alternando con las de entrada, para los rodados que tengan que hacer el servicio en dichas calles o en sus laterales, en la dirección respectiva de éstas.

Se tendrán como calles de acceso al centro de la ciudad partiendo de Norte a Sud, las calles “Potosí”, “Artes”, “Gobierno” y “Camacho”; y como calles de salida hacia el Norte, las calles “Colombia”, “La Plata” y “Washintong”.

Artículo 2°.- Es absolutamente prohibido el tránsito en dirección contraria a la indicada en el artículo anterior, así como hacer girar los rodados para volverse sobre la misma calle.

Artículo 3°.- Se prohíbe asimismo llevar las carretas al trote de los animales.

Artículo 4°.- El curso de los rodados, en el tráfico, desde la vigencia de la presente Ordenanza, será indicado por placas metálicas que se colocarán en partes visibles de las calles respectivas. Una flecha en las placas indicará la dirección de los rodados.

Artículo 5°.- La infracción de cualquiera de las disposiciones anteriores, será penado con la multa de 5 a 10 Bolivianos.

La Policía Municipal pondrá en conocimiento de los propietarios de rodados la presente Ordenanza, sin perjuicio de su publicación por la prensa y ciudadará de su estricto cumplimiento:

Por tanto:

Para que llegue a conocimiento del vecindario publíquese por la prensa.

Esa dado en el Salón de Sesiones del H. Concejo Municipal, á los veintiocho días del mes de agosto de mil novecientos catorce.

(Firmado) D. Encinas P.

(Firmado) B. Suaznábar Secretario.

Es conforme

Agustín C. Vargas

Oficial Mayor del H. Concejo Municipal”

Challapampa y la silenciosa iluminación de la ciudad de La Paz

Gabriela Lázaro

Resumen

La siguiente investigación sobre el servicio de energía eléctrica en la ciudad de La Paz, entre los años 1888 a 1925, trata de dar una visión para discernir las técnicas de influencia y de imposición de los objetivos de las tres primeras empresas que operaron en la ciudad.

Los secretos revelados en esa época dicen mucho acerca de cómo ha funcionado y sigue funcionando, la industria, infatigable, para persuadir al público usuario y a los políticos de su vital funcionamiento como empresa privada.

La ciudad de La Paz, entre los años 1888 a 1925, contó con tres empresas en forma sucesiva, precedentes a la empresa Bolivian Power Co. La Sociedad Ventura Farfán y Clavijo, como iniciadores de la nueva industria generadora de energía eléctrica, años más tarde la industria fue propiedad de Lucio Pérez Velasco que a su vez la transfirió a la firma inglesa The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda.

Bolivia a principios del siglo XX, bajo gobiernos liberales apoyó el desarrollo y la modernización de sus centros urbanos, principalmente la ciudad de La Paz. En el caso concreto del nuevo servicio de energía eléctrica, recibió proyectos, importó tecnología que a nombre de la ansiada modernidad, el municipio pague y el Estado quedaron cargados de deudas, porque la compra de energía con los productores de energía independientes terminaron costando al municipio mucho más capital extranjero que el que se invirtió originalmente en los proyectos eléctricos. Sobre todo con la última empresa.

Sin embargo, el trabajo silencioso de muchas personas, muchos sin nombre, debe destacarse, porque sin duda fue un gran logro poner en funcionamiento maquinaria y técnicas nuevas para iluminar la ciudad, servir al ciudadano y finalmente forjar otras industrias en la ciudad.

Introducción

Llegó la “ansiada modernidad” a la ciudad de La Paz como a otras ciudades consideradas prósperas de América Latina finalizando el siglo XIX. Años en los cuales se renovó físicamente la visión colonial, porque incursionaron ferrocarriles, tranvías, teléfonos y la maravilla que deslumbró y desde entonces condicionó a todas las poblaciones, la energía eléctrica.

Concretamente, el año 1888, ciudades como Lima, Buenos Aires, Quito, Santiago de Chile y La Paz, inauguraron un nuevo alumbrado basado en energía eléctrica, como un nuevo servicio para el habitante urbano. Es decir comenzaba una nueva historia de la tecnología, que, tomando en cuenta a Braudel¹, “encontró paisajes amplios en exceso y planteó problemas demasiado bastos”.

Es así como la ciudad de La Paz, entre los años 1888 a 1925, contó con tres empresas en forma sucesiva, precedentes a la empresa Bolivian Power Co. La Sociedad Ventura Farfán y Clavijo, como iniciadores de la nueva industria generadora de energía eléctrica, años más tarde la industria fue propiedad de Lucio Pérez Velasco² que a su vez la transfirió a la firma inglesa The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda.

¹ Fernand, Braudel, La historia y las Ciencias Sociales, Editorial Alianza, Madrid, 1974, pp. 33.

² AHAM, Libro 1903, 22 de septiembre, pp. s/n.

“Al Señor Presidente del Honorable Consejo Municipal: ... Modesto Velasco en su carácter de Gerente de la Empresa de Luz Eléctrica, manifestó, no tener poder alguno para ingerirse en asuntos económicos... siendo el Señor Lucio Pérez Velasco el propietario”.

En un primer momento para la venta y consumo del Municipio destinado a la iluminación de calles y predios de la ciudad, luego como servicio para uso privado y finalmente, industria como generadora de otras industrias.

La presencia en forma sucesiva de estas tres Empresas, no fue efímera sino duradera. A pesar de la venta o renovación de propietarios y capitales, no pueden considerarse en forma aislada, porque además de tener objetivos idénticos, iniciaron actividades en el mismo lugar, con los mismos bienes de capital con que fueron instalados. Es decir, el proceso de consolidación como un moderno servicio de energía eléctrica en la ciudad de La Paz, pudo realizarse debido al esfuerzo que dichas Empresas empeñaron para lograr el suministro de energía a lo largo de todo el siglo XX, atravesando diferentes momentos y matices ya sea por cambios políticos o por la competencia de otros proyectos y capitales, que trataron ingresar en el mercado de la venta de servicios de energía eléctrica.³

A lo largo de su puesta en funcionamiento y desarrollo, pueden considerarse empresas privilegiadas porque:

Económicamente, por sus relaciones comerciales imprescindibles con el poder municipal.

Norma obligatoria del ciudadano, el tener acceso a este servicio como orden establecido.

Fuente de orgullo de la ciudad por ayudar a su moderno embellecimiento⁴ además de ofrecer otros beneficios.

Corroborando lo expuesto con la publicación del matutino *El Comercio*, que no escatimaba palabras de elogios:⁵

“...No se puede exigir más de la bondad de la ciencia, porque la abundancia de luz irradia a grandes distancias, es limpia y bien alimentada. La última palabra del alumbrado como utilidad pública...Felicitades a la Empresa, al vecindario por la conquista industrial que acaba de obtener...”

También se debe tener en cuenta que las citadas Empresas, inauguraron nuevos y problemáticos compromisos con el municipio y la ciudad, montando un complicado engranaje en el que empezaron a moverse “modernos poderes coactivos” dirigidos en ambas direcciones. En principio convenios para el suministro de luz limpia y en forma continua a cambio del pago de impuestos y facturas, posteriormente convenios para la implantación de un nuevo e innovador tipo de transporte, el tranvía eléctrico.

Por tanto, fueron dotadas por el Estado boliviano de un status jurídico, porque a medida que la empresa iba adquiriendo mayor tamaño, complejidad y especialización de funciones, se la vio cada vez menos como una empresa privada, presentándose ante la población como un departamento público e imprescindible.

En este sentido, la empresa fue creada con el objetivo de aumentar en forma constante, disponibilidades monetarias para obtener ganancias y ampliar la venta de servicios. Como empresa privada, utilizaron todas las técnicas de relaciones sociales, es decir; controlar la agenda del Honorable Consejo Municipal, las acciones, recurrir a influencias políticas y relaciones públicas, que en la actualidad relacionamos con la empresa moderna. En resumen,

3 Ibid, 2 de julio, 1903, pp. s/n.

4 “Propuesta al Honorable Consejo Municipal de los señores Emilio Basadre Forero y Darío Gutierrez para la provisión de energía eléctrica a esta ciudad y sus alrededores. Someter a consideración del Honorable Concejo Municipal”.

4 *El Comercio*, 3 de enero, 1889, pp. 3.

5 “*Alumbrado eléctrico*, como amantes del progreso del país, llenos de satisfacción dejamos constar de que el año 1888 que acaba de transcurrir se ha implantado en esta ciudad una gran mejora, el alumbrado público por medio de la electricidad, adelantándose así nuestra población a muchísimas de poblaciones de Europa y a la mayor parte de las de América...”.

5 Ibid, 14 de junio, 1888, pp. 3.

afrontó principios de competencia, porque no faltaron proyectos de otros empresarios privados que quisieron ingresar en el negocio de la venta de energía

Todo esto ligado al poder cumplir con las exigencias de una demanda creciente de energía. Es decir, la realización de proyectos de investigación, para lograr tener acceso a nuevas fuentes hidroeléctricas, para luego lograr llevarlos a la práctica.

Primera empresa: *Sociedad Ventura Farfán y Clavijo*

No cabe duda que el éxito económico y tecnológico que obtuvieron empresas privadas prestadoras de servicios en países como Alemania, Inglaterra o Estados Unidos, fue motivo de admiración finalizando el siglo XIX, de la pujante clase comerciante que trabajaba como importadora de tecnología moderna destinada principalmente a la explotación minera en la ciudad de La Paz.

Sobre esta clase social comerciante indistintamente en el lugar que operan, Werner Sombart los describe con "...ojos de Zahorí, con los cuales adivina la aparición verosímil de una demanda que él a su vez intensifica con una hábil propaganda..."⁶

Como antecedente, encontramos Ventura Farfán y Cia, (sic) como propietarios de todos los bienes materiales que servían en el Matadero Público Municipal, ubicado en la denominada sub zona "El Camal", perteneciente al malecón de Challapampa de la ciudad de La Paz.

Tomando en cuenta datos de la época, el origen del capital para la instalación de la precursora empresa prestadora del servicio de energía eléctrica; empezó a generarse el día 24 de julio de 1887, día en que se produjo un motín por pobladores de la zona el Camal, asaltando el matadero municipal, donde fueron destruidos todos los bienes pertenecientes a la compañía de Ventura Farfán. Por este hecho, Farfán realizó una demanda judicial por daños y perjuicios al Estado boliviano que alcanzaba la suma de 42,050, 85 Bs. Suma que fue reconocida y desembolsada por el gobierno de Gregorio Pacheco.⁷

En segundo lugar, el mes de febrero de 1888, aparece la Sociedad Ventura Farfán y Clavijo, que propuso al Honorable Concejo Municipal, comprar o arrendar el mismo local donde operó el citado matadero municipal de "El Camal"⁸ con el objetivo de instalar una "fábrica de luz" (sic). Propuesta que fue aceptada por el departamento de hacienda municipal, en forma de arriendo, tasado por 5.044 Bs, renta del 6% para ser dada a conocer en subasta pública.

Como tercer paso, la reunión de la junta para la realización de la subasta pública fue realizada el 10 de mayo de 1888, presentándose solamente como postor la Sociedad Ventura Farfán y Clavijo, quienes se adjudicaron el local del antiguo matadero en la zona de Challapampa, por la suma fijada con antelación⁹

Las condiciones de arrendamiento fueron:

Contrato por quince años (1888 a 1903)

Arriendo por 300,- Bs. Anuales, abonables por semestre adelantado.

Pago de 150,- Bs semestrales.

^{10 11} Arriendo, sin mejoras en edificios dismantelados pertenecientes al municipio paceño.

6 Werner, Sombart, El apogeo del capitalismo, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pp. 99

7 AHAM, Libro 1892, pp. s/n.

8 Ibid, libro 1888, 27 de febrero, pp. s/n.

9 El Comercio, 30 de mayo, 1888, pp. 2

Tesoro Municipal de L a Paz, propiedades en arriendo: de Farfán y Clavijo, arrendatarios del local del antiguo matadero público, por el primer semestre de dicho arriendo cancelarán 150 Bs. (sic).

10 y 11 El Comercio, 19, 21, 22 de marzo, 1888, pp.2

En cuanto a la conformación de la Sociedad Ventura Farfán y Clavijo, cumplió con una amplia variedad de técnicas de relaciones públicas, en primer lugar con el Honorable Consejo municipal, con la Iglesia Católica, bancos, Cámara de Comercio, grupos comunitarios, medios de comunicación para promover la visión de que la nueva empresa privada proveedora de un moderno servicio público, representaba a la libre empresa.¹²

Se puso en conocimiento mediante prensa de la época, la escritura pública del 8 de marzo de 1888, la constitución legal de la sociedad colectiva, bajo la razón social de “Farfán y Clavijo”, con el objetivo de establecer y explotar el alumbrado por electricidad, bajo la base del contrato primitivo celebrado por los Señores Granier y Ca. Con el Honorable Consejo Municipal. El Señor Jorge Granier figuró como representante legal de la nueva sociedad.

Por otra parte, encontramos la memoria de 1883, presentada a la junta General de accionistas del Banco de Crédito Hipotecario de Bolivia, donde figura:

Farfán y Compañía con 192 acciones

Benigno Clavijo con 15 acciones

Calisto Clavijo con 10 acciones

Ventura Farfán, fue un comerciante importador¹³, y como tal, miembro de la cúpula del sector mercantil. Fue fundador y presidente de la Cámara de Comercio con el apoyo del Presidente Aniceto Arce,¹⁴ con el objetivo de procurar los recursos legales para el desarrollo del comercio e industria, además de la toma de contactos con mercados externos. Años más tarde, desempeñó el cargo de Cónsul General de Bolivia en Francia, miembro de la comisión del Ministerio de Hacienda a cargo de las subastas públicas del municipio paceño,¹⁵ fundador del Club de La Paz.

Benigno Clavijo,¹⁶ propietario de la hacienda de Rosasani, próxima a la Villa de Obrajes. Desempeñó los cargos de Prefecto y Comandante General del Departamento de La Paz, munícipe y Presidente del Honorable Concejo Municipal; Socio benefactor de una residencia de descanso de religiosos – futuro lugar del Banco Mercantil. En resumen, finalizando el siglo XIX, “ocupaba un primer rango por su cuantiosa fortuna” (sic)¹⁷

El primer gerente de la Empresa fue Zoilo Flores, nació en la ciudad de Santa Cruz, conocido como “ferviente liberal”¹⁸, de profesión abogado. También estuvo a cargo de la redacción del periódico El Imparcial de tendencia liberal. Escribió varias obras y ejerció como bibliógrafo.¹⁹ Al dejar la gerencia de la empresa el año 1901, Flores desempeñó el cargo de Presidente del Honorable Concejo Municipal²⁰, Cónsul de Bolivia en el puerto

12 Ibid, 15 de marzo, 1888, pp 1

Mercado. “La New York” – New York Insurance Company Ventura Farfán y Ca. – Miembro junta de referencia en La Paz. (sic).

13 Ibid, 25 de marzo, 1889, pp. 2

Presidencia de la República: “...Preciso atender a ciertas necesidades de urgente satisfacción... la creación de una Cámara de Comercio, con atribuciones para ejercer exclusivamente el arbitraje comercial que hasta ahora estaba entregado a los particulares...” Presidencia Aniceto Arce (sic)

14 AHAM, Libro s/n, 9 de enero, 1904, pp. s/n.

15 Agustín, Morales, “Por los senderos del bien” Editorial Lopez, La Paz, pp. 42

16 Ibid, pp. 70.

17 AHAM, Libro N. 19, 22 marzo, 1888, pp. 2

18 FBM/ACT, “Catálogo de la Bibliografía boliviana: Libros y folletos 1900 – 1963”. La Paz, pp. 172

“...Zoilo Flores: Nació en Santa Cruz, profesión abogado, escritor, historiador, bibliógrafo. Autor de numerosa obras, entre ellas: Efemérides Americanas, La Jurisprudencia chilena, su ineludible aplicación a las salitreras del Toco...” (sic)

19 AHAM, Libro, 689, 17 de abril, 1901, pp. s/n

20 Ibid, Libro, s/n, 18 de abril, 1901, pp. s/n

“Señores Honorables Consejo Municipal: Preocupado siempre del embellecimiento de nuestros paseos públicos remito hoy, por conducto del Sr. L. Alexander, un par de palomas (macho y hembra), de raza norteamericana, que han nacido, aquí, en mi casa, y que no tienen sino dos meses de edad, destinadas a servir de adorno y de recreo en nuestros parques de la Plaza 16 de julio... Reclamo la indulgencia del Sr. Presidente para que acepte este pequeño obsequio de su atento y seguro servidor. Firmado Zoilo Flores”. (sic)

de Mollendo - Perú²¹. La prensa paceña de línea conservadora, que siguió día a día el desarrollo de la nueva industria, criticó su desempeño como gerente, reclamando personal “especializado para la moderna empresa”. (sic)

La inauguración de modernos problemas: La central eléctrica de Challapampa

La primera Central para la transmisión de energía eléctrica estuvo ubicada en el Malecón de Challapampa. Esta Central fue puesta en funcionamiento con generadores de corriente accionados por máquinas de vapor²². Desde esta central se tendieron cables transmisores de corriente eléctrica a las calles paceñas, y que poco a poco fueron formando una maraña de tejidos en paredes, zaguanes, cruzando cielos como símbolo de modernidad. El matutino *El Comercio*, comentaba sobre el progreso de la ciudad²³, relatando la impresión causada por los dos primeros ensayos llevados a cabo en el Teatro de la ciudad y la Plaza de Armas.²⁴

“...Hacemos notar que en medio del entusiasmo...apercibíanse un incesante silbido estridente, poderoso y simpático, que llamaba la atención pública; era el silbato del vapor de las máquinas del alumbrado por electricidad. Eso es progreso...” (sic)

“...Espléndidos han sido los dos estrenos de luz eléctrica realizados en el Teatro y en la Plaza de Armas las noches del 12 y 13, parece que no se puede exigir más de la bondad de la ciencia; ni de la circunspección y buen desempeño de sus compromisos con el público, por parte de la Empresa...” (sic)

La ciudad de La Paz, con este nuevo sistema de iluminación, se convirtió en ejemplo de modernidad, porque a corto o mediano plazo se fueron dejando velas, lámparas de aceite o gas, fuego de chimeneas que producían humo, hollín, ennegreciendo paredes o soltando emanaciones de gas. El año 1890, ciudades como Sucre, Cochabamba, Potosí, Oruro, Trinidad del Beni; expresaron sus deseos para procurar este nuevo tipo de iluminación, excepto la ciudad de Santa Cruz, que reconoció sus limitaciones de no poder tener acceso pronto a este nuevo tipo de servicio.²⁵

La nueva empresa comenzó a prestar sus servicios el día 16 de julio de 1888, bajo la dirección de técnicos extranjeros G. Houston y C. Groel; suministradores de los equipos, quienes iniciaron la formación de una naciente mano de obra técnica, los electricistas.²⁶

Según rezaba el Contrato con el Honorable Concejo Municipal, el servicio de alumbrado de las calles, debía extenderse “noche por noche” aumentando el radio de iluminación local. La empresa estaba comprometida en iluminar todas las calles en “pocos días”.²⁷ Las fiestas julianas del año 1888 fueron celebradas con una combinación de lo útil y necesario con lo expansivo y entusiasta.

21 El Comercio, 18 de junio, 1888, pp. 3

22 Ibid, 18 de julio, 1888, pp. 3

23 Ibid, 14 de junio, 1888, pp. 3

24 Ibid, 13 de septiembre, 1890, pp. 3

“...Es en nuestra República, el deseo que tienen las capitales de departamento para procurarse alumbrado eléctrico. Sucre, Cochabamba, Potosí y Oruro, trabajan activamente en ese sentido; Santa Cruz lamenta no realizarlo pronto; y aun Trinidad del Beni participa de tal deseo, persiguiendo los medios de hacerlo efectivo. Bien por el progreso eléctrico...” (sic)

25 Ibid, 15 de marzo, 1888, pp. 3

“Luz eléctrica: La empresa de luz eléctrica piensa comenzar sus servicios de alumbrado desde del día 16 de julio de 1888. A este fin trabajan por concluir el establecimiento y plantear todos los útiles a la mayor brevedad, el Ing. G. Houston y el mecánico C. Groel y demás empleados” (sic)

26 Ibid, 1 de septiembre, 1888, pp. 3

“Luz eléctrica: Hasta la fecha según datos que hemos recogido, la población cuenta ya con 200 focos, debiendo aumentarse hasta 400 para el servicio de todo el ámbito de la ciudad. En breve también va a darse comienzo a la introducción de dicha luz a los edificios particulares, a cuyo fin la empresa, cuenta con muchos pedidos” (sic)

27 Ibid, 25 de octubre, 1888, pp. 3

“Alumbrado solicitan los vecinos de la calle de Illampu. Si la Empresa de luz eléctrica, tiene algún inconveniente para no extender su red hasta esta vía, corresponde por lo menos al Consejo Municipal, restablecer en ella el alumbrado con que más antes se le atendía” (sic)

Sin embargo, en la historia de las técnicas recordando a Braudel, plantean problemas demasiado bastos. Transcurridos unos tres meses de la exitosa inauguración, comenzaron los primeros de los futuros e interminables reclamos por falta de iluminación en calles “de Sagárnaga y del Illampu”²⁸, habitada entonces por media población; o las últimas cuadras de la calle Mercado – antes Riberilla – o la última cuadra del Colegio Seminario; la cuadra siguiente al Colegio San Calixto, la cuadra del Teatro que solamente tenía un solo foco para iluminarla. La petición era:

“Luz, Luz...piden los vecinos...tal vez habría sido más acertado que La Empresa hubiese anticipado la iluminación de barrios importantes, donde tiene alojamiento la gente forastera y es de mal piso, a la del Paseo de la Alameda, o de otros que no son tan poblados, como Caja de agua y Santa Barbara”. (sic)

Ni bien inaugurado el servicio, la empresa, tropezó con dificultades técnicas ocasionando “apagones de la modernidad”, causados principalmente por la caída de lluvias torrenciales o granizadas.²⁹

Encontramos en el matutino El Comercio³⁰ de 1889:

“¿Qué hubo?

Qué ha de haber colega, qué ha de haber!!! – Que la Empresa de luz eléctrica necesita una dirección más competente.

Se encontraba el Presidente de la República (Aniceto Arce), recibiendo los partes de la lista de ocho ministros, acompañado del Ministro de Guerra, y otros caballeros...cuando se apagaron de pronto todas las luces, quedando el Palacio sumido en la más profunda oscuridad...la sorpresa no pudo ser más desagradable.

Momentos después, un empleado de la Empresa, daba disculpas, a nombre del Gerente... manifestando que no volvería a encenderse la luz en toda la noche...No había acabado de hablar, cuando se encendieron todas las luces del palacio.

Lo que prueba que esa Empresa, decididamente, necesita una dirección más acertada. Y no se hablaría de casos imprevistos” (sic)

La Sociedad Farfán y Clavijo, tuvo preocupaciones múltiples y en forma constante por cumplir con el suministro de energía eléctrica según estipulaba el contrato celebrado con el Concejo Municipal.

Por ejemplo, se tenía previsto, distribuir 350 focos de luz para el alumbrado público, pero no pudo cumplir con todas las calles, quedando muchas de ellas a oscuras, con la diferencia que algunos suburbios que no habían contado con ninguna clase de alumbrado, poseían iluminación de luz eléctrica. Surgieron reclamos no previstos como ser: Por la intensidad de luz en los focos, por sustitución de los quemados, por la limpieza de los mismos, aparición de faroles rotos producidos por “mal entretenidos”³¹

“El peso de la nieve depositada durante una noche sobre los alambres conductores de fluido eléctrico ha rendido y arrancado muchos de ellos, y aún los postes que les sostenían. Solo así se explica que La Paz hubiese estado anoche en tinieblas. Era una de aquellas de los tiempos de Sánchez Lima”:

28 Ibid, 10 de abril, 1889, pp. 3

29 Ibid, 12 de abril, 1889, pp. 3

30 Ibid, 18 de marzo, 1904, pp.3

31 Ibid, 20 de mayo, 1890, pp. 3

“En que solo alumbraba
Una mortecina vela
Por entre puertas y rendijas
De una muy aislada tienda”.³²

Atravesó dificultades técnicas de los equipos importados. Se quemaban y debían ser reparados o reemplazados por nuevos. Lo que significaba gastos y tiempo para la Empresa.

“La empresa anda desgraciada cuando pierde dinamos nuevos. Las interrupciones de luz durarán varios días, se han quemado tres dinamos, razón por qué ha faltado luz en dos noches consecutivas”³³

La empresa importó el año 1891 una turbina con la esperanza de mejorar el servicio público y cumplir con las demandas para el servicio privado.

“Luz eléctrica: Ayer se ha ensayado en el establecimiento donde se produce el motor hidráulico, llamado turbina, dando por resultado las ventajas que se esperan de su empleo, cuando el agua sea suficiente para el movimiento acelerado del aparato. En breve, se utilizará de esa nueva potencia, llamada a cambiar la faz industrial”³⁴

Sin embargo, las expectativas de mejora en calidad y cantidad del servicio eléctrico no fueron suficientes. El problema surgió por el poco caudal de agua del río Choqueyapu, para mover el motor principal. Problema constante durante veinte y un años, hasta la construcción de la represa de Milluni.

La venta de energía eléctrica a domicilios privados fue inaugurado el año 1889³⁵

“Luz eléctrica a domicilio: Estamos informados de fuente autorizada que los transformadores o aparatos de la empresa necesitaba para dar alumbrado particular, han sido despachados ya de Mollendo y que deben estar aquí el viernes próximo, y se nos suplica anunciarlo al público, tanto para que cuenten con la seguridad de la inmediata implantación de ese servicio, cuanto para que todo el que quiera hacer uso de él, se apersona a ponerlo en conocimiento de la empresa, a fin de proceder a la colocación de los alambres correspondientes, cuyo grosor tiene que ser adecuado al número de luces que se soliciten”.

Por tanto, la empresa tuvo la libertad plena para ganar dinero vendiendo energía a las personas que libremente querían acceder a este servicio, pero que esa libertad se convirtió pronto en una obligación, porque el cobro y pago o corte, se convirtió en una coacción inevitable. Es decir, la libertad de elegir, se convirtió en una carga mensual, en un compromiso sin vuelta, y el no contar con electricidad, significó pertenecer a la clase pobre de las laderas de la ciudad.

“Avisos del día: Luz eléctrica – Se pone en conocimiento del público, que las personas que no hubieran cancelado, hasta el 31 del corriente, sus cuentas; de instalación o de alumbrado, quedarán privadas de este, desde el 1°. Entrante, sin perjuicio del cobro que realizará la Empresa en la forma que más le convenga”³⁶(sic)

32 Ibid

33 Ibid, 29 de octubre, 1891, pp. 3

34 Ibid, 17 de marzo, 1889, pp 3

35 Ibid, 14 – 22 de diciembre, 1889, pp. 3

36 Ibid, 22 de abril, 1893, pp. 3

“Luz eléctrica: Está destinada a alumbrarnos todas las noches, excepto aquellas en que la luna esté en su plenitud, pues que en su creciente o mcrengante es de luz muy tenue” (sic)

Por otra parte, según contrato entre partes: el municipio paceño debía pagar a la empresa una subvención de 26.000 Bs. Anuales; 2.166,66 Bs. mensuales a cambio de mantener iluminada la ciudad toda la noche, excepto aquellas en que la luna estaba en plenitud³⁷ servicio que no pudo cumplir. Motivo por el cual apenas transcurridos diez meses, la “fábrica de luz” pidió modificación del contrato³⁸

Lo evidente es que los beneficios de la tecnología moderna, deslumbraban, pero había que pagarlos e invertir dinero para poder mantenerlos y ampliarlos. Por tanto, el servicio era ineficiente, y significó un impuesto nuevo para la población porque el municipio recargó sus costos en el vecino, quienes consideraban una suma exorbitante.

Transcurridos ocho años, podríamos decir “de prueba” para la empresa en el servicio de energía eléctrica, la sociedad Farfán y Clavijo, reconoció en una carta dirigida al Honorable Concejo Municipal, lo difícil que había sido suministrar luz eléctrica a la ciudad:³⁹

“Es un hecho del dominio público y se halla en la conciencia de todos, que desde hace algún tiempo, la empresa viene luchando con todo género de dificultades, erogando ingentes capitales y pasando por inauditos sacrificios a fin de dotar a esta capital del alumbrado eléctrico digno de las poblaciones más “civilizadas”...La empresa, a fin de atender al alumbrado, tuvo que erogar fuertes sumas “acumulando capitales sobre capitales sin poder resarcirse, siquiera de los intereses, yendo más bien a pura pérdida...a pesar de ello, se hizo lo imposible por el alumbrado público, hasta las 5 de la mañana como era su aspiración y como había ofrecido, pero la imposibilidad por falta de materiales fue una de las causas negativas, según las inspecciones de los diferentes ingenieros de la comuna, para que se cumpla con lo estipulado...Una empresa que no ha tenido más norte que el servicio a la población proporcionándole una mejora digna de su cultura y que en verdad, la envidian otros países más “civilizados y opulentos”. (sic)

Dicen mucho, los secretos revelados porque nos dan una visión de esa época, cómo la primera “fábrica de luz” funcionó infatigable tras bambalinas, para persuadir al público usuario y a miembros del Concejo de que se otorgue benevolencia a los intereses privados, porque poco a poco en todas las principales ciudades latinoamericanas la pequeñas empresas se iban convirtiendo en monopolios extranjeros antecesores de las empresas multinacionales.

Lucio Pérez Velasco y la pequeña usina de Challapampa

La disolución de la Sociedad Farfán y Clavijo para la posterior venta de los bienes de capital a Lucio Pérez Velasco, se produjo iniciando el siglo XX, desconociéndose el monto. Además del traspaso del inmueble ubicado en Challapampa perteneciente al municipio, que los nuevos propietarios desconocían los términos del contrato de arrendamiento, causa de problemas con el municipio.

Lucio Pérez Velasco ejercía el cargo de Vicepresidente de la Nación, considerado “más que político, un personaje de alta figuración industrial”⁴⁰ con aspiraciones a asumir el cargo de Presidente de la República.

Como dueño de la empresa, delegó las funciones de gerente a su hermano Modesto Velasco (sic). Pudiendo considerarse a estos nuevos propietarios, de transición entre la Sociedad Farfán y Clavijo y el monopolio extranjero comercial The Bolivian Rubber and

37 Ibid, 19 de mayo, pp. 3

“Luz eléctrica: La empresa de luz eléctrica, tramita una solicitud de modificación del contrato con el Consejo Municipal, para surtir de alumbrado a las vías públicas – Que esa solicitud consiste en disminuir a la mitad el tiempo por el que se convino servir el alumbrado, pero sin tocar el monto de la retribución que recibe mensualmente” (sic)

38 AHAM, Libro, 1897, pp. s/n.

39 Moisés, Ascarrunz, Hombres célebres de Bolivia, Editorial, Gonzalez y Medina, La Paz, 1920, pp.455

40 El Comercio, 25 de diciembre, 1903, pp. 3

General Enterprice Ltda. Puesto que no realizaron ninguna mejora en el servicio, y mantuvieron lo instalado tropezaron con idénticos problemas.

“Alumbrado: Se extinguió, anoche, apenas llegada la una, el alumbrado público, sin que ni munícipes ni empresarios tuvieran en cuenta, que el tráfico por las calles y plazas debía prolongarse hasta las primeras horas de la mañana. Esta falta de luz, ha ocasionado varios incidentes desagradables”⁴¹

Encontramos que el año 1903, el municipio paceño, realizó la captación de aguas de Tembladerani, mediante varios túneles y galerías, encauzándolas a un cajón colector para el servicio de agua potable de la ciudad, pero aprovechando la existencia de un desnivel de 215 metros, se pudo conseguir la caída de agua del cajón colector para producir energía hidráulica para la pequeña usina de Challapampa.⁴²

Sin embargo los primeros años del siglo XX, en la ciudad de La Paz, experimentó un retroceso de la modernidad ansiada, porque dado el crecimiento demográfico de la ciudad, se mantenían empresas importadoras y nacionales de combustible⁴³. Por pocos años más.

Continuó la venta privada de energía eléctrica, con el consiguiente costo de instalaciones de cables como serpentinillas y medidores, abriendo huecos en paredes y puertas de edificios antiguos a la par de la instalación de líneas telefónicas y telégrafos.⁴⁴

“Los propietarios de predios urbanos: Son consecutivas las justas quejas de éstos contra las instalaciones eléctricas. Aseguran que los que extienden líneas de luz eléctrica, teléfonos y telégrafos no tienen el menor inconveniente en destrozar las paredes de las casas para colocar en ellas cuanto se les pueda ocurrir; y cuando el propietario se opone a tal abuso, contestan que han obtenido el permiso de la autoridad competente. Sin ir muy lejos; contra la voluntad de los propietarios y sin permiso de la autoridad, la oficina del telégrafo a Tacna está instalando una nueva línea, perforando las paredes de las mejores y más valiosas casas de la calle Mercado. Lo extraño es que estando en la misma calle la Policía urbana, no haya puesto atajo a tal abuso”.

A la par de estas modificaciones estéticas modernizadoras sobre edificios antiguos, sino de tiempos coloniales; la ciudad crecía a los largo del “Paseo de la Alameda” con la construcción de elegantes “Chalets”, bajo la vigilancia de técnicos con conceptos renovados⁴⁵ y la consiguiente instalación del medidor de luz, acompañado de los infaltables de ahora en adelante: cables, enchufes, interruptores, focos, etc para y por la energía eléctrica. Brazos de la ciudad en competencia por iluminación moderna porque mientras el alumbrado de calles de “La Nueva Paz” hoy San Pedro era realizado por faroles a kerosene, las calles de la zona de Santa Bárbara eran iluminadas con energía eléctrica

Por lo tanto, eran una necesidad la exigencia del servicio de energía eléctrica y la exigencia de una empresa eficiente. La Empresa de Lucio Pérez Velasco, no cumplió con estos requisitos, sea porque el dueño, Lucio Pérez Velasco falleció⁴⁶ y no hubo inversiones

41 Primer Centenario de la Independencia 1825 – 1925, Presidencia de la República, Doctor, Bautista Saavedra, pp. 752

42 Ibid, 3 de marzo, 1904, pp. 2

43 El Diario, 2 de mayo, 1905, pp. 3

“Un desaparecido: Justa alarma ha causado ayer en los círculos comerciales la fuga de Adolfo Ovidi (Empresario del Combustible), llevándose 50.000,- Bs. Como recuerdo del comercio de ésta ciudad. Deja una pequeña tienda cuyas existencias no alcanzan a 7.000,- Bs.” (sic)

44 El Comercio, 7 de marzo, 1904, pp. 2

45 Julio, Díaz, Fastos militares de Bolivia, Editorial, Ejército de Bolivia, Ministerio de Defensa Nacional, Volumen 3, La Paz, 1943, pp. 386

46 AHAM, Libro, N. 742, 21 de abril, 1903, pp. s/n.

“Al Presidente del Honorable Consejo Municipal: Ministerio de fomento referente a las órdenes al Señor Th. Clive Sheppard – Director General de obras públicas.

Practique inspección técnica (Arq. Antonio Camponovo) del estado en que se encuentran los dinamos y demás maquinaria de la fábrica de luz eléctrica. Pues el Honorable Ayuntamiento que Usted preside está interesado en la adquisición de dicha Empresa, a fin de explotar por su cuenta el servicio de alumbrado público. – Andrés L. Muñoz” (sic).

de capital en la pequeña fábrica, se puso en venta. A la vez, surgieron interesados privados e incluso el municipio paceño⁴⁷ en el negocio de la energía eléctrica. Teniendo en cuenta que se debatían dos problemas, la eficiencia técnica para una población en constante crecimiento y la eficiencia económica. Sobre este último punto, las evidencias históricas y contemporáneas sugieren que las empresas públicas tienden a ofrecer electricidad más barata que las de la iniciativa privada.

En un primer momento, el municipio aceptó la propuesta de la Sociedad conformada por J. Martorell y Compañía, puesto que además de ofrecer servicios para el suministro de energía eléctrica para servicio público como privado, también ofrecía el servicio de transporte rápido, con la implantación del tranvía eléctrico, que iba incorporándose en el movimiento y crecimiento de ciudades europeas y americanas.⁴⁸ Como también personas particulares presentaron proyectos, como la del Ingeniero Basadre Forero, quién más tarde formaría parte del equipo técnico de la Bolivian Rubber. Pero fueron solamente proyectos, porque lo cierto es que la ciudad contaba solamente con una pequeña usina ubicada en Challapampa, que no abastecía.

Por esta causa el Honorable Concejo Municipal, realizó una convocatoria el mes de julio de 1904 por prensa⁴⁹, invitando a empresas privadas realizar propuestas para cumplir con el servicio de energía eléctrica. Propuestas que debían cumplir con una serie de requisitos y presentadas a la brevedad posible, porque el contrato con la pequeña fábrica de luz, fenecía el año 1905. Como ser:

El número de focos de arco debían ser tantos como sean necesarios para alumbrar suficientemente la ciudad

El Municipio se comprometía en proporcionar la cantidad de agua para el establecimiento de una fuerza motriz.

La Empresa debía comprometerse a suministrar luz todas las noches desde las 6 de la tarde hasta las 6 de la mañana.

Los proponentes deberán obligarse a la instalación y servicio de luz eléctrica dentro de los 12 meses siguientes a la fecha de la concesión.

El Municipio acordaba un plazo de 12 años para el término de la concesión, que podría ser renovada mediante un aviso anticipado de 18 meses.

Los proponentes debían dar una fianza de un depósito en cualquiera de los Bancos por la cantidad de 15.000,- Bs como garantía de ejecución de su contrato.

La Empresa proponente debía comprometerse a proporcionar a los particulares el servicio de luz que soliciten, con medidores, mediante una tarifa que debía ser fijada de común acuerdo con el municipio.

Sin embargo, meses después de haberse hecho pública la invitación y en forma reiterada el municipio no recibió una propuesta que pueda ser aceptable, mientras tanto hizo su aparición en escena The Bolivian Rubber and General Enterprise Ltda. quienes compraron la pequeña usina de Challapampa el mes de julio de 1905⁵⁰

47 El Comercio, 8 de enero, 1904, pp. 2

48 Ibid, 16 de julio, 1904, pp. 3

49 AHAM, Libro N. 2, 9 de agosto, 1905, pp. 113

50 FBM/ACT, folleto, "Honorable Consejo Municipal, Contratos referentes al alumbrado público, servicio de tranvías, teléfonos, etc." Honorable Consejo Municipal, The Bolivian Power Co. Ltd, Edición Talleres gráficos del Panóptico Nacional, La Paz, 1930, pp. 41

“Al Señor Director Gerente de The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda., por su attá, 1 de los corrientes, quedo enterado oficialmente de que en virtud de contrato celebrado en 25 de julio último, ha adquirido esa Empresa la propiedad de la fábrica de luz eléctrica y por consiguiente correrá a su cargo el servicio de alumbrado público de la ciudad, cuya escritura se cumple en el presente mes...al haber ordenado se tome debida nota por el Tesoro Municipal de la nueva gerencia del alumbrado público, para los efectos consiguientes del pago de la subvención...acordar anticipadamente las condiciones sobre las que deberá renovarse el contrato del servicio de alumbrado público y particular...y sobre los estudios del Ingeniero Mollard para el establecimiento de una oficina hidroeléctrica de la caída de las aguas de La Palca” (sic)

The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda.

Se constituye esta empresa el año 1903 en la ciudad de Londres, cuyo domicilio legal estaba en la calle St. Sirthens Lance, N. 18⁵¹, bajo notario público y el cónsul general de Bolivia Sr. Pedro Suárez, con el objetivo de realizar todo tipo de negocios⁵², bajo la dirección de una junta conformada por los señores: Carlos A. Knighe; P. Burcher; Ernest Kosping, quienes confirieron amplios poderes de operación al “Director Gerente” (sic) residente en la ciudad de La Paz, señor Horacio Ferreccio de nacionalidad peruana.⁵³

Esta empresa operó en la ciudad de La Paz en múltiples negocios a partir de 1903, negocios de exportación de goma e importación como representantes de las firmas francesa e inglesa Schneider y Creusot⁵⁴, para vender desde bienes de capital, puentes de hierro, locomotoras hasta armas para el ejército boliviano. Participó, en licitaciones para apertura de caminos de herradura⁵⁵, y recibió la concesión de 700.000 hectáreas registradas en el Ministerio de colonias, reconocidas con el nombre de San Salvador, situadas en la actual provincia de Caranavi.⁵⁶ Años después se dedicó a la destilación de alcoholes en la llamada “Hacienda Caranavi”.

Por otra parte tuvo juicios por apropiación indebida de otros interesados en esta extensa concesión; también traspasó la adjudicación de apertura a Puerto Pando a favor de una empresa aurífera⁵⁷, recibiendo una indemnización⁵⁸ por este caso.

Por tanto una empresa que fue apoyada y a su vez apoyó las políticas liberales a principios del siglo XX, favoreciendo la iniciativa privada, que hizo posible la instalación de

51 Ibid, pp. 44

52 FBM/Ivitzá Dadić, Genealogía

53 “Horacio Ferreccio, nació en Lima 1865, casado en Lima con Angélica Agüero Orellana. Muerte – sin datos” (sic)

54 El Diario, 10 de enero, 1909, pp. 1

55 “The Bolivian Rubber and General Enterprice Limited Londres-La Paz-Paris. Industriales y comisionistas. Teleg. “Bolivised”.

56 AC, Memoria de Gobierno y Fomento, Dr. Claudio Pinilla, 1904, pp. 273-74.

57 “Camino de La Paz a Puerto Pando, aceptando por el gobierno la propuesta de The Bolivian Rubber and general Enterprice. Por ser más ventajosa la del Sr. Horacio Ferreccio” (sic)

58 Pablo, Huariste Ruiz, Monografía de la Provincia de Caranavi, Editorial Pablo Huariste Ruiz, La Paz, 1998, pp. 23

59 “1903 – 1932 Caranavi estaba ocupada por una empresa llamada Empresa The Bolivia General Enterprice Limited (sic) situada al noreste de Caranavi, según declaración documentada por el Sr. Anacleto Aparicio, dicha empresa ha ocupado una extensión de 700.000 hectáreas. Esta concesión se extiende sobre territorios situados en la parte de las provincias: Larecaja, Nor y Sud Yungas e Inquisivi (conforme la monografía de las provincias de Nor y Sud Yungas escrita por el Sr. José Agustín Morales publicado el año 1929), para mayor información oficial adjunto anexo 1 que dice “Ley de Tierras baldías referente a la empresa que es muy diferente” (sic).

Anexo 1- “...The Bolivian General Enterprise; que es su nueva denominación, tiene cerca de 700.000 hectáreas de terreno, con títulos perfeccionados y registrados en el Ministerio de Colonias, por concesiones directas y compras de personas particulares. Distante 130 Km al N:E de la ciudad de La Paz, se extiende la hermosa propiedad desde una parte de la Provincia de Larecaja, atraviesa la de Nor Yungas, penetra la de Sud Yungas y termina en una sección de la de Inquisivi; confinado en el ángulo Norte en las riberas del río Beni.

60 AC, Memoria de Gobierno y Fomento, Dr. Claudio Pinilla, 1904, pp. 273-74

61 “Camino de La Paz a Puerto Pando. Se autoriza a The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda, para que transfiera la concesión del camino a Puerto Pando a la sociedad inglesa The Incahuara Gold Mining Co. “

62 El Tiempo, 13 de mayo, 1915, pp. 4

63 “El Supremo Gobierno abonará 4000 libras esterlinas por indemnización del trabajo hecho anteriormente entre los kms. 24-40 (curso del río Coroico)” (sic)

64 AHAM, Libro N. 1, 4 de enero, 1908, pp. 382

65 “Señor Director Gerente The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda. Contestando a su carta, su empresa ha adquirido la “Empresa de teléfonos”, que correrá a su cargo, bajo una nueva tarifa de cuotas de abono. Anuncio por orden del Presidente del Honorable Consejo Municipal que el servicio telefónico de todas las dependencias del ayuntamiento correrá por cuenta del Gobierno. El de la Policía quedará como nueva tarifa por cuenta del municipio. Firmado Oficial Mayor”.

símbolos del modernismo importado, a la vez hizo posible el surgimiento de nuevas fuentes de trabajo en el campo de la construcción. Porque se importaron para la ciudad materiales de construcción nuevos, como el acero, la soldadura, tuberías Manessman, Eacher, etc. Como consecuencia, se confundieron los conceptos de comerciante importador con el de industrial fabricante, porque se importó mucho, y se fabricó poco o nada en la ciudad.

Dentro de estos negocios, adquirió el monopolio del servicio de teléfonos el año 1908 con nuevas cuotas, acuerdos con Honorable Consejo Municipal ofreciendo sus servicios a privados e instituciones públicas⁵⁹. Regularizando su autorización con el Ministerio de Gobierno y Fomento el año 1913.

Como propietario de la industria de energía eléctrica, pudo implantar y ser propietario del tranvía eléctrico a partir del año 1909, como servicio de transporte para todos los habitantes de la ciudad.⁶⁰

Consecuentemente para lograr sus objetivos de vender energía eléctrica en forma eficiente e implantar el servicio del tranvía eléctrico, construyó la represa de Milluni, - tras largos debates sobre la captación más conveniente de aguas con destino a generar hidroelectricidad⁶¹ - Este hecho significó para responsabilidad del municipio, aumentar el caudal de agua “potable” como servicio para los habitantes de la ciudad, como también, la construcción de un moderno sistema de alcantarillado, con la respectiva importación de los materiales necesarios.

Horacio Ferreccio

La figura de Horacio Ferreccio aparece en el libro del historiador Jorge Basadre⁶², desempeñó las funciones de Ministro de Hacienda durante el gobierno del coronel Borgoña, gobierno de facto del Estado peruano entre los meses de abril – agosto de 1894. Finalizado el gobierno de Borgoña, fue acusado por la Cámara de Diputados por malversación de fondos bajo los siguientes cargos:

“Perjuicio para la Aduana del Callao, por transferencia de mercaderías y compensación de expedientes.

Libramientos girados por el Ministro, que lo convertía en deudor del fisco.

Aplicación ilegal del producto del impuesto al opio.

Compensación de créditos hechos, a pesar de observaciones legales.

Pagos de créditos de años anteriores con fondos del presente.

Violación de la ley del presupuesto, pagando a unos empleados y dejando insolutos a otros”. (sic)

Al sufrir la destitución del cargo, pudo exilarse finalizando el siglo XIX entre la Argentina y Bolivia. En pleno auge de la extracción del caucho, hecho que le permitió tomar contacto con la familia Suárez, motivado por gobiernos liberales y empujado por el frenesí importador para la modernización de las ciudades como consecuencia de la segunda revolución industrial.

59 Gabriela, Lázaro, “El tranvía eléctrico en la ciudad de La Paz durante los años veinte” MUSEF, 2007

60 AHAM, Libro N. 2, 23 de octubre, 1905, pp. 245

“Honorable Gutierrez, Presidente del honorable Consejo Municipal. Al Sr. Mauricio Mollard, invitarlo a una excursión, ingenios de Milluni con objeto de conocer el caudal de aguas de que puede disponer para la oficina hidroeléctrica. Partiendo de la estación de Challapampa”. (sic)

61 Jorge, Basadre, Historia de la República del Perú, 4°. Editorial, Cultura Antártica S.A, Tomo II, 1866-1908, Lima, 1949, pp. 305

62 El Diario, 8 de enero, 1909, pp. 3

El origen del capital de Ferreccio para acceder a la gerencia general de la empresa inglesa, podrían haber provenido de las acusaciones que tenía en su país. Reconocido años más tarde en la ciudad de La Paz como un importante industrial.⁶³

“Ojala el Señor Ferreccio, al que el país debe ya más de un progreso, active los trabajos mencionados que han de reanudar muchísimo en el adelanto y embellecimiento de La Paz” (sic)

Fue propietario y mayor accionista de la Sociedad Hipotecaria y de Construcciones civiles “La Constructora”⁶⁴. A esta empresa se debe la mayoría de las construcciones estilo europeo en la avenida Montes y calles aledañas a la zona de Challapampa. Empresa que incursionó con las innovaciones conseguidas por Eiffel, construir estructuras de hierro forjado sobre bases de hormigón armado, como ejemplo, la antigua primera estación del tranvía eléctrico, en la actualidad la Terminal de Buses ubicado en el malecón de Challapampa. Sirviéndose de la empresa comercial The Bolivian Rubber, importó pesadas y costosas armaduras metálicas para la construcción de edificios pertenecientes al Estado.⁶⁵

Tuvo acciones bancarias, negocios con otras ciudades por la venta de equipos, propietario de la zona de Munaipata, elaboró la urbanización y cedió “gratuitamente” al municipio todo el terreno necesario para la apertura de calles en la zona.⁶⁶

Llama la atención su participación en la competencia de suministro de energía con la empresa The Bolivian Rubber dueña de la fábrica de luz y de la que era Director Gerente como miembro de la sociedad anónima “Empresa Hidroeléctrica de La Paz”. Por este hecho se podría especular que trabajó para que el nuevo proyecto no tenga éxito, o primaron sus intereses sobre su responsabilidad como Director Gerente de la empresa extranjera.

Quienes se adjudicaron y firmaron contrato con el Honorable Concejo Municipal el año 1906⁶⁷ ofreciendo cuadruplicar el servicio eléctrico con una tarifa domiciliaria más económica (por cada lámpara Bs. 2,50). Además la instalación de un tranvía eléctrico, garantizando la captación de una nueva fuerza hidráulica

De la pequeña fábrica de luz de Challapampa a la “casita de piedra de Achachicala”

Los primeros años del siglo XX, la situación sobre el suministro de energía eléctrica en la ciudad pazeña era preocupante sino desesperante. Porque la primera empresa de electricidad, había desechado y destruido conexiones a gas que contaba la ciudad durante el siglo XIX, sin prever contratiempos provocados por la complicada tecnología de la energía eléctrica.

El Honorable Concejo Municipal fijó como tarea prioritaria solucionar el problema del suministro de energía eléctrica, comprometiendo un empréstito de Bs. 500.000,- desti-

63 La Constructora, “Octava memoria semestral presentada a los accionistas por el directorio y balance al 31 de XII, 1911” La Paz, 1912

“La Constructora” Sociedad hipotecaria y de construcciones civiles. Capital Social: 710.000 Bs. Capital autorizado 10.000.000 Bs.” (sic)

64 Dirección General de Obras Públicas, “Anexo N. 16 Aduana La Paz” Informes relativos a las propuestas para la construcción edificio” pp. CXLV.

“La construcción se sujetará, a dos procedimientos: Una fábrica del exterior construirá las armaduras metálicas con todos los accesorios y las enviará a La Paz, listas para armarse; y luego sobre el terreno se procederá a la ejecución de los trabajos complementarios... Considero conveniente adoptar el proyecto “La Constructora”. El precio en libras esterlinas de 631.000 por la armadura metálica.

65 El Tiempo, 13 de mayo, 1915, pp. 4

“Municipalidad: Se ha pasado al abogado municipal, la solicitud del Sr. Horacio Ferreccio, que pedía la aprobación del plano de urbanización de Munaipata, cediendo gratuitamente todo el terreno que sea necesario para la apertura de calles de a 10 metros. En esa región, para que prevea la comprobación del total de metros que se necesiten se haga la escritura de cesión” (sic)

66 El Diario, 8 de octubre, 1905, pp. 1

67 AHAM, Libro s/n, 1907, 13 de julio, 1907, pp. 490

nado para las obras necesarias.⁶⁸ Podría ser uno de los motivos para que la empresa The Bolivian Rubber and General Enterprice Ltda. Compre la pequeña fábrica de luz a Lucio Perez Velasco.

Los nuevos propietarios, compitieron con un nuevo proyecto perteneciente a “Empresa hidroeléctrica de La Paz”, sociedad anónima, conformada por miembros del Concejo Municipal, el Municipio paceño pero también el propio Director Gerente de The Bolivian Rubber, Horacio Ferreccio quienes se adjudicaron y firmaron contrato con el Honorable Concejo Municipal el año 1906⁶⁹ ofreciendo cuadruplicar el servicio eléctrico con una tarifa domiciliaria más económica (por cada lámpara Bs. 2,50). Además la instalación de un tranvía eléctrico, garantizando la captación de una nueva fuerza hidráulica en la región de Palca. Sin embargo, el contrato fue de prórroga en prórroga, a medida que transcurría el tiempo con el consiguiente abandono de socios y retiro de capitales, para que finalmente el año 1907, la sociedad expire, sin haber prestado servicio alguno.

Héctor Ormachea, como Presidente de la difunta empresa, hizo conocer al Honorable Concejo Municipal, la transferencia del contrato al Director Gerente de The Bolivian Rubber, Horacio Ferreccio⁷⁰, significando un triunfo para la empresa extranjera, porque consiguió que el Honorable Concejo Municipal, no tenga otra alternativa que aceptar las propuestas de la única oferta existente.⁷¹

“Invitación: Concurrir a la sesión para considerar importante asunto por propuesta de The Bolivian Rubber, sobre modificaciones al contrato con la empresa hidroeléctrica, a fin de hacer ciertas aclaraciones que aceleren la ejecución de las obras propuestas, presentadas por Horacio Ferreccio”.

El hecho de haber transcurrido 20 años como monopolio en el servicio del suministro de energía eléctrica, era una ventaja para los nuevos propietarios de la pequeña fábrica de luz, porque tenían la llave para cumplir sus objetivos. Por este motivo, presionó al Municipio paceño, para acelerar el desembolso del empréstito y cambiar cláusulas del contrato con la Empresa Hidroeléctrica, amenazando retirar el servicio⁷² o dejar sin efecto los estudios para la captación de aguas de Milluni.⁷³

“Horacio Ferreccio: Según comunicación del 17 de junio, se sirve anunciar que se aparta de toda intervención en lo relativo al proyecto para la implantación de luz eléctrica en esta ciudad, a causa de que, en órganos de la prensa local y círculos privados se ha supuesto que se harían a favor de la casa que representa concesiones rehusadas a distinguidos caballeros de la localidad. – Sintiendo vivamente que oposiciones de orden tan subalterna traten de perturbar proyectos de grande importancia para este pueblo, alejando quizás por tiempo indefinido la implantación de la luz eléctrica en esta ciudad”. (sic)

El Honorable Concejo Municipal finalmente, terminó aceptando las modificaciones del contrato propuestas por The Bolivian Rubber, y mediante la resolución del 29 de febrero de 1908, se entregó la suma de 10.000 Bs. En letras hipotecarias perteneciente a la extinguida Empresa hidroeléctrica, posteriormente realizó como había ofrecido un empréstito con el Banco Transatlántico Alemán por la suma de 500.000 Bs.⁷⁴

68 El Diario, 8 de octubre, 1905, pp. 1

69 AHAM, Libro N. 1, 1908, 9 de septiembre, 1907, pp. 156

70 Ibid,

71 Ibid, Libro N. 1, 20 de junio, 1905, pp. 476

72 Ibid, Libro N. 2, 22 de enero, 1908, pp. 75

73 Ibid, Libro N. 2, 17 de mayo, 1908, pp. 138

74 AHAM, Libro s/n. 9 de marzo, 1909, pp. 151

“Señor Ingeniero Municipal: Sírvasse pasar el justiprecio del Edificio de Luz eléctrica en Challapampa, a efecto de gestionar la inscripción de la propiedad Municipal en los registros reales. Firmado: Andrés L. Muñoz”.

Este dinero, perteneciente al Municipio paceño, sirvió para que la empresa The Bolivian Rubber renueve y amplíe la fábrica de luz mediante la construcción de una nueva usina en la zona de Achachicala, importando el equipo necesario para la captación de energía hidroeléctrica para el posterior suministro. Consiguientemente se construyó la represa de Milluni y finalmente se instaló el tranvía eléctrico como servicio de transporte.

Toda la tecnología y suministro de equipos fue realizada bajo la supervisión de una empresa francesa compitiendo con Inglaterra o Estados Unidos en la venta de tecnología. Por este motivo, The Bolivian Rubber and General Enterprice, contó tras el alejamiento del Horacio Ferreccio, directores de procedencia francesa. Por otra parte, consolidada la empresa como monopolio prestadora de servicios, cambió su razón social por The Bolivian and General Enterprice Ltda., porque la palabra rubber significaban otros intereses lejanos a la energía eléctrica.

Renovación de contratos con el Honorable Concejo Municipal

El inmueble que cobijó la primera fábrica de luz ubicada en la zona de Challapampa, dada en arriendo según remate público a la Sociedad Farfán y Clavijo, pasó a manos de Lucio Pérez Velasco, sin ser aclarado el convenio de arriendo con el municipio, pasando como propiedad y parte de los bienes de la fábrica de luz. Al hacerse cargo The Bolivian Rubber and General Enterprice de la fábrica y aclarados los intereses de las partes, la empresa cedió el edificio de Challapampa a favor del municipio por la cantidad de 10.000 Bs.⁷⁵ A la vez, el Honorable Concejo Municipal concedió a la empresa, el derecho de uso del citado inmueble sin gravamen alguno, por toda la duración del contrato.⁷⁶ También el municipio cedió las construcciones de Caja de agua y Tembladerani, a cambio de un terreno ubicado “final de la calle Mercado – sobre la muralla del río y con frente a la calle Colón” propiedad de la empresa.

En cuanto al servicio de energía eléctrica, la empresa mantuvo las mismas condiciones con el Honorable Concejo Municipal con algunas modificaciones. Tras el retiro de la empresa Hidro-eléctrica La Paz, El año 1908, se renovó el Contrato añadiendo cláusulas para las construcciones del dique de Milluni y el nuevo recinto para la central en Achachicala⁷⁷ y la implantación de rieles, arreglo de vías para el tranvía eléctrico.

Es decir, así como el objetivo era ampliar el servicio de energía eléctrica, el nuevo contrato se amplió en términos, cláusulas y sobre todo montos, llegando a percibir la subvención de 81.816,- Bs.

Entre los puntos de ampliación del contrato están por ejemplo:

Entrega de materiales para la instalación del servicio de agua potable.

La instalación del tranvía eléctrico

Cambio de alumbrado de la ciudad, sustituyendo lamparillas de incandescencia por lámparas de arco voltaico, con carbones mineralizados, encerrados en globos opalinos.

Ampliar la iluminación de la ciudad con lámparas de arco voltaico, y que permanezcan encendidas toda la noche. De crepúsculo a crepúsculo.

Cobro a particulares la suma de 3,50 Bs. Por foco

En caso que el Municipio quiera ampliar el servicio, debería abonar a la empresa 40,- Bs. Por foco.

75 FBM/ACT, Folleto: “Honorable Concejo Municipal, Contratos referentes al alumbrado público, servicio de tranvías, teléfonos, etc, celebrados entre el Concejo Municipal y The Bolivian Power” Edición Talleres gráficos del Panóptico Nacional, La Paz, 1930, pp. 48

76 Ibid.

77 Emilio Villanueva, Urbanística práctica – técnica, Editorial Universo, La Paz, 1967, pp. 5-6

Para la provisión de energía aplicable a fuerza motriz, calefacción u otros usos, la compañía, quedó facultada para fijar las tarifas correspondientes, de acuerdo con los consumidores. (sic)

El año 1909, las partes interesadas, realizaron modificaciones relativas a la provisión de luz y la instalación de la red de tranvías:

Prórroga hasta el 30 de abril de 1910, relativo a la provisión de materiales.

Garantías del servicio de intereses y amortizaciones de los vales de crédito municipales, con el rendimiento de las aguas potables de la ciudad.

Propuesta aumento de lámparas, por tanto, aumento de la cuota mensual.

Conciliación de cuentas por aumento de lámparas. Aumento a partir de 1910, el precio mensual a 4.850 Bs.

En el transcurso de la segunda década del siglo XX, la necesidad y el servicio de energía eléctrica fue creciendo. Según nuevo contrato del año 1912, establecía:

Conducción de luz y energía a la Villa de Obrajes, haciendo constar que la Prefectura debía hacerse cargo del pago por esta ampliación.

Proyecto de ampliación de la línea del tranvía.

Mejoramiento del alumbrado público reemplazando la luz de arco con las de luz incandescente. Mejora que debía realizar en plazo de dos años.

El problema del servicio para iluminar el Teatro Municipal. Pago adicional de cien bolivianos por noche de función sea cual fuere la cantidad de energía eléctrica que se consuma. La mitad si el municipio estaba a cargo de la presentación de alguna función.

Se debe tener en cuenta también las fluctuaciones de cambio que sufría el peso boliviano a causa principalmente de los cambios políticos y económicos externos, motivos que llevaron a la empresa y el Honorable Concejo Municipal, conciliar cuentas por la complejidad no solamente tecnológica del servicio de energía, sino por los precios internacionales de equipos, materiales, etc. importados.

Por ejemplo:

La liquidación de cuentas atrasadas debía hacerse con el interés del tres por ciento anual, con prescindencia de las fluctuaciones de cambio.

La empresa no debía alterar las tarifas a causa de las diferencias de cambio.

Las cuentas de la Empresa debían estar siempre sujetas a nueva revisión y liquidación.

A fin de facilitar luz a las tiendas y establecimientos de modesta categoría, la Empresa, fijaba una tarifa económica para instalaciones que por su pequeñez no admitía medidor.

Es evidente que el Municipio pasó a ser deudor de la Empresa de luz y fuerza, consecuentemente, la exigencia de ésta en el cumplimiento de los pagos fue una constante.

Por otra parte, la empresa logró establecer un precio fijo por tener acceso a la energía eléctrica, sin consumo.

Por tanto, las reglas del juego, cambiaron con la empresa extranjera, las exigencias por el cumplimiento del contrato dejaron de ser hacia la empresa como el caso de la sociedad de Farfán y Clavijo o de Lucio Pérez Velasco.

Las exigencias fueron mutuas: Buen servicio versus pago por prestación de servicios, porque la sociedad paceña en su conjunto iba modernizándose, y la energía eléctrica se fue convirtiendo en un servicio esencial que resultaba difícil usar menos, especialmente porque el consumo dependía de factores como la eficiencia de energía de los electrodomésticos y aparatos eléctricos, que The Bolivian and General Enterprice Ltda y otras casas comerciales se encargaron importar para su posterior venta. Por tanto el problema se transformó en que si la electricidad fallaba, las luces, la cocina eléctrica, las lámparas, los focos, las estufas eléctricas, y el tranvía eléctrico dejaban de funcionar. Culpables, la empresa y el municipio.

The Bolivian and General Enterprice, operó veinte años en el suministro de energía eléctrica, de teléfonos y servicio de tranvías. Años en que persistieron reclamos por falta de instalación del servicio, o por poca iluminación en las calles y otros. Por tanto la construcción de la represa de Milluni, no fue una solución a muy largo plazo. Sin embargo, en el transcurso de la década de los años diez, por el empeño de las personas directamente interesadas teniendo en cuenta al empuje de los países productores de tecnología basada en electricidad, se convirtió en una empresa imprescindible para el desarrollo de la ciudad.

Sin duda, la empresa trabajó arduamente para cumplir con el proyecto presentado el año 1907. Logró cumplir con el contrato, renovándolo mediante peticiones de prorrogas de plazos, que tuvieron que ser concedidos porque tenía el monopolio; también salvando dificultades técnicas y erogando mucho más dinero del que se tenía previsto por ambas partes, pero que a corto o largo plazo, la empresa se las arregló para que el Municipio se haga cargo de la columna del Debe, respaldado por el aumento de impuestos a los habitantes de la ciudad, e incluso el Estado comprometido en créditos para salvar la modernización de la ciudad paceña.

Sin embargo, también tuvo que afrontar imprevistos, como accidentes serios de trabajo que provocaron críticas de la población por negligencia en temas de seguridad personal, provocando otro tipo de erogaciones que la empresa tuvo que cancelar.

Conclusiones

La vida cotidiana, nos hace ver como “naturales” las cosas que nos rodean, como si todo siempre hubiese estado, como si todos los objetos que vemos a diario, desde un automóvil a un sencillo foco nunca nadie ni nada los hubiese inventado e instalado. A principios del siglo XX, la ciudad de La Paz, sufrió cambios gigantescos que deben ser tomados en cuenta en su historia.

Estos cambios estuvieron relacionados entre el entorno intelectual y técnico. Porque la Electricidad, modificó la luz y en esta modificación también la visión incluso del artista. Como símbolo de la modernidad, acabó imponiendo su presencia en la ciudad, afectando no solamente las formas de vivir, sino también las formas de ser y pensar.

Por otra parte, la ciudad de La Paz, representaba a la “gran ciudad” de principios de siglo, no sólo por conceptos estadísticos, sino económicos. Era la “gran ciudad” boliviana que ofrecía posibilidades de generar nuevas alternativas porque logró instalar una industria capaz de generar nuevas industrias, además de ofrecer a sus habitantes, el legítimo derecho de tener acceso a servicios modernos.

Encontramos también que diez años antes de la llamada Guerra Federal de 1899, la presencia de energía eléctrica en la ciudad de La Paz, se convirtió en un argumento más, para el traslado de la capital a la ciudad, porque encontramos listas del domicilio tanto de

senadores y diputados durante los gobiernos conservadores de Aniceto Arce o Gregorio Pacheco, quienes tanto como Arce o Pacheco, vivían instalados en la ciudad.

Ciudad comercial por excelencia, fue convirtiéndose en una ciudad de consumo frente a las demás ciudades bolivianas. Resumiendo, ofrecía ventajas económicas, atractivos en el mercado de trabajo muy diferentes al trabajo de las minas o a la vida aburrida post colonial.

El año 1886, la ciudad contaba con 56.849 habitantes; el año 1903, contaba con 204.434 habitantes. El arquitecto Emilio Villanueva, sobre el crecimiento demográfico de la ciudad, argumentaba que la historia hace ver que la población de las ciudades crece desde que se establecieron las fábricas en ellas.⁷⁸

Entre estos cambios, encontramos nuevas imposiciones sociales en desmedro de otras, como las nuevas imposiciones fiscales normadas por el Honorable Concejo Municipal para tener acceso a la luz eléctrica. Por tanto, los nuevos impuestos fueron creciendo en forma progresiva para todos a favor del crecimiento y mejora de la empresa de energía que actuó como servidor de la comunidad.

Sin embargo, sobrevivieron las desigualdades. Porque la igualdad del modernismo fue un espejismo y el acceso al servicio de energía eléctrica tuvo un alto costo imprescindible.

Entre los desmedros están por ejemplo, la rebaja de los impuestos que se pagaban hasta fines del siglo XIX, por el uso de yareta, carbón vegetal a media tarifa de quinta clase.⁷⁹ El carbón utilizado para el alumbrado a gas producido en las montañas de Zongo quedó desplazado, para ruina de los suministradores de esta materia prima.⁸⁰

Por otra parte, a principios del siglo XX, se acrecentó la “vida nerviosa” en la ciudad paceña, porque todo empezó lentamente a girar en torno al dinero en un ámbito convertido en espectáculo. Quienes vivían en otras ciudades como Sucre, Santa Cruz, en pueblos o en el campo, no conocieron esta mezcla de atractivo de la ciudad paceña y el desasosiego que empezó a vivirse dentro de ella.

Sobre las tres pioneras empresas de energía eléctrica en la ciudad de La Paz, podríamos decir que para cumplir sus objetivos emprendieron un trabajo técnico difícil que no debe dejarse tener muy en cuenta.

Por otra parte, la primera empresa de Farfán y Clavijo, trabajó para ganar la confianza del usuario y los respectivos gobiernos de entonces, sobre las bondades y los beneficios de este nuevo servicio. Acompañados del problema de tarifas a cambio de un mejor servicio. La tercera empresa The Bolivian Rubber and General Enterprise Ltda. se comprometió con la restructuración de la industria como la única manera de financiar el crecimiento del sector de la electricidad fomentando la confianza del público en ella, ganándose a los gobiernos para que dejen a un lado sus facultades críticas. Consecuentemente, esta empresa contó con recursos financieros a su disposición, decidiendo qué cantidad de electricidad había disponible, cuándo estaría disponible, cuánto iba a costar y quiénes tendrían acceso.

Con esta última empresa, la electricidad se convirtió esencial para la sociedad paceña, con un poder de vida o muerte, por ser elemento clave para el desarrollo económico de la ciudad, por lo tanto, acumuló un enorme poder social y político que sin muchas trabas pudo ser transferida a la Bolivian Power Co. el año 1925.

78 AHAM, Anexos s/n, Memoria 1906, pp. 120

79 Ibid, Libro 1896, pp. s/n.

80

Abreviaturas

AHAM	Archivo Honorable Alcaldía Municipal
FBM/ACT	Fondo Bibliográfico Municipal. Arturo Costas de la Torre
AC	Archivo del Congreso

Fuentes documentales

AHAM, Libro 1903, 22 de septiembre, pp. s/n.

AHAM, Libro 1903, 2 de julio, 1903, pp. s/n.

AHAM, Libro 1892, pp. s/n.

AHAM, Libro 1888, 27 de febrero, pp. s/n.

AHAM, Libro s/n, 9 de enero, 1904, pp. s/n.

AHAM, Libro N. 19, 22 marzo, 1888, pp. 2

FBM/ACT, "Catálogo de la Bibliografía boliviana: Libros y folletos 1900 – 1963". La Paz, pp. 172

AHAM, Libro, 689, 17 de abril, 1901, pp. s/n

AHAM, Libro, s/n, 18 de abril, 1901, pp. s/n

AHAM, Libro, 1897, pp. s/n.

AHAM, Libro, N. 742, 21 de abril, 1903, pp. s/n.

AHAM, Libro N. 2, 9 de agosto, 1905, pp. 113

FBM/ACT, folleto, "Honorable Consejo Municipal, Contratos referentes al alumbrado público, servicio de tranvías, teléfonos, etc." Honorable Consejo Municipal, The Bolivian Power Co. Ltd, Edición Talleres gráficos del Panóptico Nacional, La Paz, 1930, pp. 41

FBM/Ivitzá Dadić, Genealogía

AC, Memoria de Gobierno y Fomento, Dr. Claudio Pinilla, 1904, pp. 273-74.

AHAM, Libro N. 1, 4 de enero, 1908, pp. 382

AHAM, Libro N. 2, 23 de octubre, 1905, pp. 245

AHAM, Libro s/n, 1907, 13 de julio, 1907, pp. 490

AHAM, Libro N. 1, 1908, 9 de septiembre, 1907, pp. 156

AHAM, Libro N. 1, 20 de junio, 1905, pp. 476

AHAM, Libro N. 2, 22 de enero, 1908, pp. 75

AHAM, Libro N. 2, 17 de mayo, 1908, pp. 138

AHAM, Libro s/n. 9 de marzo, 1909, pp. 151

FBM/ACT, Folleto: "Honorable Consejo Municipal, Contratos referentes al alumbrado público, servicio de tranvías, teléfonos, etc., celebrados entre el Consejo Municipal y The Bolivian Power" Edición Talleres gráficos del Panóptico Nacional, La Paz, 1930, pp. 48

AHAM, Anexos s/n, Memoria 1906, pp. 120

AHAM, Libro 1896, pp. s/n.

Publicaciones oficiales

Primer Centenario de la Independencia 1825 – 1925, Presidencia de la República, Doctor, Bautista Saavedra, pp. 752

Dirección General de Obras Públicas, “Anexo N. 16 Aduana La Paz” Informes relativos a las propuestas para la construcción edificio” pp. CXLV.

Libros, Artículos y otros

ASCARRUNZ, Moisés. 1920. **Hombres célebres de Bolivia**, Editorial, Gonzalez y Medina, La Paz, pp. 455

BASADRE, Jorge. 1949. **Historia de la República del Perú**, 4°. Editorial, Cultura Antártica S.A, Tomo II, 1866-1908, Lima, pp. 305

BRAUDEL, Fernand. 1974. **La historia y las Ciencias Sociales**, Editorial Alianza, Madrid, pp. 33.

DIAZ, Julio. 1943. **Fastos militares de Bolivia**, Editorial, Ejército de Bolivia, Ministerio de Defensa Nacional, Volumen 3, La Paz, pp. 386

HUARISTE RUIZ, Pablo. 1998. **Monografía de la Provincia de Caranavi**, Editorial Pablo Huariste Ruiíz, La Paz, pp. 23

MORALES, Agustín. “**Por los senderos del bien**” Editorial Lopez, La Paz, pp. 42

SOMBART, Werner. 1946. **El apogeo del capitalismo**, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, pp. 99

VILLANUEVA, Emilio. 1967. **Urbanística práctica – técnica**, Editorial Universo, La Paz, pp. 5-6

DIRECCIÓN GENERAL DE OBRAS PÚBLICAS, “*Anexo N. 16 Aduana La Paz*” *Informes relativos a las propuestas para la construcción edificio*” pp. CXLV.

Revistas

LAZARO, Gabriela. 2007, MUSEF, “*El tranvía eléctrico en la ciudad de La Paz durante los años veinte*”

LA CONSTRUCTORA. 1912. “*Octava memoria semestral presentada a los accionistas por el directorio y balance al 31 de XII, 1911*” La Paz.

Periódicos

- EL COMERCIO, años 1888 a 1905, La Paz.

- EL DIARIO, años, 1905 a 1925, La Paz.

- EL TIEMPO, años, 1915 a 1916, La Paz.

Un análisis en torno a algunos estudios sobre elite en Bolivia

Carmen Castellón

“Dejemos que quienes tienen intereses personales en los cambios políticos se preocupen por ellos. Ni ahora, ni en ningún momento futuro será deber sagrado hacer que la gente se preocupe por el Estado... únicamente el egoísmo puede incitar a la gente en los asuntos públicos” (Michels: 1983).

Resumen

La revisión de las propuestas teóricas en torno al estudio de las élites nos plantea un gran paradigma en torno a la aplicación de esta teoría a la historia de Bolivia.

La palabra élite deriva del sustantivo en francés del verbo elire (elegir), en el siglo XVII se la utilizó para designar bienes de calidad y a partir del siglo XVIII se la comienza a utilizar en referencia a grupos sociales.

La Teoría de las Elites se consolidó a partir del debate suscitado entre Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca. Según muchos autores esta teoría está conformada por tres corrientes: la primera agrupa a los teóricos llamados Maquiavelistas, la cual se basa en la teoría de Maquiavelo con respecto al Príncipe y su relación con el pueblo; la segunda es la de los Elitistas encabezada por Wrigth Mills, esta analiza la composición de una sola Elite del Poder en un sistema social moderno conformado por un complejo entramado de corporaciones e instituciones; y la tercera, la de los Pluralistas liderada por Robert Dahl debate la idea de la existencia de una sola elite y defiende la participación activa de numerosas elites locales que no permiten que se forme una Elite del Poder.

Esta teoría surge en un contexto donde se debaten temas como la modernidad, la revolución industrial y la aplicación de la Democracia en complejas sociedades anónimas enfrentadas a procesos continuos de avances tecnológicos. Es por ello que resulta interesante analizar como se ha utilizado el término y su teoría en estudios sobre la historia de la composición social de Bolivia en periodos como la Colonia o la República.

Existen otros términos muchas veces utilizados como sinónimos de élite, como son Aristocracia, Oligarquía o Clase Dominante, cada cual tiene su definición y una connotación ideológica y esto los diferencia unos de otros, el uso indiscriminado de estos términos suele ser recurrente en trabajos académicos sobre Bolivia.

Los trabajos pioneros de Marta Irurozqui, Gustavo Rodríguez Ostria y Clara López Beltrán son buenos referentes para analizar el tratamiento de la teoría de élites en Bolivia, así como los trabajos más recientes publicados por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia sobre élites en el Beni.

El presente trabajo es el resultado de una profunda revisión sobre la Teoría de las Élites y cómo se la ha aplicado a la Historia de Bolivia. Para ello hemos trabajado con tres estudios clásicos de historia y estudios más recientes publicados por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Nuestro objetivo es marcar precedente en como se está estudiando a los grupos de poder en Bolivia, las tendencias y las modas, así como también analizar la aplicación de modelos teóricos inspirados en otras realidades.

Aunque el estudio de la Élite en Bolivia está aún en sus primeros pasos, en comparación de otros países de Latinoamérica, es importante tratar de enmarcarnos en algunas precisio-

nes teóricas para poder definir mejor nuestros fenómenos sociales. Da la impresión que la investigación en esta área en Bolivia ha tratado de hacer encajar sus planteamientos con la teoría, tal vez por una cuestión de tendencia haciendo notar que el término “Elite” carece de connotaciones ideológicas y por eso es más ajustable, sin embargo como veremos este no es precisamente el caso de la Teoría de las Elites.

Algunos apuntes sobre la teoría de élite

La palabra Élite es el sustantivo de la palabra en francés *elire* (escoger) según el Diccionario Crítico de Ciencias Sociales este término se lo utilizó para designar bienes de calidad especial, y fue a partir del siglo XVIII que se lo comenzó a utilizar para referirse a grupos sociales.

Lo cierto es que la teoría misma comenzó a estructurarse a finales del siglo XIX. Según Peter Bachrach existen tres momentos en la Filosofía Política, el primero es el de la Filosofía Política Clásica que se basa en la crítica a la Democracia Ateniense, el segundo es el de la Filosofía Política Moderna expuesta por Rosseau y Montesquieu en una crítica directa a la Aristocracia Hereditaria y el tercer momento es el surgimiento de una nueva filosofía inspirada en la Revolución Industrial y Tecnológica y la emergencia de una nueva elite, la filosofía de la “Teoría de las Elites”, según Felipe Portocarrero, dentro de esta existen tres corrientes. La primera está conformada por los llamados “*Maquiavelistas*”, los cuales formularon sus planteamientos en la teoría expuesta en la obra de Maquiavelo “El Príncipe”. En la cual expone “*El príncipe, además, está obligado a vivir siempre con el mismo pueblo, pero no con la misma nobleza, pues puede hacer y deshacer nobles cada día y darles o quitarles prestigio según su propia conveniencia*”¹

Para Maquiavelo, el Príncipe es el que establece privilegios dentro de la sociedad y este se sirve del pueblo para mantenerse en el poder a cambio de no oprimirlo. Cabe resaltar que en ese tiempo se consideraba pueblo a un pequeño grupo de personas, los que podían ser ciudadanos, es decir los que podían pagar impuestos. En base a este tipo de ideas se conformó la corriente de “*los maquiavelistas*”, de la cual uno de sus primeros expositores fue Vilfredo Pareto.

Para Vilfredo Pareto existía una idea básica “*en toda sociedad hay unos que mandan y otros que obedecen*”, “*las aristocracias no duran, cuales quieran que sean las causas es incontestable que, al cabo de un cierto tiempo, desaparecen. La historia es un cementerio de aristocracias*”², estos dos planteamientos de alguna manera resumen su propuesta teórica.

Antes existen varias categorías que debemos entender, la primera es la de **Sistema Social**, para Pareto es el conjunto de elementos culturales clasificados en tres grupos 1) Circunstancias climática, flora, fauna, 2) Las acciones de otras sociedades y 3) Raza, residuos, sentimientos, aptitudes. Dentro de este sistema existe una especie de oferta y demanda de ciertos elementos esto depende del carácter del pueblo por ejemplo *un país guerrero demandara aptitudes guerreras en los individuos*. Este intercambio de elementos crea una interdependencia entre los grupos sociales, a este fenómeno Pareto lo llamo **Equilibrio Social** y este es el que hace posible la **Circulación de la Clase Selecta** “*...hay que considerar como se mezclan los diversos grupos de la población...*”³

Para Pareto la Clase Selecta está compuesta por la Clase Selecta de gobierno y la Clase Selecta de no gobierno, la cual está constituida por personas con las más altas calificaciones y la excelencia en aptitudes requeridas por la sociedad, a pesar de las restricciones éticas y morales.

1 Maquiavelo, 1998, p. 68

2 Pareto, 1980, p.22

3 Pareto, 1980, p.68

En el trabajo titulado “*Pequeña polémica*”, otro de los grandes expositores de esta teoría, como lo es Gaetano Mosca criticó la idea de Clase Selecta de Pareto revindicando la prioridad de su teoría de la **Doctrina de la Clase Política**. El senador y profesor Gaetano Mosca desarrolló su teoría desde sus primeros estudios, uno de ellos su tesis doctoral sobre los factores de nacionalidad en 1881.

Para Mosca la sociedad se encuentra dividida en “dos órdenes de fuerzas”, el primero es de naturaleza intelectual y moral y el segundo es el que tiene la capacidad para guiar la acción de las masas y es la que actúa a través de las jerarquías de funcionarios como clase dirigente, es la que logra cohesionar las creencias y la doctrina. Por ello debe consolidarse en base a la realidad social. Uno de sus principales planteamientos fue que “*Es imposible también el funcionamiento de una democracia si la acción de las masas populares no es coordinada y dirigida por una minoría organizada*”⁴.

A la misma vez es uno de los principales postulados de la Teoría de las Élite, porque defiende la idea del surgimiento de nuevas elites en grandes sociedades anónimas. Un dato importante es que en 1908 Gaetano Mosca como senador en Italia votó en contra de la Ley de sufragio universal.

Mientras Mosca defiende la teoría de una Clase Política Dirigente que cohesiona lo moral y la doctrina, Pareto establece la preponderancia de una Clase Selecta excelente en aptitudes específicas más allá de lo moral.

A mediados de siglo XX surge una nueva corriente dentro de la Teoría de las Elites la de “*los elitistas*”, encabezada por Wrigth Mills y F. Hunter.

El famoso trabajo titulado “**La Elite del Poder**” de Mills, es el primer estudio que utiliza extensivamente el término Élite, como hemos visto ninguno de los otros teóricos utiliza Elite para designar a los grupos de poder. Mills nos propone la metodología para el estudio de las elites a través de la investigación de redes sociales por medio del trabajo de campo en clubes y grandes empresas e instituciones.

Los altos círculos están constituidos por personas que ocupan los puestos de mando de la estructura social principalmente institucional donde se concentran los medios activos de poder. “*Son las instituciones las que reflejan este poder, estamos hablando de empresas económicas, el ejército y el aparato estatal las que moldean la vida moderna*”⁵.

Para Mills no se trata simplemente de un grupo de poder sino de un complejo entramado de aparatos de poder, reflejados en los mecanismos de funcionamiento de la sociedad moderna. El poder de decisión es lo más importante y este es el que marca la diferenciación con el resto de la sociedad.

En cambio para Ralph Miliband el Estado está compuesto por diferentes pirámides de poder pero no están cohesionadas, carecen de unidad, es por ello que la Democracia tiene un carácter predominantemente burgués porque *una clase económicamente dominante manda a través de instituciones democráticas y no mediante una dictadura*. Para este autor la Elite está condicionada por el factor económico, su estudio se basó en la observación de las posibilidades de consumo de distintas clases y el alcance político de las clases económicamente dominantes.

Robert Michels basó sus planteamientos en la crítica a la Democracia directa desarrollada por Jean Jacques Rousseau, para él, el problema medular de la misma es la *natural jerarquización de la sociedad* moderna. Michels cree que existe una total incompatibilidad entre la Democracia y la organización social a gran escala “*Toda organización solidamente constituida, ya sea un estado democrático, un partido político, o una liga de propietarios para reasistencia de la opresión económica, presenta un campo eminentemente favorable para la diferenciación de órganos y funciones*”⁶.

4 Mosca, 1941, p. 258

5 Mills, 1987, p.13

6 Michels, 1983, p. 78

A través del estudio de la sociedad norteamericana Michels evidencia la problemática del hombre moderno, el conceder poder a un pequeño grupo de la sociedad. Para él la Élite Política debe estar compuesta por personas que muestren interés por asuntos políticos. Para Michels el conjunto de la población es una masa la cual esta dirigida por la Clase Dirigente superior intelectualmente y financieramente

William Dohomoff por su parte realizó un balance de todos los aportes a la Teoría de las Elites y los llevó al trabajo de campo logrando descubrir los mecanismos de cambio (circulación de la clase selecta) y las estrategias de liderazgo en los altos puestos de poder de las empresas e instituciones más importantes de Norteamérica. Para Dohomoff la clase política solo se aplica a los asuntos políticos mientras que la clase dominante ejerce el dominio de muchos roles y actividades.

Una tercera Corriente dentro de la Teoría de las Elites es la de “*los pluralistas*”, para ellos existen varias elites que luchan entre ellas por el poder político y económico, es por ello que el poder se encuentra fragmentado haciendo que no se forme una *Élite del Poder o Clase Dirigente*. En este sentido Robert Dalh estudia el funcionamiento de los gobiernos locales porque este muestra una puerta a un cierto grado de participación popular fortaleciendo el nivel de representatividad de los gobiernos. Para Dalh existen muchos factores de desigualdad mucho más importantes que el económico o el político, como por ejemplo la religión, la lengua, la raza, el grupo étnico o la región.

Otros términos

Existen otros términos muchas veces utilizados como sinónimos de Élite, este es el caso de *Aristocracia, Oligarquía o Clase Dominante*. Comenzaremos por los conceptos antiguos, según Aristóteles *Aristocracia* (del griego aristos = el mejor + krátos = poder) significa el gobierno de los mejores, de la nobleza en función del bien común. Al respecto H.C.F. Mancilla establece una distinción importante entre *Aristocracia y Elite del Poder*, señalando que en Latinoamérica antes de la Segunda Guerra Mundial las aristocracias tradicionales eran compactas y ahora se han convertido en elites del poder alejadas del prestigio social y el reconocimiento público, en este sentido cabe citar a Pareto cuando expone que la *Clase Selecta* está constituida por los mas excelentes mas allá de las restricciones morales.

Así mientras la *Aristocracia* es el gobierno de la nobleza en función del bien común, la *Oligarquía* es el gobierno de facto, en el Capitulo V del Libro VI de “*Política*” Aristóteles expone que Oligarquía es “*la forma degenerada de la Aristocracia*”, es el gobierno de pocos que ejercen el poder en beneficio propio. Este término ha sido muy utilizado para designar a grupos de poder durante la transición del siglo XIX al XX en Latinoamérica.

Sin duda uno de los términos con más connotación política e ideológica es el de Clase Dominante, antes de entrar en detalle sobre el tema cabe resaltar que ha sido utilizado por todos los teóricos de la Teoría de las Elites, con excepción de Wirth Mills, tal vez obedeciendo la enorme influencia que ha tenido el marxismo ya sea como influencia o para criticarlo, estos teóricos no han podido utilizar el termino elite para constituir su propia teoría, recordemos la Clase Selecta de Pareto, la Clase Política de Mosca o la Clase Dirigente de Michels.

El concepto Clase Dominante surge del concepto de Clase Social, acuñado por Marx y Engels. Marx murió antes de poder escribir el capitulo dedicado a clases sociales, sin embargo existe un escrito en el cual expone dos cosas importantes, una es que la Clase Dominante esta compuesta por personas que tienen “*conciencia en sí y para sí*” y que por lo tanto poseen el poder para regular la producción y distribución de las ideas de su tiempo. Para Marx y Engels “*Los individuos que forman la Clase Dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello: por eso, en cuanto dominan como clase y en*

*cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión, y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas...*⁷

Así la Clase Dominante es en otras palabras un grupo de poder homogéneo y compacto conciente de sí mismo, dueño de los medios de producción y creador de las ideas que rigen su época. Los elementos más sólidos de este concepto son la conciencia y la unidad, en este sentido habría que repensar el uso del mismo para nuestra sociedad boliviana.

Estudios sobre elite: El caso boliviano

Hablar de grupos de poder en Bolivia bajo la conceptualización de elites, parece un tanto arriesgado. Sin duda al principio resulta interesante la teoría misma, a medida que uno descubre como se ha ido estructurando y lo relativamente novedosa que puede ser para estudiar nuevos fenómenos en la sociedad “moderna” boliviana. Sin embargo resulta difícil eludir los fundamentos en la que ha sido desarrollada y conceptualizada, el contexto y los debates en torno a ella.

Este análisis surgió de esta misma preocupación, en el intento por definir un grupo de poder en el sur de Bolivia entre los siglos XIX al XX, uno se da cuenta que al profundizar en el debate se produce un alejamiento de nuestra propia realidad, es decir si la Teoría de las Elites surge como una corriente inspirada en la contraposición de las sociedades modernas organizadas a gran escala, así como en las revoluciones tecnológica y la Democracia, como es posible aplicarla al caso boliviano sin analizar primero estos aspectos.

En algunos trabajos publicados en los últimos años, se ha hecho referencia a que la utilización del término Elite se debe a que carece de connotaciones políticas e ideológicas, esto es un tanto difícil de corroborar repasando lo expuesto anteriormente, ya que el término Élite no solo tiene una gran carga ideológica sino toda su teoría y metodología que ha sido desarrollada en tres corrientes, ahora bien si se hubiera revisado estos aspectos se podría haber encontrado la manera de aplicar la Teoría de las Elites desde el pluralismo, sin embargo este no es el caso.

Ahora bien recurriendo a la corriente de estudios postcoloniales, resulta preocupante que teorías tan distantes a nuestra realidad sean utilizadas a secas para estudiar fenómenos que antes deberían ser expuestos a un interrogatorio sobre modernidad, desarrollo y mentalidad.

Uno de los estudios pioneros sobre Élite en Bolivia fue el de Marta Irurozqui (1994) titulado *“La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920”*. Este trabajo tiene un buen marco teórico en la medida en que es visible la revisión de algunos autores como Pareto, Mosca y Michels, la autora explica el porque ha usado el término Élite, sin embargo parece desechar valiosos aportes, exponiendo que para ella Élite se resume a un *“grupo social definido a partir de su acceso al poder”*⁸, de la misma forma simplifica otros términos como Clase Dominante y Oligarquía conceptualizándolos como *“un grupo de personas que ocupan una posición preeminente en los diferentes sectores de la actividad social”*⁹. El análisis en torno al uso de estos conceptos utilizados no explica en profundidad la posibilidad sería para aplicarlos a nuestra realidad.

Para la autora la Elite en Bolivia durante la transición del siglo XX al XX está compuesta por grupos de poder a nivel regional relacionados por vínculos corporativos, los cuales les permiten regular al Estado, además que habría estado cohesionada social y psicológicamente para evitar la ascensión de grupos subalternos. Las dudas surgen al revisar la Teoría de las Elites, si la Elite en Bolivia es homogénea y tiene una conciencia en sí misma entonces nos acercamos más al concepto de clase, mientras que si está fragmentada en poderes regionales

7 Marx y Engels, 1845, p. 16

8 Irurozqui, 1994, p. 13

9 Ibid.

logrando la imposibilidad de hablar de una sola Elite estamos diciendo que se trata de un pluralismo de elites. En todo caso no queda lo suficientemente claro porque habla de Élite y como la proyecta para Bolivia en dicho periodo.

El primer trabajo sobre Elites regionales en Bolivia es el de Gustavo Rodríguez Ostria (1994) titulado *"Elites, mercado y cuestión regional en Bolivia (Cochabamba)"*. El autor analiza la consolidación del Estado Boliviano entre 1880-1930 y el papel que desempeñaron las regiones en ello, a través de sus elites, en especial la de Cochabamba. A manera de introducción utiliza el término elite, mas adelante lo cambia por el de oligarquía boliviana y para concluir une los dos términos utiliza *Elite Oligárquica*, al principio puede parecer una buena propuesta si existiera algún tipo de fundamento, se entiende que para publicar muchos investigadores recortan el marco teórico de sus investigaciones, sin embargo esto no significa que sus lectores no tengan posibilidad de enterarse del mismo. Existe un buen manejo del término región y mercado, pero queda la duda de porque utiliza el termino Elite para referirse a un pequeño grupo de poder en un periodo de la historia boliviana alejado de los procesos de industrialización y revolución tecnológica al que sufrieron otros países.

Por su parte la historiadora Clara López Beltrán (1998) en el trabajo titulado *"Alianzas familiares. Élite, negocios y género en la ciudad de La Paz en el siglo XVII"* analiza la composición social, las políticas y estrategias matrimoniales y económicas del *"sector más privilegiado de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz"* durante la colonia. El uso del término Élite resulta anacrónico para el periodo estudiado, la autora analiza la consolidación de las estructuras y la sociedad en la América española como un modelo importado desde España para ser aplicado a las Indias, esto podría confundirnos en el sentido de que estas ideas preconcebidas podrían venir de una realidad diferente, sin embargo los grupos dominantes en este periodo en Europa tenían un carácter mas aristocrático que elitista.

Para concluir analizaremos los aportes de dos trabajos publicados en los últimos años por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia. Estos estudios centran su atención en investigar las estructuras de poder en la región del Oriente boliviano.

"Elites a la vuelta de siglo. Cultura política en el Beni" es un estudio realizado por un grupo de investigadores, el cual busca analizar a las "élites" en el Beni en su densidad social, regional, de intereses y tradiciones enfrentados al nuevo sistema democrático de Bolivia. Si estas Élites están enfrentadas con la modernidad y el mismo término deriva de este contexto como puede explicarse el uso del concepto, estamos hablando de elites en una sociedad que ni siquiera avizora procesos de revolución industrial y tecnológica y que por lo tanto demográficamente carece de toda característica de gran ciudad. Cabe preguntarnos si estamos hablando de Élites o pequeños grupos de poder regionales.

El caso del trabajo titulado *"Elite Cayarana. Dominación estructural y modernización política en San Borja"* de Hilda Rea (2005) es el mismo, enfoca su análisis en el grupo denominado Cayarana, el cual controla el poder local a través de mecanismos de dominación.

El objetivo del estudio es mostrar la problemática que surge al enfrentar a esta "élite" con los cambios progresivos de la cultura política a partir de la década de los 80' en Bolivia, es decir grupos de poder tradicionales frente a la "modernidad" y como dentro de este proceso se han ido conformando otros círculos de poder.

Con respecto al uso de la palabra Élite parece que la autora ha compartido el marco teórico con el trabajo anteriormente citado sobre elites en el Beni, plantea la misma analogía con respecto al término "rosca" que mas que termino es un modismo, ahora bien cabe preguntarnos si realmente se hizo una revisión, porque se refiere a Élite como un término de *"menor resonancia ideológica"*, en este sentido consideramos que la connotación del mismo rebata a la Democracia Popular y este planteamiento no carece de ideología, menos cuando analizamos el contexto en el que surgió dicha teoría.

Conclusiones

El término *Élite* es el producto de la modernidad, de este proceso de división del mundo en países desarrollados y países subdesarrollados, de la industria y la tecnología, y la compatibilidad de la Democracia con la “natural jerarquización” de una sociedad organizada a gran escala, es decir de una sociedad del “primer mundo”. Lo que hemos tratado de analizar es la posibilidad de llamar *Élites* a pequeños grupos de poder en regiones de un país subdesarrollado y en periodos históricos en los que todavía no se había producido un fenómeno “la industrialización”.

Por un lado parece que como en todo existe una moda en el uso de ciertos términos, moda que a veces nos empaña el horizonte y nos confunde a la hora de investigar. Por otro lado existe una especie de resistencia a teorizar sobre los fenómenos, a categorizar mejor nuestros objetos de estudio, es decir a leer de manera justa nuestra realidad ya sea en el presente o en el pasado. No podemos seguir importando modelos y hacerlos encajar por seguir con la tendencia, tenemos la obligación como investigadores de cuestionarnos y de hacer hablar otra vez a esos teóricos muchas veces olvidados que nos pueden decir hasta donde llegar con sus propuestas.

Resulta frustrante descubrir que a la hora de definir nuestro marco teórico no encontramos las suficientes referencias para guiarnos. Al revisar la Teoría de las *Élites* uno descubre que se puede aplicar a la historia de Bolivia, sin embargo con ciertos sesgos y a través del pluralismo, ya que este puede explicar los procesos de regionalización, el mercado interno y la influencia de estos poderes regionales en el Estado, sin embargo antes debemos preguntarnos sobre la modernidad, la industria, los cambios, el desarrollo y la densidad demográfica, la cual es importante a la hora de verificar los círculos de influencia.

Bibliografía

- BACHRACH, Peter. **Crítica de la teoría elitista de la democracia**. Buenos Aires: Amorrortu ed.
- DALH, Robert. 1989. **La Poliarquía (participación y opocisión)**. Madrid: TECNO
- DOHOMOFF, William. 1976. **¿Quién gobierna Estados Unidos?** México: Siglo XXI
- HARNEKER, Marta. 1972. **Los conceptos fundamentales del Materialismo Histórico**. Santiago de Chile: Siglo XXI.
- IRUZOQUI, Marta. **La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920**. España-Perú: CSIC- Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- LOPEZ BELTRAN, Clara. **Alianzas familiares: Élite, negocios y género en la ciudad de La Paz, siglo XVII**. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- MAQUIAVELO, Nicolás. **El Príncipe**. España: EDIMAT Libros S.A.
- MARX Karl y Friedrich ENGELS. 1974. **Obras Escogidas (tres tomos)**. Moscú: Progreso.
- MICHELS, Robert. **Los partidos políticos (Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la Democracia Moderna)**. Buenos Aires: Amorrortou.
- MILIBAND, Ralph. **El Estado en la sociedad capitalista**. México: Siglo XXI.
- MILLS, Wrigth. **La Elite del Poder**. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOSCA, GAETANO. **Historia de las doctrinas políticas**. Madrid: Revista de Derecho Privado.

PARETO, Vilfredo. **Forma y equilibrio sociales (Extracto del Tratado de Sociología General)**. Madrid: Alianza Universidad.

PORTOCARRERO SUAREZ, Felipe. **Apuntes teóricos y metodológicos para el estudio de las élites: El caso peruano**. Copacabana: Universidad Mayor de San Andrés- Universidad Mayor de San Marcos.

REA, Hilda. **Elite Cayarana. Dominación estructural y modernización política en San Borja**. La Paz-Bolivia: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo. **Elites, mercado y cuestión regional en Bolivia (Cochabamba)**. Quito-Ecuador: FLACSO.

ROJAS ORTUSTE, Gonzalo, TAPIA MEALLA, Luis y Oscar BAZOBERRY CHALY. **Elites a la vuelta de siglo. Cultura política en el Beni**. La Paz-Bolivia: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Aportes para el estudio y la historia de Huarina

Juan Mamani de la Cruz

Resumen

Huarina, población altiplánica asentada a orillas del lago Titicaca, últimamente declarada como cuarta sección municipal de la provincia Omasuyos por Ley N° 3098 de 15 de julio de 2005 durante el gobierno de Eduardo Rodríguez Veltzé, Presidente Constitucional de la República, por un lado, es un pueblo milenario que guarda los tesoros geológicos, paleontológicos, arqueológicos e históricos muy singulares; por otro lado, es un pueblo moderno que tiene recursos geográficos muy valiosos. Merece la atención de los propios y extraños para enaltecer su identidad en el tiempo pasando por las culturas Wiñaymarka, Uru, Huari, Incásica, Cristiana y de globalización. En especial su cosmovisión esta enriquecida por los mitos y leyendas, los sitios neohistóricos, nexos sanguíneos, tradición y folclore, educación, deporte, comercio y religión, los que son muy originales. El conocimiento de esta sección municipal hará que sus hijos valoricen su autoestima, sintiéndose orgullosos de su sangre autóctona y los de afuera puedan visitar el lugar como turistas para mirar y admirar la multiplicidad de sus riquezas en diferentes jerarquías como se ha descrito. Como objetivo final del presente trabajo es coadyuvar al desarrollo integral de este territorio aymara y paralelamente aportar al desarrollo de la información y documentación nacional a través de las políticas culturales del Museo Nacional de Etnografía y Folclore.

“Conozca Huarina y habrá conocido el país” significa que esta región es una muestra de lo que es Bolivia.

I. Parte

Introducción

Huarina, territorio milenario circunlacustre es histórica y geográficamente de gran importancia, pues en su jurisdicción se realizó la Batalla de Huarina; cuyo fruto fue la fundación de la Ciudad de La Paz, sede de Gobierno de Bolivia. Por lo tanto Huarina debía celebrar como su día jubilar el 20 de octubre.

Conformaciones geológicas

Tiempo de Ch'amaxpacha.- Señala la aparición de la materia, correspondiendo a Eón Criptozoico relacionado a la vida latente en planeta tierra. Por lo tanto enfoca la formación de cerros, valles, lagunas y otros accidentes geográficos.

Tiempo de Qh'anapacha.- Indica la aparición de la vida, correspondiendo a Eón Fanerozoico relacionado a la vida patente o manifiesta. Por lo que trata la formación de especies vivientes que hoy son petrificados en las rocas paleozoicas.

Tiempo de Samipacha.- Viabiliza la aparición de la inteligencia, correspondiendo a la Era Cenozoica, específicamente al período cuaternario con sus épocas Pleistoceno y Holoceno, en que ha surgido el primer hombre.

Imperio del titi

Esta civilización corresponde al imperio de Wiñaymarka, cuya capital estaba asentada en el Valle del Titi ubicado alrededor de lo que hoy es la Fosa de Chua. Esta ciudad ha levantado construcciones suntuosas hoy sumergidas por el Lago Titicaca y ha logrado grandes avances en el campo de la ciencia y la técnica como ser conocimientos de la aritmética, trigonometría, prácticas de arquitectura y cultivos agrícolas, asimismo a logrado aplicaciones con la astronomía y la psicología

Consideraciones paleohidrológicas

Huarina forma parte del conjunto endorreico situado en el corazón de los Andes. Durante el paso de las edades conserva en sus depósitos sedimentarios una memoria de tres oscilaciones. Steinmann et al. (1904), Bowman (1909) Servant & Fontes (1978) propugnaron una serie de evolución de sistemas paleolacustres acoplado a las variaciones de extensión de los glaciares de la cordillera oriental de Bolivia. Así tenemos la fase “Ballivián” que es la más antigua, luego sigue la fase “Minchin” con 27.000 años finalmente la fase “Tauca” con 12.000 años cuyas aguas alimentaron el deshielo de los Glaciares. Esta hipótesis ha sido cuestionado por otros autores como Hastenrath & Kutzbach (1985) que han hecho cálculos de volumen de hielos y no están de acuerdo con esta hipótesis.

Los fósiles silúricos, devónicos y pérmicos de las rocas paleozoicas ubicadas en Yaurichambi, Huarina y Sankajahuira, son buenos materiales para el estudio de paleohidrología del Titicaca. Así mismo las sedimentaciones lacustres son otra fuente de estudio de la época de Holoceno, de esta manera establecer la cronología del asentamiento de la ciudad de Wiñaymarka.

Culturas míticas

Período de Tunupa.- Este período se ha caracterizado por el establecimiento de la paz y la abundancia propugnado por el célebre personaje llamado Tunupa; lo que algunos han identificado con Jesús o algún otro apóstol cristiano.

Período de Macuri.- Comprende el transcurso de guerras y conquistas llevada a cabo por el gran guerrero Macuri que ha propugnado la geopolítica de Omasuyos abarcando las provincias del lago del lado de Bolivia así como del lado de Perú incluido algunos valles interandinos colindados con la cuenca del Titicaca.

Período de Huyustus.- Liderizado por el gran estadista aymara llamado Huyustus, en éste se logró la estabilidad de la nación de Omasuyos y su innegable prosperidad.

Cultura antigua

Esta civilización corresponde a la llamada Huari y se ha caracterizado como fruto de las migraciones a la caída de Tiwanacu por efecto de una sequía universal. Su capital era Huari de Ayacucho, Perú. Huarina tuvo que ver mucho con esta cultura pues según un análisis de laboratorio de psicobiomusicología, la sangre de Huarina y Ayacucho late en un mismo sentimiento humano.

Cultura incásica

Manco Qhapax.- Conjuntamente su esposa eran originarios de Omasuyos y la pareja fundó la mancomunidad del Tahuantinsuyo que logró consolidarse en toda la región.

Mayta Qhapax.- En su gobierno, el Tahuantinsuyo abarcó gran parte de los Andes Centrales. Este inca asentó su sede de gobierno en Huarina, por esto hoy en este lugar se guarda la memoria de él con nombre de Inca Amaya.

Tupax Yupanqui.- Este estadista fundó la segunda capital del Tahuantinsuyo en Copacabana que era parte del territorio de los huarinenses.

Cultura cristiana

Los Jesuitas.- Este grupo católico a la llegada de los españoles estableció la parroquia que hoy es conocida como Nuestra Señora de Encarnación y llegaron a levantar un templo grande que en su lugar hoy ocupa la Escuela Mariscal Santa Cruz, junto a la plaza del pueblo de Huarina.

Andrés de Santa Cruz Calahumana.- Este estadista logró la unidad andina con nombre de la Confederación Perú-boliviana. Era hijo de la huarinense Juana Basilia Calahumana y el español Josef de Santa Cruz y Villavicencio.

Franz Tamayo.- Creador de la pedagogía nacional, en ese entonces niño aún se crió en la antigua provincia de Omasuyos, zona de Yaurichambi habiéndose inspirado bellos poemas en este jirón patrio.

Juan Chalco.- Es prócer de la revolución nacional que ha predicado que Bolivia debe tener su camino propio para lograr la independencia económica.

Felipe Flores.- Es la figura de la democracia boliviana. Uno de sus méritos fue crear el primer colegio secundario provincial del país llamado Juan Chalco.

Alejandro Barrezueta.- Pertenece a lid de las nuevas aspiraciones de Huarina. Conjuntamente Alfonso Flores proyectó crear la provincia Mariscal Santa Cruz al que opusieron los pobladores de Achacachi.

Cultura de globalización

Marco Adelio Guzmán.- Conjuntamente Macario Liuca y Juan Mamani De la Cruz dedicaron su juventud a relacionarse con entidades internacionales de servicio voluntario y lograron proyectos de arborización, dotación de bancos escolares a los establecimientos educativos más necesitados del Altiplano lacustre.

Franz Solano.- Es el patricio del proceso de cambio. Fundador de la cuarta sección municipal de la provincia Omasuyos, prosigue la carrera diplomática de Bolivia en el extranjero, ejerciendo actualmente el cargo de Embajador en Lima.

II PARTE

Conformación de Huarina

Fundación.- Según el estudio hecho por Dina Choquehuanca la fundación de Huarina data del tiempo de Pachacuti que un 21 de junio marcaría el inicio de un nuevo pueblo a base de las antiguas parcialidades de Cota Cota y Cuyahuani.

Extensión.- Huarina en sí por naturaleza conforma el sector de “Pataxa” compuesta por las comunidades Antacollo, Coromata, Sipe Sipe, Apovillque, Icrana, Tairo, Cota Cota Alta y otras. Y el sector de “Manqhaxa” está compuesta por las comunidades del Lago como ser Sorejapa, Moco Moco, Sancajahuirra, Chilaya y otros.

Mitos y leyendas

Leyenda de Pachaxa.- Es la divinidad del lago que personifica a los que han muerto en el lago y que hoy sus espíritus reinan por estos lares. Hacer la memoria de ellos es respetar su hábitat que es Qotamama

Leyenda de Yaurinkhani.- Personifica a la divinidad de movimientos geológicos y tiene relación con la cavación de tierras para sacar agua, para cimentar casas u otros objetivos que tienen que ver con Manqhapacha.

Leyenda de Masani.- Masa es la divinidad de multiplicación de ganado y este lugar es el sitio donde se hacía pastar los ganados para que se dupliquen o se tripliquen.

Leyenda de Pillani.- Viene de Pa-illani, personifica a dos seres de fecundidad, masculino y femenino que eran rememorados en las siembras y cultivos andinos.

Leyenda de Warinjoqho.- Es el pozo de los waris que tomaban el agua en aquellos tiempos cuando abundaban estos auquénidos al pie del cerro de Pucara.

Leyenda de Titintani.- El Titi fue la divinidad del agua y cuando aparecía esta figura se sabía que allí existía el agua.

Sitios geohistóricos

Lilat'a.- En épocas remotas cuando florecía Wiñaymarka este lugar era la puerta de la entrada a esta ciudad y hoy quedan sólo los restos cerámicos y huesos humanos.

Cojat'a.- O isla de los andenes que simboliza el avance de la tecnología referida a la conservación del suelo para evitar la erosión del viento y la lluvia.

Qallumaya.- Aquí el sitio es un lugar de atracción cordillerano-lacustre que hoy forma posada de los turistas nacionales y extranjeros.

Pucara.- El torreón de los huarinenses estaba ubicado en este cerro que actualmente en el I.G.M. es el punto de referencia geográfica conocida con el nombre de Juana 2 y es conocido como el ganador de las guerras de antaño.

Qolqajahuira.- En las riberas de este río se construyeron graneros en diferentes épocas para aprovisionamiento de víveres y ropa para casos de contingencia.

Pampa de Batallas.- El encuentro bélico de las fuerzas de Pizarro y Almagro tuvieron lugar en esta pampa que motivó la fundación de la ciudad de La Paz.

Nexos históricos

Huarina – Ayacucho.- La música ayacuchana es bien preferida por los huarinenses; así la canción “Huarinita” es de inspiración ayacuchana. Esto demuestra la relación que han tenido los dos pueblos andinos.

Cuyahuani – Cañón de Qolca.- El gen aymara de los huarinenses hoy se puede ver en el cañón de Qolca, norte de Arequipa, en la gente que se llama Cullaguas. Así Cuyahuani tiene los mismos usos y costumbres con los de Cañón de Qolca.

Tradiciones y folclore

- 24 de junio.-** Al inicio del año nuevo aymara los pastores festejan a su ganado con adornos y banquetes de salitre.
- 25 de julio.-** En la fiesta de Santiago de Chilaya se recuerda al trueno que es la advertencia del castigo a los mentirosos y flojos.
- 1º de agosto.-** En esta fecha se recuerda la ch'alla a la Pachamama, pues si no se respeta podía presentarse días de aciago y desgracia.
- 15 de agosto.-** Es la fiesta de Asunción en Sancajahuirá recordando a María que en la versión andina es la madre de la tierra.
- 14 de septiembre.-** Es la fiesta de Santa Cruz en Wiqarani que se recuerda con surisicus, cullaguas y morenos.
- Primer domingo de octubre.-** Es la fiesta de privilegio por eso se construyó el templo en honor a la Virgen del Rosario que lleva prendas de oro.
- 2 de noviembre.-** Es la fiesta de las almas que según los antiguos collanas el mundo se movía, por eso las almas en este día se escapaban para visitar a sus parientes.
- 25 de diciembre.-** Se celebra la misa verde para los sembradíos que ya están verde y por florecer para que el año venidero sea fructífero.
- 1º de enero.-** Según el calendario gregoriano esta fecha se celebra el año nuevo que ha obligado que se haga el cambio de autoridades en el pueblo y las comunidades.
- 24 de enero.-** Fiesta de la miniatura que se ha celebrado desde tiempos remotos acompañado de rondas de qhachwas vestidos de chaquetillas adornadas.
- 2 de febrero.-** En el calendario cosmológico marca la fecha recordando al agua que da nuevo equilibrio al planeta tierra y hoy se ha cambiado como fiesta de Candelaria.
- Mes de febrero.-** Esta temporada se celebra la danza del amor de la juventud llamada Anata y dura varios días con chayahuas y manjares.
- 3 de mayo.-** Es la fiesta de Chakana recordando la entrada de la constelación Cruz del Sur con bailes de qarwanis, poli polis y mocolulos, sujeto a diferentes ritos.
- Trinidad.-** Recordando la fiesta del espíritu se realiza la ofrenda a la producción del año con bailes de zampoñas, taqeris y otros.
- Corpus Christi.-** Se recuerda al cuerpo de Cristo. Es memorable esta fiesta pues en la plaza de Huarina hacían temblar los famosos Waca thoqoris de Q'irani, Coromata, Chanqolla, Chilaya y de otras comunidades.

Aspecto educativo

- Escuela Antonio Chiriotto.-** Es el primer núcleo indígenal establecido en la zona de Huatajata que ha abarcado todo el sector de Huarina incluido algunas islas.
- Escuela Mariscal Santa Cruz.-** Esta unidad educativa se fundó el 29 de agosto de 1913, independizándose del núcleo de Batallas.
- Escuelas clandestinas.-** Como reto al tiempo funcionaron escuelas ocultas en Samancha y Jancoamaya para la alfabetización y educación de los comunarios las que fueron sofocados continuamente por ser clandestinos ya que era prohibido aprender a leer y escribir.

Colegio Juan Chalco.- El 2 de agosto de 1959 en Mocomoco se colocó la piedra fundamental del primer colegio provincial del país a cargo del Dr. Victor Paz Estensoro.

Aspecto deportivo

Tinku.- Desde tiempos inmemoriales la práctica del deporte se concentraba en la lucha libre que era prueba de fuerza y era disputado por los representantes más capaces en los cerros y colindancias intercomunales.

Campeonatos de fútbol.- En Huatajata por los años 1958 y 1959 se dieron inicios formales de encuentros futbolísticos con participación de las comunidades ribereñas y de la cordillera habiéndose premiado a los campeones.

Juegos comunitarios.- Últimamente está de moda los juegos comunitarios que comprenden diferentes disciplinas como ser el maratón, remo, ciclismo, jinetes en burro, fútbol femenino, ajedrez, etc.

Aspecto comercial

Comercio a Sorata y los Yungas.- Desde los años 1960 los pescadores y los carniceros han abierto mercado en el valle de Sorata, Lampata, Chulumani, Coripata y Caranavi con sistemas de trueque y compra-venta.

Comercio Perú-boliviano.- A lo largo de la historia los huarinenses han mantenido el comercio de artículos de primera necesidad y productos básicos de ambos países.

Comercio internacional.- La Central Manos de Bolivia ha abierto mercados de exportación para artesanías en Europa, Japón, EE.UU. y otros países. Y hoy algunos comerciantes huarinenses pisan los países limítrofes con fines de comercializar los diferentes artículos y productos de acuerdo a la demanda y oferta existente como ser en Cobija, Guayaramerín, Trinidad, Puerto Suárez y otros

Aspecto religioso

Religión originaria.- El credo es la trinidad andina. Pachacamax o Wiracocha es el espíritu paterno, creador del universo fuente de energía psicológica. Pachamama es la materia materna fuente de práctica ecológica y finalmente el credo integrado que es tener fe sólo en la Pacha.

Religión evangélica.- La Misión Bautista Canadiense introdujo la evangelización paralela a la educación y medicamentos en las comunidades del lago y la cordillera.

Religión Católica.- Tanto los jesuitas como los franciscanos enseñaron la catequesis a los nativos y han organizado las comunidades eclesiales de base en toda la jurisdicción de Huarina con apoyo de las autoridades originarias y sindicales.

Religión ecuménica.- Es cuando los diferentes grupos religiosos se juntan para reuniones de comunión y solidaridad humana en determinadas ocasiones

Conclusiones

El presente trabajo con el apoyo del prestigioso Hotel Titicaca formará la base de datos para la flamante cuarta sección de la provincia Omasuyos con capital Huarina y que servirá de fuente documental para las investigaciones que se quieran profundizar para conocimiento de los propios y los extraños, de esta manera incrementar el fondo bibliográfico del país.

Bibliografía

1. INTRODUCCION.- Corresponde al mensaje del Honorable Julián Huallpa, Sub Alcalde de Huarina, en ocasión de celebrarse el año nuevo aymara en Chiripa, Prov. Ingavi, 21 de junio de 2008

2. CONFORMACIONES GEOLÓGICAS.- Corresponde a la tradición oral del lugar relatado por los abuelos Tomás Mamani, Plácido Yujra, Felipe Quispe y otros.

- Boero, Hugo, 1993, *Bolivia Mágica*, 1: 9-15.

3. IMPERIO DEL TITI.- Corresponde el relato a los comunarios Domingo Mamani, Sabino De la Cruz, Miguel Flores, pescadores del lago Wiñaymarka, 2004.

4. CONSIDERACIONES PALEONTOLÓGICAS.-

- Bowmann, I. 1909. *The Physiography of the Central Andes. American Journal of Sciences* 4 (28): 373-402.

- Hastenrath, S. & Kutzbach, J., 1985. *Lite Pleistocene Climate and Water Budget of the South American altiplano. Quaternary Research*, 24: 249-256.

- Servant, M. & Fontes, J.C., 1978. *Les lacs quaternaires des hauts plateau des Andes boliviennes. Premieres interpretations paleo-climatiques. Caers ORSTOM Serie Geologie* 10 (1) : 9-13.

- Steimann, G. 1904. *Zür Geologie des Suedestland Bolivien. Zentral blatt für Mineralogie*, 5:1-4.

5. CULTURAS MÍTICAS.- Proviene del relato de Eduardo Quispe, agricultor de la zona, 1962.

6. CULTURAS ANTIGUAS.- Proviene de la observación, investigación y vivencia del autor, SEISIN (Servicio de Información en Sistema de Integración) 1968.

7. CULTURA INCÁSICA.- Ídem, 1969.

8. CULTURA CRISTIANA.- Id. 1971.

9. CULTURA DE GLOBALIZACIÓN.- Id. 1982.

10. CONFORMACIÓN DE HUARINA.- Pertenecer a la memoria colectiva de Huarina

- Choquehuanca, Dina, 2006, *Huarina. ENST*, 1-34

11. MITOS Y LEYENDAS.- Corresponde a memoria colectiva del lugar

12. SITIOS GEOHISTÓRICOS.- Pertenecer a la observación, investigación y vivencia del autor 2004.

13. NEXOS HISTÓRICOS.- Id. 2005.

14. TRADICIÓN Y FOLCLORE.- Pertenecer a la memoria de Bonifacia De la Cruz, relatora oral del lugar, 2008.

15. ASPECTO EDUCATIVO.-

- Choquehuanca, Dina. 2006, *Huarina, ENST*. 1-34.

16. ASPECTO DEPORTIVO.- Proviene de la memoria de Pablo De la Cruz ex autoridad de Sorejapa, 2007.

17. ASPECTO COMERCIAL.- Pertenecer a la vivencia propia del autor.

18. ASPECTO RELIGIOSO.- Pertenecer al experimento propio del autor y Calixto Quispe, ecumenista de la Iglesia Católica.

19. CONCLUSIÓN.- Corresponde a las políticas y objetivos de SEISIN, 2008



Los milagros de la Cruz de Carabuco

Ximena Medinaceli, Raúl Reyes, Lourdes Uchanier

El mito de Tunupa es uno de los más intensamente estudiados¹. La mayoría de los autores enfoca sus esfuerzos en comprender su relación con Viracocha (Duviols, Urbano, Szemiński, Salles) guiados por una perspectiva orientada desde el Cuzco de donde era la deidad principal y apoyados en una abundante información, mucho mayor que para el Collao. Esto, como es obvio, no significa que la relación Viracocha-Tunupa sea más importante que la de Illapa-Tunupa. Al contrario como intentaremos mostrar esta filiación resulta consistente.

En las primeras versiones recogidas en el periodo colonial se lo encuentra asociado con el apóstol San Bartolomé y en las de fines del siglo XVI con Santo Tomás, pero en otras ambos se confunden. Este apóstol, santo o dios andino iba por el Collao predicando contra la idolatría y las malas costumbres. Santa Cruz Pachacuti dice que se trataba de un hombre mayor, barbudo, mediano de cuerpo y con cabello largo. Su itinerario marca sitios rituales del Collasuyu: Cacha, Carabaya, Carabuco, Copacabana y también Sicasica además de Yamquesupa y la Isla Titicaca. Posteriormente su cuerpo sacrificado fue botado al lago Titicaca y, atado a una balsa, abrió el río Desaguadero que antes de este suceso no existía y de allí se dirigió hasta Aullagas o lago Poopó. En su trayectoria tuvo algunos episodios que en las versiones de los cronistas quedan escondidas, como que en un momento dado dos mujeres peces – Quesintu y Umantu - seducen a Tunupa que “peca” con ellas.

En otras ocasiones Tunupa tiene enfrentamientos con otras deidades como con Aahuacasa² quien sopló cuatro días y cuatro noches contra él (Bertonio en Gisbert: 35). En algunos de los lugares donde fue maltratado, el apóstol maldijo el sitio enviando calamidades. El pueblo de Yamquesupa fue anegado por el agua mientras que el cerro de Cacha, donde había un ídolo, fue arrasado por el fuego. En Carabuco, Tunupa habitaba cerca de una fuente o puquio que durante siglos siguió siendo venerada. Es en este lugar donde tiene lugar una serie de hechos fantásticos o milagrosos que están narrados pictóricamente en la iglesia del pueblo. En una ocasión “el santo tendiendo su capa sobre las aguas” navegó hasta Copacabana y en otra serenó los aires. Dicen las versiones que desde entonces “el demonio enmudeció”.

Como vimos el conjunto de relatos se centra en la región del lago Titicaca³. Carlos Ponce como otros autores posteriores, propone que este dios del Collasuyu fue desplazado por el cuzqueño Wiracocha⁴. La versión que sostiene la filiación de Tunupa con el Rayo es la de la Carta Anua de 1603, escrita por Rodrigo de Cabredo y publicada por Wachtel (2001). En esta carta se señala explícitamente:

“de esta oscuridad salió un hombre a quien ellos adoraban por dios y que se llamó **Puñica’ka**, este fue muy poderoso y crió la luz en este mundo. ... Este Puñica’ka a quien también llaman criador de todas las cosas, tomó por mujer una doncella que se llamaba **Iqui**, y sin juntarse con ella concibió y parió un hijo al cual pusieron por nombre Tuñupa” (Nathan Wachtel. El retorno de los antepasados: 518)

1 Podemos citar los trabajos de Rowe, Gisbert, Ponce Sanjinés, Bouysse-Cassagne, Wachtel, Urbano, Pease, Cereceda, Duviols, Salles, Urton, Zuidema como los más conocidos.

2 “Nombre de un cerro o guaca que se concertó de soplar viento cuatro días con sus noches contra Tunupa, según las fábulas de los indios” Bertonio, II: 5.

3 URBANO Enrique. Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas. 1981. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

4 GISBERT Teresa. Iconografía y arte en el mundo andino.

Pusicakha según Bertonio, es el trueno. “Pusicakha y todos los infinitivos de los verbos de tronar, cootaña, kaakhtaña” (Bertonio I,460) y kakhcha: Trueno o rayo o arcabuz (ibid II,44). Más aun al incluir la raíz *pusi* que significa cuatro, está refiriéndose a una totalidad, a un dios creador como sostiene Wachtel (El retorno... 2001: 520). Además de Pusicacka, el rayo asume varios nombres como ser: Illapa Libiac, Pariacaca, Curi y otros. En tiempos coloniales asumió el nombre de Santiago con el que sobrevive hoy.

Sus atributos lo muestran como una deidad generalmente agresiva y tremendamente poderosa que se manifiesta como el trueno, rayo y relámpago. Bertonio traduce Illapuatha “Enviar el rayo del cielo, hacerle caer, es propio de Dios” (II, 173). Pero además, se manifiesta como granizo, arco iris, terremoto, volcanes, fuego de la tierra, remolinos, tempestades, torbellinos, agua en abundancia. Son expresiones de exceso relacionadas con las tormentas y el fuego que sale de las entrañas de la tierra.

La huella que dejó en la memoria de la región caló tan profundo que los evangelizadores instalados en Copacabana, como Ramos, se dedicaron a rastrear la presencia del santo a través no sólo de relatos sino buscando reliquias que permitieran confirmar su presencia. Probablemente la más importante sea la famosa Cruz de Carabuco.

La Cruz de Carabuco

Sobre la Cruz, Ramos recoge una importante información. Inicialmente relata un conflicto entre las parcialidades de Hanansaya y Hurinsaya de Carabuco, la primera conformada por gente puesta por el inca y la segunda por los lugareños a quienes se los acusa de ser grandes hechiceros. Los hanansayas culparon a los urinsayas de haber apedreado al apóstol que traía una cruz y de haber intentado destruir esta reliquia. La explicación de Ramos de por qué se habría elegido Carabuco es porque se trataba de gente muy dada a la idolatría entonces “allí donde los hechiceros hacían sus juntas y siempre que puso la cruz enmudecieron los demonios” (81). Serán los cuadros de la iglesia de Carabuco, pintados por López de los Ríos, que permiten ubicar al lugar de estos rituales como el cerro Quilima, junto al lago Titicaca.

La información sobre los milagros de la cruz se ubica en el momento justo del cambio de siglo: en 1599 Cristóbal Muñoz se informó “de un indio anciano” que cuenta que el Santo estuvo en Sicasica donde quisieron quemarlo sobre un montón de icho y se salvó del fuego para luego mostrar su poder sobre los relámpagos serenando los aires (76-77). Este habría sido el primer milagro.

Para confirmar el origen santo de la cruz, Ramos relata cuatro milagros más:

- El primero trata de una india que llevaba una astilla de la cruz y siendo víctima de un indio que quiso abusar de ella, fue muerto por un rayo (81).
- El otro milagro cuenta que cuando Bernabé Sedeño celebraba al Santo de su nombre, uno de sus criados le puso fuego a su casa “y llegando el fuego al cuarto que tenía su cama, no teniendo otro remedio sacó una cruz del palo de Carabuco ... quiso Dios por virtud de la Santa Cruz no pasase de allí el fuego” (82).
- El tercero relata cómo el año 1618, cuando se amotinaron los ochosumas del Desaguadero (urus del lago Titicaca), ... un mozo, hijo del cirujano de Juli salvó la vida de una bala de arcabuz gracias a que llevaba una medida de la Virgen de Copacabana y una Cruz de Carabuco⁵. (82- 83).

5 “que tenían muchas armas y a su castigo salió Don Pedro Xarava gobernador de Chucuito, y llevó consigo muchos Españoles, entre los cuales iba un mozo de edad de veinte años, hijo de Francisco Gómez ... el cual llevaba una medida de nuestra Señora de Copacabana con una cruz de Carabuco al cuello quiso nuestro señor que la medida se le pusiese a las espaldas, saltando éste en la isla que era el fuerte de los indios, el arcabucero que iba tras él, disparó su escopeta con una bala de cadena ... y hirió al mozo por las espaldas más resurtiendo hacia arriba le pasó el sombrero por dos partes... y las dos balas quedaron señaladas en las espaldas y la cadena quedó asida en la ropilla del mozo como manifestando el caso milagroso que hacía a la Virgen como a la Santa Cruz de Carabuco le atribuyó” (Ramos p. 83).

- Finalmente el cuarto milagro cuenta que el año 1619, fue en romería a Copacabana un hombre llamado Pedro de Landa llevando una medida de la Virgen de Copacabana con una cruz de Carabuco. Cuando iba a Chucuito “se levantó una gran tempestad de truenos y rayos”. En medio de la tormenta le cayó un rayo quemando su ropa pero dejándolo sin heridas. Ramos no sólo vio la ropa de Landa sino que habló con él (83-84).

Según el mito, la cruz que aparece milagrosamente en Carabuco fue llevada al lugar por un apóstol llamado el Santo que, como ya explicamos, a su vez sustituye a Tunupa. Este, como hijo del Rayo, también concentra los atributos de Illapa. Coincidimos con Gisbert que “Tunupa tanto en vida como después de muerto, deja una estela de fuego señalada por la leyenda y por una secuencia de volcanes desde Quimsachata en Racchi hasta Tunupa en Carangas” (Gisbert iconografía:59). Es, pues, imposible desligar a Tunupa del Rayo.

Si analizamos el carácter de los milagros es fácil observar que aún siendo la cruz un elemento absolutamente cristiano, los milagros que realiza corresponden a los atributos del rayo, es decir el dominio del fuego celeste y terrestre, representados en el incendio, la tormenta y el arcabuz. Recordemos que la versión cristianizada de Illapa es Santiago a caballo y armado.

Teresse Bouysse se pregunta si la cruz de Carabuco tiene la función de reemplazar a un lugar específico dedicado al culto del rayo. Entonces una huaca dedicada a Illapa podría haber sido sustituida por la presencia de la cruz (2004:181-184). Pero como vimos, la cruz sigue actuando como Illapa mostrando un entretejido de elementos de la cultura religiosa andina con la cristiana, elementos manifestados a través del tiempo en las fiestas patronales como la de Carabuco.

La Fiesta de la Cruz

El 3 de mayo se celebra la Fiesta de la Cruz. En esta fecha, el santoral católico actual no la presenta como la de la Cruz sino con la advocación a San Diego y Santiago el menor⁶, recién instituida en 1959⁷. Previamente su festividad era el 31 de mayo y mucho antes el 10 de mayo. Tiene su origen en el mito del hallazgo que habría hecho Santa Elena – madre de Constantino - de la cruz donde murió Cristo, pero lo cierto es que el arraigo popular de la fiesta proviene de celebraciones entre los romanos.

La festividad sigue vigente y goza de gran popularidad en varios lugares como en España donde se efectúa la tradicional ruta de Santiago, y en los Andes, existen numerosas poblaciones que la celebran como Carabuco. En el altiplano, a comienzos del mes de mayo, es el momento de la cosecha y se celebra la fertilidad. Guaman Poma relata que durante el periodo inca se festejaba la fiesta del Aymoray Quilla:

6 Santiago el menor era un discípulo de Jesús, llamado también Santiago el Justo, (“Sostenido por el talón”) nombrado *Jacobo* en la Biblia, el nombre es una derivación a partir de la voz San Jacobo (Sant-Iacob), el cual es mencionado en el Nuevo Testamento como “hermano del Señor” (Galatas 1:19) fue una figura importante del cristianismo primitivo. Según la tradición, tras la muerte de Jesús fue el líder de la comunidad cristiana de Jerusalem (Lucas 10: 1-20)). Murió lapidado hacia el año 62, es identificado en ocasiones con Santiago el menor. Era hijo de Cleofás (Alfeo), hermano de José, y de María, y hermano de Judas Tadeo (Marcos 15:40) pero según algunos autores, sobre todo protestantes, sería hijo de José y de María, y hermano carnal de Jesús e identifican a Santiago “el hermano del Señor”, con un primo u otro pariente, (algo que era común en el lenguaje arameo y hebreo, y cuyo uso se podía dar también en griego. “Santiago, hijo de Alfeo” (Mc. 10, 3 y paralelos; Hech. 1,13) que aparece en noveno lugar en todas las listas de los Doce, es apodado “Santiago el Menor” (Mc. 15,40) -probablemente porque era de baja estatura-, para distinguirlo del otro Santiago, el hijo de Zebedeo y hermano de Juan.

7 La Iglesia Católica, a partir del año 1959, celebra la fiesta de *Santiago el Menor* el 3 de mayo junto con el otro apóstol *Felipe*. Previamente su festividad era el 31 de mayo y más anteriormente el 10 de mayo. Religiosamente, parecen tener su origen en el hallazgo por Santa Elena – madre de Constantino - de la cruz donde murió Cristo, pero lo cierto es que el arraigo popular de la fiesta proviene de ciertas celebraciones de los romanos. En el mundo andino inicios de mayo es el momento de la siembra y la fertilidad y estuvo muy arraigada entre la población altiplánica. En el diario del cerco del Oidór Díez de Medina leemos que en El Alto: “... anoche eran muy aparente por la común borrachera y fiesta de la cruz en que se hallan con muchos bailes y danzas...” (Del Valle de Siles: 151). Choqueguanca (1996/2005) sostiene que durante la rebelión indígena, el 3 de mayo se celebraba la fiesta de Alasitas, es decir la fiesta del Ekeko, el otro nombre de Tunupa según Bertonio o el hermano de Tunupa, según nosotros.

“en este mes ofrecían otros ganados pintados de todos los colores. En esto de Aymoray hay otras fiestas chicas, dicen que hallando una mazorca que nacen dos juntas –o papas- y de recoger la comida y llevarlo a casa o al depósito, ... hacen muy mucha fiesta y borrachera, cantan ... en este mes se visitan las comunidades” (1616: 245 [171]).

Consultando el Diccionario de Bertonio, registra Aymura como “un costal lleno” y aymuratha como “henchir el costal hasta la boca y es una hanega” (1612: II: 28-29) dando plena cuenta de abundancia.

En otro tiempo y contexto, el diario del Cerco escrito por el Oidor Diez de Medina –durante la Gran Rebelión– cuenta que el 3 de mayo en El Alto: “...eran muy aparente por la común borrachera y fiesta de la cruz en que se hallan con muchos bailes y danzas...” (Del Valle de Siles: 151). Recientemente el historiador Germán Choqueguanica (1996/2005) sostiene que durante la coyuntura del Cerco, el 3 de mayo se celebraba la fiesta de Alasitas, es decir la fiesta del Ekeko. En resumen, el Aymoray es la celebración de la abundancia, momento de la cosecha y de llenar los depósitos de comida.

Hoy en día, al cumplirse la fiesta, en Carabuco salen en procesión tres cruces. La primera es una gran cruz de los vecinos del pueblo adornada con telas vistosas, al medio va una cruz más pequeña llevada por un representante del área rural y cubierta por awayos. Cerrando la hilera está la cruz principal: una pequeña cruz de piedra verde traída desde el Calvario, y que se distingue por llevar un enchapado de plata y la imagen de Jesucristo. Durante la procesión esta cruz es llevada en andas y reverenciada en cada esquina de la plaza principal por el cura de la Iglesia. Todos los pobladores siguen la procesión con devoción. Se mantiene en la iglesia durante los días de la fiesta, luego vuelve a su lugar de descanso en el Calvario hasta el próximo año. Alguna gente que asiste a la fiesta de Carabuco el 3 de mayo, arma unas apachetas, amontonando piedras en la playa, mirando hacia la isla del Sol. Las piedras de la base que son cuatro se las considera “tunu” o simiente, y sus nombres propios son Imaimana, Tocapo, Viracocha y Tunupa.

Choquehuanica sostiene que la fiesta de la cruz tiene que ver con “la fiesta de las Estrellas” (40) sin dar mayores detalles ¿se trata de la constelación de la Cruz del Sur?

Si relacionamos este detalle con el conocimiento andino de las constelaciones del cielo austral, encontramos que la primera semana de mayo constituye un momento clave para la ubicación de la Cruz del Sur. Ocurre que este momento es la mitad exacta entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno, cuando se la aprecia con mayor claridad. En esta semana la Cruz del Sur se ubica en su cenit, y marca el inicio del tiempo frío aunque no propiamente del invierno⁸. Este suceso cosmológico coincide plenamente con la fiesta de la Vera Cruz.

La pregunta que seguramente todos se hacen es ¿qué significan estas asociaciones entre la cruz de Tunupa, la fiesta de la Vera Cruz y la Cruz del Sur? Si seguimos la información que nos da Ramos, tenemos que la versión sobre la presencia de la cruz nace de un conflicto entre las parcialidades de Hanansaya y Hurinsaya de Carabuco. Es decir que parece ser que se trata de una versión indígena sobre la presencia de una cruz en el lugar. Los milagros realizados por la cruz si bien los recoge Ramos, siendo él incluso testigo, parecen provenir de una tradición andina donde el poder del rayo es predominante. Lo que interesa subrayar es la fuerza del conocimiento andino que encontró formas de pervivir en las nuevas condiciones culturales.

Por otra parte, la coincidencia del festejo de la Cruz con el Aymoray y con el cenit de la Cruz del Sur, seguramente fue parte de un proceso en que tanto los agustinos como los pobladores locales encontraron la forma de articular las tradiciones andinas con la imposición de una nueva fe. Así evidenciamos que a partir del siglo XVII, emerge un diálogo intercultural muy intenso y fructífero que pervive no sólo en Carabuco.

8 Comunicación personal de Silvia Arze el 3 de mayo de 2008.

Entre líneas: La mentalidad y forma de ser de Pedro Murillo entre 1757 y 1790

Mario Castro Torres¹

Resumen

Pedro Francisco Murillo y Salazar (1757 – 1810) nace en una familia de la élite paceña. Probablemente sea hijo del eclesiástico Juan Ciriaco Murillo. Su madre tal vez sea indígena o mestiza. Al parecer fue educado por Juan Ciriaco. Estudia Derecho en Charcas; probablemente egresó en 1778 y se casó con Manuela de la Concha.

Cuando estalla la rebelión de Tupac Katari (1781), tiene al menos dos hijos y participa activamente en la campaña contra los rebeldes, demostrando valor, altas dotes de liderazgo y un comportamiento militar destacado. Parece que pronto pierde a sus primeros hijos, permaneciendo su matrimonio tambaleante.

En 1785 muere su padre, quien lega su cuantiosa fortuna a los hijos de Pedro. Esto es impugnado legalmente por la tía de Pedro, Catalina Phelipa. En primera instancia, Pedro gana la demanda pero su tía apela a la Real Audiencia. Pedro Francisco comete un delito muy serio: Aunque no le falta capacidad, falsifica su título profesional, lo que le acarrea funestas consecuencias, ya que pierde el proceso en la Audiencia en 1787 y es declarado prófugo de la justicia

Pedro tiene al menos tres relaciones extramaritales desde 1782. La más estable es con Manuela Durán, con quien tiene nueve hijos.

A manera de introducción

Una de las figuras más controvertidas de los acontecimientos de los sucesos de Julio de 1809 en La Paz es Pedro Murillo. Su comportamiento e intenciones han despertado una gran polémica incluso desde el siglo XIX y hasta hoy existe una sombra de duda muy fuerte sobre su actuación. Incluso a partir de la misma base documental, diferentes estudiosos de la historia han llegado a conclusiones definitivamente contrapuestas acerca de su persona: ¿fue un traidor?; ¿o actuó por convicciones políticas?

¿Cuál fue en realidad el papel de Murillo? Por el momento, todavía permanece en el terreno de la controversia. Y es la razón de ser del presente trabajo. Lo que se busca aquí es echar un poco de luces acerca de las primeras décadas de vida de Pedro Murillo a partir de una interpretación de diversos datos desde la historia y la psicología. Y tal vez con estos nuevos datos sea más fácil generar una nueva interpretación a los eventos de 1805 y 1809.

En primer lugar, cabe aclarar que hay pocos datos disponibles acerca de la forma de ser de Murillo y que puedan ser usados para identificar sus características psicológicas. Sin embargo, vamos a intentar un esbozo en ese sentido. Prácticamente la totalidad del presente trabajo se basa en los documentos recopilados por Arturo Costa de la Torre en su monumental obra *Estirpe y genealogía del protomártir Pedro Domingo Murillo* (1977).

Pedro Murillo y su familia

Según la fe de bautismo de Pedro Murillo, este es un expósito, abandonado a las puertas de la casa de Ninfa Salazar, madre de Ciriaco Murillo, el 18 de Septiembre de 1757, al día siguiente de haber nacido²:

1 Especialista en psicología clínica. Estudiante de 3º año – Carrera de Historia, Universidad Mayor de San Andrés

2 Partida de Bautizo de Pedro Murillo. En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 278 – 279.

Yo Rafael de Billanueva, Escribano Público de los del número de esta Ciudad de Nra. Sra. de La Paz, certifico, y doy fe en quanto puedo, y a lugar de derecho, como el día dies y ocho de septiembre del año pasado de mil setecientos cincuenta y siete, estando en las casas de de doña Antonia Salazar a más de las ocho de la noche en unas diligencias, entraron un párbulo al parecer de edad de un día, disiendo haberse hallado en el saguán de la puerta de la calle con un papelito en que anoticiaba no esta bautizado, y que se esponia a las puertas de Da. Ninfa Salazar; (hermana de dicha Da. Antonia), nasido el día dies y siete, aviendolo dejado en esta ocacion aora le consta que al dicho espuesto le pusieron por nombre Pedro y lo crió, y cría el Dr. Dn. Juan Siriaco Murillo, hijo legitimo de Da. Ninfa Salazar ya finada en calidad de expuesto y que fue bautizado por el licenciado Dn. Bernardo Peralta siendo su madrina Da. Juana de Losa; de todo lo que es sabedor a ciencia sierta así por las repetidas beses que ha concurrido a dicha casa como por ser habitante en aquel barrio donde moran y para que de ello conste donde combenga doy la presente en pública forma, y manera a pedimento del dicho Dr. Dn. Juan Siriaco Murillo en la ciudad de La Paz, en seys dias del mes de diciembre de mil setecientos sesenta y seys años, siendo testigos José Antonio Machicado y Tadeo Orozco.- firmado Rafael Billanueva, Escribano Público.

Pedro es bautizado *extra fontem*³ ese año y se le impone óleo y crisma el 13 de Octubre de 1758⁴. Y es así como Pedro ingresa en la familia Murillo Salazar, aunque existen serias dudas de que el padre biológico de Pedro sea el entonces seminarista Ciriaco. ¿Cómo se sustentan estos argumentos? Pues es una acusación directa realizada por Catalina Phelipa Murillo y Salazar, nada menos que la hermana menor de Ciriaco, a la muerte de éste, reclamando los bienes del difunto sacerdote. Este podría ser sólo un argumento usado para inhabilitar al hijo de Pedro de la sucesión hereditaria⁵, pero hay ciertos datos llamativos:

- La madre de Juan Ciriaco y Catalina Phelipa, Ninfa Salazar vda. de Murillo muere el 17 de Agosto de 1757, exactamente un mes antes del nacimiento de Pedro. Es por ello que llevan al pequeño expósito ante Antonia, hermana de la difunta, ya que Catalina Phelipa sólo tiene 15 años de edad y tal vez no pueda hacerse cargo del pequeño. Aunque lo más probable es que no lo haga porque podría suponerse que es hijo suyo, lo que perjudicaría significativamente un posterior compromiso de la joven.
- Es extraño que entreguen un niño a una difunta. Siendo Ninfa Salazar miembro de una familia muy conocida en la ciudad, es muy difícil que su deceso pase desapercibido.
- Ciriaco Murillo es trasladado a Santa Bárbara, parroquia extra puentes de la ciudad de La Paz en 1771, cuando Pedro ya tiene 14 años y, probablemente, ya ha concluido sus estudios colegiales. Hasta mientras, se encontraba destinado a Achocalla, una parroquia rural alejada de La Paz... y de posibles maledicencias. El 1766 se da fe que Ciriaco Murillo viene criando a Pedro (que ya tiene nueve años) desde su abandono⁶.
- ¿Cuáles serían estas maledicencias? Pues que Pedro era hijo suyo, no sólo un entenado⁷, sino también biológico. Llama muy poderosamente la atención que ningún miembro de la familia Murillo atestigüe a favor de Pedro cuando su tía Catalina Phelipa lo lleva a juicio argumentando que Pedro es hijo biológico de Ciriaco, años después, en 1785. Bastaría con el testimonio de algunos parientes dando fe que es un expósito... pero nadie lo hace. Incluso Pedro podría exigir por vía judicial que se presenten a declarar esto, bajo juramento, pero tampoco ocurre. ¿Por qué? ¿Qué es lo que ellos

3 Esto es un bautismo de emergencia, que se hace cuando hay riesgo de que el niño muera. *Extra fontem* hace referencia a que el bautismo se efectúa fuera de la pila bautismal.

4 Partida de Bautizo de Pedro Murillo. En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 278 – 279.

5 Conviene aclarar que el Padre Ciriaco Murillo lega sus bienes a los hijos de Pedro Murillo y de su esposa Manuela de la Concha, no a Pedro Murillo mismo.

6 Partida de Bautizo de Pedro Murillo. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 278.

7 Un entenado es un hijastro. Cabe aclarar que, hasta donde se sabe, Ciriaco no adopta a Pedro, sino sólo lo cría. Esto es, en términos legales, que no es oficialmente su padre. En este sentido, no lo reconoce por tal ni en su testamento. Pero no queda duda de que es su padre psicológico, quien lo cuida y cría hasta la edad adulta... y probablemente incluso hasta después de casado.

hubiesen dicho? Sin embargo, esto también podría ser solicitado por Catalina Phelipa, la acusadora, lo que tampoco tiene lugar; la explicación de por qué ella no lo hace probablemente tiene que ver con tratar de minimizar, en lo posible, el escándalo que semejante caso podría representar para los Murillo. Es que, desde un punto de vista psicológico importa tanto o más que lo que se dice, aquello que se deja de decir.

- Cuando Ciriaco Murillo va a residir a Irupana, es posible hallar nuevamente ahí a Pedro, ya casado. Ciriaco llega a ser, además, padrino de Joseph Manuel Murillo de la Concha, hijo de Pedro y su probable nieto, de quien se encariña mucho, como se aprecia en las siguientes palabras de su testamento:

Itten.- Declaro que dejo sinco Ornamentos nuevos con sus respectivos Murales y demás adherentes a mí Ayjadito Manuel Morillo hijo legítimo de mi Primera Albacea [Pedro Murillo y Salazar], y mando se le entreguen a dicho su padre para que los guarde hasta su tiempo.⁸

- Ciriaco Murillo lega todo lo que posee a los hijos de Pedro Murillo y Salazar y de su esposa Manuela de la Concha, quienes vendrían a ser sus nietos, sin dejar nada a sus hermanos u otros parientes... lo cual resulta algo extraño en el caso de un hombre sin descendencia oficial... ¿Tal vez un resentimiento hacia los parientes?
- Ciriaco no lega casi nada a otra botada que tiene. Además de Pedro (quien ya es un adulto), existe una botada llamada Justa Morillo, menor de edad en 1785, a quien lega 1000 pesos... una fracción irrisoria de lo que deja a los hijos de su otro botado, Pedro. Y es tal vez Justa quien necesita de más apoyo que los otros herederos. Una posible explicación de esta diferencia sería que Justa fuese una botada de verdad y Pedro no.

Y conviene hacer una reflexión final acerca de Ciriaco. Se casa en 1747, tiene un hijo en 1748 y hacia 1750 ya es viudo y ya no tiene hijo. El dolor de estas pérdidas consecutivas lo debe de haber agobiado profundamente, lo que le lleva a buscar alivio en la espiritualidad... Hallando un poco de paz, siente probablemente la necesidad de hacer algo por sus difuntos y amados familiares... por lo que decide dedicar su vida a rezar por ellos. Probablemente, la suya no es una vocación religiosa auténtica, sino una sustentada en la pena del duelo...

Y, a continuación, una posible hipótesis de lo que sucede después. Una vez superado el duelo, o al menos cuando el dolor se atenúa, más o menos a los cinco años⁹ de haber comenzado sus estudios teológicos, Ciriaco tiene una aventura con una persona de distinto grupo social... una indígena o tal vez una mestiza; o una persona ya casada. En todo caso, no es una persona "aceptable" socialmente en el ámbito de los Murillo, quienes pueden tolerar incluso un matrimonio sin dote y por amor; debe haber algo más. Cabe indicar que los Murillo son hispánicos de abolengo, mientras que el pequeño Pedro tiene la tez mestiza y oscura...¹⁰

El escándalo de que un futuro sacerdote tenga un hijo... ¡y con una indígena plebeya (o mestiza de piel oscura)! es demasiado, por lo que Ciriaco debe hacerse cargo de Pedro muy pronto, al morir su madre el mismo año que nace el pequeño, ya que probablemente el resto de la familia no lo acepta. Por ello, se lo lleva consigo al área rural, a un espacio donde haya pocos hispánicos conocidos, lejos de la maledicencia. Entretanto, la madre de Pedro¹¹ tal vez muere o es "convencida" de que él tendrá un mejor futuro al lado de Ciriaco y los Murillo... por lo que Pedro es recibido como botado, pero la familia sabe secretamente que es hijo bastardo de Ciriaco. Este secreto es mantenido hasta que Ciriaco hace

8 Testamento del Presbítero Juan Ciriaco Murillo Caballero y Salazar. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 233.

9 Lo cual es un hito en los duelos prolongados.

10 Diversos testimonios. En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 33 – 41.

11 Nicanor Aranzáes (1915) indica que su nombre es María Ascencia Carrasco. Este dato, empero, podría no ser verídico. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 106.

su testamento solamente a favor de los hijos de Pedro, lo cual indigna a Catalina Phelipa Murillo, quien inicia una acción legal con más ira que argumentos en 1785.

Comportamiento de Murillo

En 1781, cuando estalla la rebelión de Tupac Katari Murillo se encuentra viviendo en Irupana. Tiene una activa y destacada participación en la campaña, llevando un grupo de familias hispánicas hacia Cochabamba bajo el mando de José Ramón de Loaiza, Capitán y Comandante de la Provincia de Yungas. Para entonces indica que ya tiene mujer e hijos:

[Durante la campaña contra Katari en 1781] habiendo pasado la comandancia de armas en Dn. José Ramon de Loaiza quedé con el total cargo de dha. Compañía, sirviendo esta como principal en el Retiro que se hizo a la villa de Cochabamba: dejando abandonada a mi muger e hijos, solo consulté el desempeño de mi obligacion sin dar la mas leve nota [...].¹²

Además, José Ramón de Loaiza corrobora lo anterior diciendo:

[D. Pedro Murillo] siempre procuró desempeñar sus obligaciones, batiendo en mi compañía á los enemigos que quisieron estorbar el paso en los caminos sumamente fragosos [hacia Cochabamba] sin reparar el ausilio de su mujer e hijos que se hallaba mesclada en el comboy de las familias cuio servicio y fidelidad al Soberano acreditó hasta poner en salmamto. [i.e. salvamento] toda la gente de la Provincia [...].¹³

Cabe destacar que estos hijos de Murillo no aparecen consignados en ningún trabajo genealógico existente sobre este personaje, ya que el primer hijo cuyo registro ha sido hallado es Joseph Manuel, quien recién nace en 1782. Es poco probable que Murillo y Loaiza den información falsa a este respecto.

Pero Murillo no se queda en Cochabamba, sino que se une a la expedición libertadora de José de Reseguín, quien marcha a levantar el sitio de La Paz:

Asimismo sin dejar el servicio abandonando a mi familia en dho. valle de Cochabamba vine de Ayudante maior en la expedición del Señor Dn. José de Reseguín a librar a esta ciudad [La Paz] del sitio en que se hallaba esmerandome en la actividad acostumbrada siguiendo con el empleo hasta que se nos ordeno el Retiro con un sueldo de cincuenta pesos mensuales, y si es verdad que en aquella época tenia veinticinco años de edad, y me hallaba ya con hijos, y que ni aun estos eran capaces de impedirme el servicio al Rey [...].¹⁴

Y Murillo se destaca en la campaña contra Katari, ya que aunque Reseguín cuenta con soldados muy capaces en su ejército, encomienda a Murillo algunas misiones de interés:

En este Campo de las Peñas segn. los papeles presentados logré la satisfaccon. de ser uno de los Comisionados para el Prendimiento de los Quispes y demás Coroneles, estar al reparo de los guardias en la pricion de Catari, y otras que se fiaron á mi cuidado conociendo mi amor al Servicio, y el esmero y anelo con que propendí á llenar mis obligaciones según todo consta por los documentos presentados.¹⁵

Sin embargo, en lugar de ir a Cochabamba, su participación en la campaña prosigue: A mi retiro a esta Ciud. [La Paz] donde no perdí la oportunidad de servir al Soberano pues encontrando la disposición del Sor. Comandte. Dn. Sebastian de Seguro la pasava Per-

12 Antecedentes de D. Pedro Murillo y Zalazar (1803). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 436.

13 Ibid, p. 437.

14 Ibid, p. 436.

15 Ibid, p. 439.

sonalmente con Tropa a la Docrna. de Palca á castigar los reveldes, seguí voluntariamente juntando docientos hombres que se hiban de retirada pa. la Ciud. de Cochabamba entre ellos muchos de Yungas a ver sus familias.

Y capitaneando esta gente sin sueldo ni prée [i.e. prece o premio] logré la satisfaccon. de batir con los enemigos en el asalto que nos dieron al campo con tanto esmero que habiendo obligado los insurgentes á retirarse al Sor. Comandte. y la tropa a esta Ciud. á fin de que no pereciese se me encargó la retaguardia, y defensa con conocimiento de mi valor y buena disposicion y la de docientos hombres voluntarios que servian bajo de mi mando como que era la parte mas peligrosa y donde cargaba el enemigo siguiendo con mucho brio. En esta Comicon. se biern. los grandes efectos de mi serbicio pues no pereciendo un Soldado mio logré poner á Salbo toda la Tropa aunque bien estropeada pr. haver experimentado el rigor de los naturales insurgentes.¹⁶

En lo que respecta a la actuación de Murillo durante la campaña contra Tupac Katari se destacan cuatro aspectos de la personalidad de Murillo:

- Valentía y arrojo en el cumplimiento del deber. Sin lugar a dudas que Murillo va mucho más allá del estricto cumplimiento del deber, demostrando un alto grado de valor, patriotismo y fortaleza en la campaña contra los indígenas. Definitivamente no lo hace por el dinero, pues su padre espiritual (y probablemente biológico) tiene decenas de miles de pesos como fortuna, siendo la remuneración de cincuenta mensuales una suma irrisoria para el estatus de los Murillo.
- Dotes de liderazgo. El hecho de dirigir a un grupo de doscientos voluntarios que él mismo reúne y de capitanearlos en la posición más incómoda sin perder ni un solo hombre es una inequívoca demostración del su buen manejo de liderazgo y destreza táctica.
- Falta de apego hacia la familia. Si bien Murillo se aleja de su familia por cumplir un deber patriótico, se aprecia una cierta falta de apego hacia ellos, especialmente en la forma que tiene de referirse a sus seres próximos. Usa la palabra *abandono*, tal vez de modo inconsciente, pero lo hace en varias ocasiones. Corroborra esto un documento de 1811, el que indica que la esposa de Murillo:

Da. Manuela Josefa Olmedo vuda deD^o. Pedro Murillo. Tiene un hijo, y estuvo ceparada sobre treinta años del Marido q^e fue decapitado y no dexó bienes.¹⁷

Esto corrobora que Pedro Murillo y su esposa estuvieron distanciados por lo menos 30 años antes de 1811, es decir desde 1781. En rigor, se indica que ya no vivían juntos desde entonces, pero hay pruebas de que Murillo, al menos de forma intermitente, mantuvo un contacto estrecho con Manuela durante un largo tiempo, ya que hay evidencia de tres hijos de la pareja, los cuales nacieron entre 1782 y 1788, es decir en fechas posteriores a la separación de 1781. Sin embargo, desde 1787 también existen referencias acerca de por lo menos una amante de Murillo, con la cual llega a tener nueve hijos.

- Murillo miente respecto a su edad. Un dato contradictorio, pasado por alto por los investigadores de Murillo, es que declara tener más de veinticinco años en 1781, cuando en realidad recién cumple esta edad el 17 de Septiembre de 1782. Además, en el mismo documento ratifica tener 46 años en 1803¹⁸, lo que descarta un error involuntario. ¿Por qué dice algo que no es verdad? Probablemente esto tiene que ver con las exigencias de edad que había para ser oficial, que tal vez requerían un mínimo de 25 años. Se podría argüir que tal vez Pedro Murillo desconocía su verdadera edad, pero es poco probable, ya que en 1788 (quince años antes de su mentira) pide fe de bautismo

16 Antecedentes de D. Pedro Murillo y Zalazar (1803). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 439.

17 Dos razones nominales, una de patriotas beneméritos y otra de réprobos realistas, comunicadas en La Paz el año 1811 al Representante de la Junta de Buenos Aires, ambas con referencia a los recientes sucesos de 1809, en la primera ciudad (1811). En ABECIA, [1972] 1978, p. 57.

18 Antecedentes de D. Pedro Murillo y Zalazar (1803). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 440.

que contiene esa información¹⁹. Además, en su Declaración de 1809 también menciona su edad correcta²⁰.

Las siguientes noticias que se tienen sobre Murillo son de 1785, cuando su tía Catalina Phelipa Murillo le instaura un juicio disputando la herencia dejada por el Padre Ciriaco Murillo, recientemente fallecido. En esa época, Pedro y su esposa Manuela tienen un hijo, Joseph Manuel (1782 – 1809?), ahijado del difunto Ciriaco, su probable abuelo. Sin embargo, pronto nacerá otra hija más, Francisca Paula, tal vez el mismo año de 1785; la primera noticia que se tiene de ella es que ya está viva en Febrero de 1786²¹ y es incluida entre los herederos de Ciriaco, en virtud a una cláusula explícita del testamento.

Del proceso seguido contra Pedro Murillo, el cual dura de 1785 a 1788, se desprende la siguiente información:

- Los hijos que Murillo tenía en 1781 ya no siguen vivos. El único hijo vivo el 13 de Abril de 1785, día en que Ciriaco Murillo hace su testamento, es Joseph Manuel, nacido el 31 de Diciembre de 1782 y bautizado el 1 de Enero de 1783 en Irupana²². Tanto Murillo como Loaiza indican explícitamente que el primero tiene esposa e hijos (en plural) en 1781²³.

Ante estos datos contradictorios, puede ocurrir lo siguiente:

- a. Los hijos de Pedro Murillo, probablemente de corta edad, mueren en 1781. Tal vez el dolor de estas pérdidas vuelve a reunir a Pedro y Manuela, que deben de haber estado desolados, luego de estas muertes. Por eso, de nuevo en Irupana, procrean otro hijo en los primeros meses de 1782, el que nace a fin de ese mismo año, siendo Ciriaco Murillo el padrino. Además, Ciriaco, al ser sacerdote, probablemente influye en Pedro para que renueve su unión con su esposa, fundada en el sacramento del matrimonio. Por otra parte, el que no se haya encontrado (todavía) documentos de bautizo de estos primeros hijos de Pedro Murillo no es una demostración de su inexistencia, por la explícita mención que su propio padre y un conocido de la familia hacen de ellos.
 - b. Pedro Murillo y José Ramón de Loaiza mentirían acerca de que Pedro tuviese hijos en 1781, con el fin de resaltar más aún la participación del primero en la campaña contra Tupac Katari. Si bien Pedro miente explícitamente acerca de su edad, a fin de ser nombrado oficial, inventarse hijos inexistentes y conseguir la corroboración de un tercero es algo mucho más serio y siniestro, probable indicador de una mente sin escrúpulos. No es imposible, pero lo consideramos al menos improbable.
- Pedro Murillo reside en Irupana, al igual que su esposa. Probablemente, Pedro regresa a Irupana luego de finalizada la campaña contra los indios rebeldes, a retomar sus actividades (probablemente administrando las numerosas propiedades de su Ciriaco, su probable padre). Como Ciriaco se expresa de una forma muy cariñosa de su probable nieto y ahijado, Joseph Manuel, es casi seguro que pasa un largo tiempo con él, ya que justo en 1783 se jubila de su servicio como Cura Doctrinario, Vicario y Juez Eclesiástico de Irupana (Sáenz, 1924)²⁴. Tal vez Pedro Murillo vuelve a vivir con su esposa, aunque sea esporádicamente, ya que en 1785 (o inicios de 1786) nace la segunda hija del matrimonio.
 - Pedro Murillo es acusado de un delito muy probablemente inexistente. La acusación de su tía Catalina Phelipa indica que:

Siendo don Pedro Murillo hijo sacrilego del Presbítero [Juan Ciriaco Murillo], la descendencia de éste, procediendo de infecta raíz, está impedida para heredar al abuelo; que por tanto, ni por testamento abintestato, ni por contrato entre vivos lucrativo puede suceder;

19 En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 459.

20 Ibid, p. 393.

21 Juicio por Nulidad del Testamento del Cura Ciriaco Murillo (1788). En ABECIA, [1972] 1978, p. 43.

22 Partida de bautismo de Joseph Manuel Murillo de la Concha. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 281.

23 Antecedentes de D. Pedro Murillo y Zalazar (1803). En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 436 – 439.

24 Dato que figura en el Anuario Eclesiástico Boliviano (1924) de Teodosio Sáenz. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 223.

que es los Derechos Reales a que concurren los Pontificios, para atajar un vicio contrario al estado Eclesiástico por sus cualidades y voto; por esto hago contradicción en forma a dicha última disposición, la redarguyo de fraudulenta, inútil, inoficiosa, irrita, y de ningún valor y para así hacerlo ver, ofrezco justificaciones de que los herederos son espurios y sin derecho a esta sucesión y suplico se me admita, deteniéndose toda posesión y mandándose poner en depósito los bienes.²⁵

Sin embargo, la defensa de Murillo (y de los legítimos herederos, Joseph Manuel y Francisca Paula Murillo de la Concha) arguye que esta acusación es:

[...] temeraria y sin ningún valor [...] [ya que los hijos de Pedro Murillo] no concurrirían a la herencia por razón de sucesión sino como instituidos herederos del finado, en cumplimiento de su última voluntad, la que fué libre y pudo otorgarla a favor de cualquier tercero.²⁶

Y esta argumentación parece ser la más válida, razón por la que, en primera instancia, se da la razón a Pedro Murillo y se le autoriza el 21 de Julio de 1785 a entrar en posesión efectiva de los bienes dejados por el Padre Ciriaco Murillo²⁷. Ante esta situación, Catalina Phelipa apela a la Real Audiencia de Charcas, donde continúa el pleito.

Sin embargo, de forma paralela, el 13 de Diciembre de 1787 Pedro Murillo es acusado de haber falsificado su título de abogado. Es algo muy serio, ya que Murillo efectivamente presenta un memorial el 21 de Agosto de 1786, solicitando licencia para ejercer la abogacía en todo el territorio de la Audiencia de Charcas, presentando un memorial del escribano Sebastián del Toro, que dice lo siguiente:

Yo Don Sebastián del Toro Escribano de Camara del Catolico Rey Nuestro Señor en la Real Audiencia que reside en la Ciudad de La Plata, Provincia de los Charcas del Perú, Certifico y doy feé en quanto puedo y á lugar en Derecho, como el día dos de Agosto de este año de mil setecientos ochenta y seis se resibió, y matriculó de Abogado de esta Real Audiencia el Doctor Don Pedro Francisco Murillo, aviendo hecho constar en ella el haverse presentado en la practica con grado de Bachiller en ambos derechos, por el mes de Diciembre del año de mil setecientos setenta y ocho desde cuio tiempo hasta el presente, por certificaciones de varios Abogados hiso ver la tarea literaria en Leyes, y su practica que con esmero, y vigilancia se dedicó en aquellos Estudios Públicos, según afirman en sus predichas certificaciones, y para corroborar mas su solicitud, presento el Título de Doctor en Leyes, y sagrados canones dado por el Señor Doctor Don Fray Josef Antonio de San Alberto Arzobispo de esta Metrópoli, y Rector Interino de esta Real Universidad.²⁸

La información más relevante de este pasaje es la siguiente:

- Pedro Francisco Murillo habría culminado sus estudios de Derecho en Diciembre de 1778, siendo considerado entonces Bachiller en Leyes, o sea un egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad San Francisco Xavier. Ya que en el resto del proceso no hay ninguna aseveración documentada de que este sea un dato falso (y, siendo este el caso, muy fácil de probar, por los muchos testimonios que en contra podría reunirse en Charcas, entre los doctores que allá residen), probablemente es cierto que Pedro Murillo estudia y egresa de esta universidad hacia 1778, poco antes de cumplir 21 años de edad. Además, esto parece corroborarse al dar curso la Audiencia a esta solicitud; de ser Murillo un desconocido, que no hubiese cursado al menos parte de la carrera de Derecho en Charcas, probablemente despertaría muchas susceptibilidades.

25 Juicio por nulidad del Testamento, del cura Ciriaco Murillo (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 455 – 456.

26 Ibid, p. 456.

27 Ibid, p. 456.

28 Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometiese (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 476.

- Se indica que Pedro Murillo se recibe como Abogado el 2 de Agosto de 1786, tres semanas antes de efectuar su solicitud para ejercer el cargo. Durante ocho años, entre su egreso y esta fecha, habría estado trabajando en el campo legal, con esmero y cuidado.

De esta manera, la Real Audiencia toma a Murillo un examen de competencia el 23 de Agosto, sin exigirle que muestre su título, confiando en el testimonio del escribano Sebastián del Toro, como se aprecia a continuación:

[...] que teniendo presente la certificación del Escribano de Camara que le acompaña, no se le ha hecho fuesa la solicitud de los Autos seguidos para la respectoria de Abogado del solicitante, por ministrar suficiente margen este, a la reminiscencia de las Diligencias que a solicitud del Fiscal se hicieron con el fin de esclarecer los Estudios, y practica en que se hallava este versado a mas del Poderoso Documento [i.e. el memorial del escribano Sebastián del Toro]; para ratificar su siensia, teorica, que fue de Doctor en Leyes, y Sagrados Canones, corroborando del que al tiempo de presentarse a practica tenia manifestado, que fue, el de Bachiller; ambos conferidos, por la Real Universidad que reside en esta Capital; con lo que esclareció su avilidad, Estudio, y aplicasión manifestando lo instruido que se hallaba en la facultad, y su practica por el prolijo examen que en la Real Academia dio en los quatro Juicios dando pronta salida a las dudas que se le pusieron, hallandose el Fiscal de Presidente de aquella Asamblea, como mas [...] lo expuso en la anterior visita lo que en sumo grado acrisoló al tiempo de matricularse en este sabio Senado [i.e. la asamblea de doctores que le tomó examen], segun se hizo presente a Vuestra Alteza en las varias dificultades que sus Ministros le pusieron sobre los Autos, que para su resolución le confirieron, como en otras materias Jurídicas; que en el modo de resolver las manifestaba lo colmado [i.e. lleno] que se hallaba de experiencias legales, bien imbuido de Doctrinas de los mas clasicos Autores, que para autorizar su Asentimiento los citava en calidad de Jurisconsultos, a mas de la profusión de Leyes, que solo atendiendo este principio, y lo muy instruido en Derecho, versado y científico en la práctica de los Juicios, le parese al Fiscal se devia acseder a su solisitud [...].²⁹

Además, Sebastián Antonio del Toro da más detalles de los antecedentes de Pedro Francisco Murillo y de la evaluación a la que le someten los doctores de la Audiencia:

[...] el día dos de Julio de este presente año, de [mil setecientos] ochenta y seis, se resibio, y Matriculo de Abogado desta real Audiencia el Doctor Pedro Francisco Murillo, habiendo hecho constar en ella el haverse presentado en la Practica con el grado de Bachiller en ambos derechos por el mes de Diciembre del alo pasado de mil setecientos setenta y ocho desde cuyo tiempo, hasta el presente, por Certificaciones de varios Abogados, hiso ver la tarea Literaria en leyes y su practica, que con esmero y vigilancia se dedicó en aquellos Estudios públicos, según afirman sus predichas Certificaciones, y para corroborar mas su solisitud, presentó el Título de Doctor en Leyes, y Sagrados Canones, dado por el Señor Doctor Don Josef Antonio de San Alberto, Arsoobispo de esta Metropoli, y Rector interino de esta Real Universidad y sellado con el sello de ella, y demas solemnidades, con cuios documentos se corrio vista al Señor Fiscal [...].

[Para el examen] [...] en su Vista mandó el Tribunal se hisiere lo que pedía dicho Señor Fiscal, y Ens. cumplimiento el día antes a cosa de las dies, sele pasaron los Autos Criminales de parricidio de Juan Jironda, sin sentencia Definitiva, para que expusiese su sentir en Lengua Latina, según acostumbre juntado todo en Derecho. Todo lo que se verificó en aquel acto, y fue examinado por los Señores Oydores, y Fiscal, que presentes se hallaron, resibiendosele su Juramento de fidelidad de usar fiel, y legalmente el oficio de Abogado.³⁰

29 Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometio (1788). En COSTA DE LA TÖRRE, 1977, pp. 478 – 479.

30 Ibidem, pp. 496 – 497.

La información más relevante de estos pasajes es la siguiente:

- Murillo presenta su certificado de egreso y el memorial del notario Sebastián del Toro como documentos para que la Audiencia lo evalúe en un examen oral. Murillo evita sistemáticamente mostrar su título de abogado, que en realidad no existe. Para dar valor a su posición, lleva como espectador del examen al mismo notario; su presencia sin duda ayuda a que los doctores no exijan su título; ¿será el notario un allegado de Murillo?
- Murillo da un brillante examen, el cual satisface plenamente a los doctores de una Audiencia con fama continental. Esto demuestra que tiene pericia y amplio conocimiento en materia legal.
- Cabe la pregunta: si es que da un muy buen examen ante los doctores de la Audiencia, ¿por qué no da otro similar ante la Universidad, a fin de titularse legalmente? Probablemente hay algún requisito que no cumple o no termina todos sus estudios hasta esa fecha. Es algo que queda por ser investigado, pero que probablemente ya no pueda ser corroborado, al haber sido destruidos los archivos de la Universidad de San Francisco Xavier en 1848³¹.
- Es anacrónico que Sebastián del Toro indique que el examen tiene lugar el 23 de Julio de 1786, cuando él mismo da fe que recién egresa de la Universidad el 2 de Agosto³². Es un error garrafal en un notario, que permite dudar de su real capacidad u honestidad.
- Murillo comete un muy grueso y fatal error, ya que a partir de esto su testimonio dejará de ser tenido por válido en todos los juicios... incluyendo el de la sucesión de Ciriaco Murillo.
- Poco más de un año después, el 13 de Diciembre de 1787, Murillo es formalmente acusado por los doctores Josef Sanjurjo, Joaquín de la Riva, Francisco Usquiano y Josef Sanz Merino de haber falsificado su título de abogado:

[...] Así se ha notado en Don Pedro Murillo, vesino de esta Ciudad [de La Paz], quien sin haver pasado por las recomendables fatigas de un Estudio, ni menos haver tenido lugar en ningún Colegio, se há arrojado afirmarse Doctor, y Titularse Abogado de la Real Audiencia del Distrito, en dos Causas, y es una la que sigue Don Miguel de San Martín con su muger doña Feliciano de tal, sobre nulidad de matrimonio en la Curia Eclesiástica, y la otra ante el Subdelegado del Partido de Pacajes sobre el Deslinde de la Estancia de Chacoma con los Indios de la Comunidad de Viacha, y a este tenor a un en sus comunicaciones, y tratos particulares há seguido expresando estos empleos, con grave descaro, y falsedad. [...] ³³

De esto se desprende que:

- Murillo ejerce como abogado en la región de La Paz, estando atendiendo dos causas en el momento en que es acusado.
- Se afirma que Pedro Francisco Murillo:
 - a. No cursa estudios de Derecho, lo cual es rebatible por existir el testimonio de que muestra un certificado de Bachiller en Abogacía a los doctores de la Audiencia (a menos que también lo haya falsificado). Sin embargo, su conocimiento demostrado a nivel teórico y el hecho de dar un examen en la Audiencia (prácticamente al lado de la Universidad) sin crear susceptibilidades parecen indicar que sí cursa, aunque sea en parte, la carrera de Derecho en San Francisco Xavier. Por último, se puede indicar que Tomasa Murillo, hija de Pedro Francisco, declara en su lecho de muerte que su padre estudió en Chuquisaca, donde establece contacto con logias en el siglo XVIII³⁴.

31 ROCA, 1998, p. 152.

32 Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometió (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 476.

33 Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometió (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 482.

34 Información recogida por Rosendo Gutiérrez en 1860. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 444.

- b. No asiste a ningún colegio, lo cual puede ser cierto, pero no limitante, ya que la educación a domicilio mediante preceptores es una opción educativa válida y usada hasta por lo menos inicios del siglo XX³⁵. Además, no sería raro que su preceptor haya sido el mismo Ciriaco, quien probablemente recibe una muy esmerada educación, la cual transmite luego a Pedro Francisco³⁶. Por otra parte, Ismael Sotomayor (1945)³⁷ indica que Pedro habría estudiado en el Seminario Carolino de La Paz; se refiere, probablemente, al Colegio Seminario y es una veta abierta a la investigación, aunque existen datos que indican que Ciriaco Murillo cría a Pedro cuando el primero ya vive en el área rural³⁸. En todo caso, Pedro tiene una amplia cultura, ya que habla latín con facilidad y además conoce muy bien las leyes y los autores clásicos del Derecho³⁹.
- De ser inocente, Murillo podría incluso demandar por difamación a sus acusadores, mostrando su título o solicitando una certificación escrita de la Universidad San Francisco Xavier, pero no lo hace. Únicamente se ratifica a sí mismo como Doctor en Derecho el 14 de Diciembre de 1787, lo que equivale a ponerse la soga al cuello en este caso:

Señor Gobernador Intendente.- Don Pedro Francisco Murillo, Doctor Graduado en ambos Derechos Abogado de la Real Audiencia de la Plata, según procede de Derecho paresco ante Vseñoría, y digo: Que tengo manifestado en debida forma el Testimonio dela Real Proviación que seme sirve de Título bastante para el Ministerio de la Abogasia del que habiéndose enterado la Integridad de su Justificación se sirva mandar se me debuelva para los efectos que me combengan. Por Tanto.- AVseñoría pido se sirva adherir ami solisitud que es Justicia que espero jurando lo necesario, y para ello etcétera.- Doctor Francisco Murillo.- [La] Paz catorce de Diciembre de mil setecientos ochenta y siete.⁴⁰

Sin embargo, la situación se complica para Pedro Francisco Murillo, ya que Agustín de Herrera y Silva, esposo de la tía acusadora, Catalina Phelipa Murillo, aparece en este proceso al día siguiente de la declaración de Pedro Francisco, indicando:

Señor Gobernador Intendente.- Agustín de Herrera y Silva como mejor proseda de Derecho paresco ante la Justificación de Vseñoría, y digo Que ha llegado a mí noticia que se ha formado ciento [i.e. cierto] expediente de falsedad que con grande criminalidad tiene cometido Don Pedro Murillo, quien está prontamente á haser fugar de esta Ciudad. Y como tenga Yó que haser infinitos cargos a este individuo, suplico a Vseñoría rendidamente, lo primero se asegure su Persona en la Real Carsel con sequestro de bienes, y lo segundo seme entregue dicho expediente para pedir lo que en justicia me combenga. Por tanto – A Vseñoría pido y suplico se sirva de proveer, y mandar como llebo pedido que será Justicia juro no proceder de malisia, y para ello etcétera – Agustín de Herrera y Silva.⁴¹

Ante esta situación, el juez de la causa, Sebastián de Seguroola ordena el arraigo de Pedro Francisco Murillo y que éste presente el Título de Abogado. No hay que olvidar que Seguroola es el comandante de la expedición a Palca en 1781, donde Murillo se destaca capitaneando a su batallón de voluntarios. Es muy probable que Seguroola tenga en alta estima a Murillo, si es que no es un cercano amigo suyo.

Para sorpresa de Seguroola, Murillo sencillamente desaparece y el escribano encargado de notificarle, Manuel Antonio Rodríguez, da fe de que no lo encuentra en varias oportu-

35 Franz Tamayo, por ejemplo, también se educa a domicilio e incluso estudia Derecho a domicilio a fines del siglo XIX e inicios del XX. Esto se infiere de DÍEZ DE MEDINA [1942] 1968, p. 38.

36 Un indicador de este nivel cultural puede ser la cantidad de libros que figura en el inventario de sus bienes que arroja más de cincuenta y cinco de ellos.

37 COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 379.

38 Partida de Bautizo de Pedro Murillo. En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 278 – 279.

39 Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometió (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 496 – 497.

40 Ibidem, p. 482.

41 Ibidem, pp. 485 – 486.

nidades en que se hace presente en su casa: el vaticinio de Agustín de Herrera se cumple⁴². Probablemente, Murillo opta por fugar al darse cuenta de que él mismo se ha metido en un callejón sin salida.

Ante esta situación, Sebastián de Seguroola nombra al Licenciado Josef de Astete como fiscal del caso, quien ordena el allanamiento de la casa de Murillo el mismo día 15 de Diciembre de 1787. Lo que se encuentra en el escritorio de Murillo es altamente comprometedor para Pedro Francisco:

Nota 1ª.- Primeramente se encontraron con la respectiva caratula de.- Titulos de Abogado del Doctor Don Pedro francisco Murillo en Testimonio.- uno que En nueve foxas utiles paresían Real Provisión librada para los Juzgados Eclesiásticos, y seculares de todo caracter, y calidad para que teniendo por tal Abogado a dicho Murillo sus preeminencias le guarden dichos Juzgados seculares baxo la multa de quinientos pesos, y los Eclesiásticos bajo la pena de Desagrado desu Alteza, y dicho Testimonio con las relaciones, que en las nueve foxas incluye delos Señores Presidente, y Oydores enterase en un Auto, y demas concernientes a ella se halla al pareser autorizado, y sacado desu original por el Escribano de Cabildo Pedro Mariaca, y aprimer vista también parese que ni las Rubricas Marginales, ni la Autorización final es suia. Asimismo a consecuencia de dicha autorización final se halla una Diligencia ordinaria de comprobacion de una letra, y pasando a la ultima foxa en que dicha Diligencia acaba con un renglón, yá es de otra letra este; y asu pié están al parecer las firmas, y signos comprobantes de Crispín de Vera y Aragon, y Rafael de Villanueva; pero también aunque parese que estas firmas son legítimas de aquellos dos Escribanos, mas se manifiesta claro que otra ultima foxa está sacada de otro Documento que comprobaron aquellos Escribanos, y agregada alos mencionados Títulos, asi, porque a esta referida ultima foxa le falta como quatro dedos de Papel a lo ultimo de ella, y está enmendada la fecha, como porque tambien he hallado un Poder del Licenciado Don Juan Ciriaco Murillo, y una Presentación al curato de Santa Barbara de esta Ciudad, en Testimonio afabor de este dado por el finado Muy Ilustre Señor Don Juan de Pestaña, y uno, y otro Documento al parecer autorizado por Pedro Celestino Villela Escribano Publico, y en ambos se encuentran las circunstancias siguientes. En la presentasion se nota que al fin de las dos foxas desu contenido y de la autorisation de Villela, sigue con reglon la comprobacion de Escribanos hasta la siguiente foxa en que al septimo reglon se halla cortada aquella parte toda donde havian de seguir las firmas, y signos de los escribanos comprobantes, y todo este pedasso parece es el agregado ala comprobacion quese quiso haser delos referidos Títulos [...].⁴³

De esta extensa cita se deduce que:

- Se encuentran documentos de Pedro Francisco Murillo respecto a sus credenciales como Abogado. Sin embargo, estos documentos parecen estar alterados.
- La primera incongruencia hace referencia a que las rúbricas del escribano Pedro Mariaca parecen no ser las suyas.
- La segunda indica que esta diligencia tiene un tipo de letra en casi todo el documento, menos en la última hoja, justo donde están las firmas de Crispín de Vera y Aragón y de Rafael de Villanueva. Además, da la impresión de que esta última hoja ha sido sacada de otro documento (¿tal vez por el tipo de papel?).
- Se encuentran otros documentos, uno de Ciriaco Murillo y otro de Juan de Pestaña, a los que les faltan las firmas y la fe notarial. Al parecer, estas firmas faltantes completan la certificación del Título de Abogado de Murillo. Se sospecha que los escribanos Crispín de Vera y Aragón y Rafael de Villanueva han sido testigos en alguno de los dos documentos mutilados y aparecen, a causa de los recortes, avalando los títulos de Murillo.

⁴² Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometio (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 486.

⁴³ Ibid, pp. 485 – 486.

- Llama mucho la atención la rapidez con que se procede a las diligencias en este caso, ya que se están embargando los bienes de Murillo al día siguiente de su declaración.

Pero todavía hay otros datos más comprometedores, incluso lapidarios, contra Pedro Francisco Murillo:

- 2ª.- Iteen asimismo se há encontrado una cuartilla de papel, con una anotación por un lado de dos Artículos dela novísima Real Ordenanza, y al parecer de letra de Murillo, y en el otro lado solo una figura de un Signo de Escribano.-
- 3ª.- Yteen se encontró otra quartilla de Papel con varias firmas digo rúbricas, en uno, y otro lado al parecer queriendo imitar la de Pedro Mariaca [escribano del Cabildo].-
- 4ª.- Iteen una Esquelita escrita sobre recibo de quatro pesos del Entierro firmada por el Licenciado Murillo, y ala buelta dos Rubricas imitando la del Escribano Antonio Gabriel Quiñones.⁻⁴⁴

De estos datos se puede obtener la siguiente información:

- Existen papeles varios, prácticamente de desecho, donde aparecen firmas y rúbricas de escribanos. De hecho, aparecen varias firmas, tratando de imitar los signos personales de estos individuos. Y dos de estos papeles tienen además la letra de Murillo, lo cual es una muy seria incriminación.
- El que estos papeles altamente comprometedores sean hallados en las posesiones de Murillo indican que éste salió huyendo con muchísima prisa, sin posibilidad de ocultar o destruir aquellas cosas que lo incriminaban.

Desde el 17 de Diciembre se procede al embargo de las posesiones de los hijos de Pedro Francisco Murillo, que éste administra. Y el 19 de Diciembre, se hace un análisis más detallado de los documentos incriminatorios, describiéndoselos en detalle y llamando a los supuestos firmantes para que reconociesen sus señas personales:

Antemí el escribano actuario de esta Cauza en cumplimiento de lo mandado en el Auto antecedente de oy día de la fecha, concurrieron los tres Escribanos de Intendencia, Cavildo, y del Numero de esta Ciudad á saber Crispín de vera y Aragon, Pedro de Mariaca, y Rafael de Villanueva, y haviendoseles puesto a la vista los dos Testimonios y demás Papeles, dixerón: Que certificaban, y certificaron en quanto reconocido todos tres con la especulación y cuidado necesario en los Autos criminales fulminados contra pedro Francisco Murillo, un Testimonio en ocho foxas signado, y firmado al parecer por Antonio Gabriel Quiñones Escribanos de su Magestad su data en esta Ciudad a los siete de Junio del presente año de setecientos ochenta y siete, siendo su contenido el trasunto de una Real Proviçión de trese de Septiembre del año anterior del Titulo de Abogado de la Real Audiencia de la Plata, y Grado de Doctor del mencionado Pedro Francisco Murillo, cuio signo, y firma de otro Antonio Gabriel Quiñones, aunque a primera vista paresen ser suias; pero que reconosidas con el cuidado correspondiente, y cotejadas con otras del suso dicho, hallan ser falsas, supuestas, y remedadas.- Asimismo reconocieron el otro testimonio que parese ser signado, y signado por el dicho Escribano Pedro de Mariaca en veinte y tres del mes de Noviembre, cuyo contesto es el mismo del antecedente Antonio Gabriel Quiñones: aunque concordado uno con otro faltan varias dicciones, y varones, así en el uno como en el otro, de manera que no están literalmente iguales en su contenido, y haviendo hecho cotejo el dicho signo, y firmas del citado Pedro de Mariaca con otras legítimas suias, hallan que de la misma manera son falsas supuestas, y remedad á que se agrega que dicho Pedro de Mariaca a primera vista las niegas, y asegura no ser suias. Y en quanto

⁴⁴ Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometio (1788). En COSTA DE LA TORRE, 1977, pp. 485 – 486.

a las subcripciones del primero, y siguiendo Testimonios asientan que ni la una, ni la otra son de estilo de Escribano; porque segun su sentido estan puestas de quien no tuvo propia inteligencia, y aun en el remedado del de Quiñones falta la circunstancia de testigos y en ambos la nota de los derechos. -Y en quanto a los quatro puntos expuestos por mi el Escribano Actuario en la Diligencia de Reconocimiento de Papeles secuestrados del citado Murillo, é impuestos á si de la expresi3n de cada punto, como de los Papeles contados, firmas y signos de la comprobaci3n a3adidas al ultimo Testimonio, como tambi3n de las rubricas, y signos que se expresa, dixer3n ser constante todo lo que se relaciona en dichos quatro puntos tan prolijamente, que no hallan cosa alguna que adicionan, ni notan, por lo que siendo necesario certificar en los mismos terminos expuestos y relacionados por mi el dicho Escribano. Y para que conste donde combenga dieron la presente, y lo firmaron de que doy fee. - Crisp3n de Vera y Aragon Escribano de su Magestad Intendencia y Guerra. - Rafael de Villanueva Escribano de su Magestad y Publico. - Pedro de Mariaca Escribano de su Magestad Publico y de Cabildo. - Ante mi Manuel Antonio Rodr3guez Escribano de su Magestad y Renta de Tabaco.⁴⁵

El 20 de Diciembre, Pedro Francisco Murillo es emplazado mediante preg3n a presentarse ante las autoridades, lo que desde luego no hace, por lo que es declarado en rebeld3a pocos d3as despu3s.

Entretanto, el 22 de Diciembre, Manuela de la Concha, esposa de Pedro Francisco Murillo interpone un recurso, indicando que los bienes que se desea embargar, en realidad corresponden a los hijos de Murillo y a ella, por lo que no corresponde hacerlo como castigo de lo que Pedro Francisco haya podido o no hacer. Su petici3n es favorablemente acogida y el 30 de Diciembre se ordena suspender el embargo de los bienes.

Pocos d3as despu3s, Antonio Gabriel Quiñones se presenta voluntariamente a las autoridades y corrobora que los documentos encontrados a Murillo son falsificaciones y que 3l no las reconoce como propias⁴⁶.

Mientras tanto, seg3n denuncias de Phelipa Murillo, Pedro Francisco aprovecha los primeros meses de 1788 para vender todo el ganado que puede de todas las posesiones de sus hijos⁴⁷; probablemente, su habilidad jur3dica le hace prever un mal desenlace del proceso en curso contra 3l en la Real Audiencia.

Finalmente, el proceso pendiente en la Real Audiencia por la posesi3n de los bienes dejados por Ciriaco Murillo llega a su final el 8 Abril de 1788. La Audiencia dictamina a favor de Catalina Phelipa Murillo Mena Caballero, quien entra en posesi3n de todos los bienes legados inicialmente por Ciriaco a los hijos de Pedro Francisco Murillo y Manuela de la Concha. En esta sentencia, sin duda que juega un papel determinante el resultado de los Autos criminales seguidos en contra de Pedro Francisco Murillo, ya que todo documento por el presentado es probablemente considerado un potencial fraude. Adem3s, los doctores de la Audiencia no deben de haber estado muy contentos luego de descubrirse el engaño que Pedro les hace. Por ello, esta sentencia tiene una doble base, objetiva y subjetiva:

- a. Objetiva, ya que se demuestra que Pedro Francisco Murillo falsifica las firmas y r3bricas de nada menos que cuatro notarios. Por ello, cualquier documento por 3l presentado se vuelve altamente sospechoso.
- b. Subjetiva, ya que la Audiencia dictamina a favor de Catalina Phelipa Murillo sin contar con reales pruebas de la acusaci3n que presenta. Adem3s, no existe, al parecer, una norma legal concreta en la que el dictamen se sustente. Eso demuestra que los doctores de la Audiencia emiten un juicio

⁴⁵ Testimonio de los Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Pedro Francisco Murillo por las falsedades que cometio (1788). En COSTA DE LA T3RRE, 1977, pp. 512 – 513.

⁴⁶ Ibidem, pp. 524 – 525.

⁴⁷ Ibid, p. 528.

marcadamente sesgado y, muy probablemente, ilegal. El resentimiento aparece como el móvil más probable para que esto suceda.

Poco después, en Mayo de 1788 nace el tercer hijo legítimo de Pedro y Manuela, Juan Manuel (1788 - ?), quien sigue vivo en 1807⁴⁸ y, probablemente, también en 1811⁴⁹. Pero parece ser que la relación matrimonial Murillo – de la Concha está ya en una crisis definitiva, probablemente precipitada de forma decisiva por la entrada de Pedro Francisco en la clandestinidad, en la que permanece varios años. Así, el 27 de Octubre de 1788 nace un hijo extramarital de Pedro Francisco, el cual es llamado Narciso. Su madre es Manuela Durán, quien será con el paso de los años, la relación más estable de Pedro Francisco; esta unión llega a tener nueve hijos conocidos; la última hija nace en Abril de 1810, cuando Pedro Francisco ya ha sido ejecutado por su papel protagónico en la Revolución del 16 de Julio en La Paz. Pero Pedro Francisco mantiene también otras relaciones amorosas. Fruto de una de ellas nace su hijo Francisco Murillo Cárdenas a fines de 1792 o inicios de 1793⁵⁰. Otro hijo nace en 1798 de una relación con Josefa Gaez y es llamado Gregorio Murillo. Como se ve, hay muchas pruebas de que Pedro Francisco es mujeriego en forma coincidente a su entrada en la clandestinidad.

Conclusiones

La familia Murillo Mena Caballero es parte de la aristocracia paceña y abierta en lo que se refiere a la elección de pareja, que suele hacerse por amor. Así ocurre con Juan Ciriaco Mena Caballero (1729 – 1785) quien se casa en 1747 con 18 años y cuyo primogénito, Pheliciano, nace al año siguiente. Empero, poco después enviuda y pierde a su hijo, luego de lo cual entra a la Iglesia, probablemente más por pena que por real vocación.

Es así que Pedro Francisco Murillo y Salazar (1757 – 1810) nace en una familia muy acomodada y goza de una posición económica muy holgada. Aunque es un expósito, desde su nacimiento lleva el estigma de ser hijo de un miembro de la Iglesia, Juan Ciriaco Murillo, quien es el padre psicológico de Pedro y, muy probablemente, también su padre biológico. La madre probablemente es indígena o mestiza, dada las características físicas de Pedro.

Pedro Murillo al parecer no asiste a un colegio, siendo probablemente educado por Juan Ciriaco. No se descarta que haya asistido en alguna época al Colegio Seminario de La Paz, pero no hay datos que hayan podido ser encontrados que lo corroboren.

Sin embargo, parece quedar muy claro que Pedro sí sigue estudios de Derecho, de los que probablemente egresa como Bachiller en Leyes, tal vez en 1778. Al parecer, se casa en este año con Manuela de la Concha Olmedo; tal vez esta unión le impide terminar sus estudios, aunque no hay datos al respecto y esto sólo puede quedar como hipótesis.

En 1781, cuando estalla la rebelión de Tupac Katari tiene al menos dos hijos y participa activamente en la campaña contra los rebeldes, destacándose y siendo nombrado oficial mientras escolta a varias familias que se refugian en Cochabamba. Demostrando mucho valor, regresa al campo de batalla junto a la expedición de José Reseguín, alcanzando cada vez mayores responsabilidades. Finalmente, participa en la expedición de Sebastián de Segurola a Palca, donde demuestra muy altas dotes de liderazgo y un comportamiento militar destacado.

Al parecer los siguientes años pierde a sus primeros hijos, permaneciendo su relación marital tambaleante, aunque llega a tener tres hijos más con su esposa.

48 Libro de Bautizos del Sagrario de la Catedral [de La Paz]. 17 de Mayo de 1807. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 287.

49 Dos razones nominales, una de patriotas beneméritos y otra de réprobos realistas, comunicadas en La Paz el año 1811 al Representante de la Junta de Buenos Aires, ambas con referencia a los recientes sucesos de 1809, en la primera ciudad (1811). En ABECIA, [1972] 1978, p. 57.

50 El Imparcial 2°, N° 86, La Paz, 4 de Julio de 1898. En COSTA DE LA TORRE, 1977, p. 316.

En 1785 muere su padre y protector, Juan Ciriaco, quien lega su cuantiosa fortuna a los hijos de Pedro Francisco y Manuela: Joseph Manuel (1782 – 1809?) y Francisca Paula (1783? - ?). Esto es impugnado legalmente por la tía de Pedro y hermana de Juan Ciriaco, Catalina Phelipa. En primera instancia, Pedro gana la demanda pero su tía apela a la Real Audiencia.

Sin embargo, por razones desconocidas, Pedro Francisco comete un delito muy serio. Hasta 1786 no había presentado examen para ser abogado en la Universidad. Aunque al parecer no le falta capacidad en el campo legal, recurre más bien a falsificar su título profesional, lo que le acarrea funestas consecuencias, ya que es determinante para que pierda el proceso en curso en la Audiencia en 1787 y además lo obliga a entrar en la clandestinidad por varios años. Este es tal vez el aspecto más negativo de su personalidad en este periodo.

Por otra parte, Pedro Francisco tiene relaciones extramaritales al menos desde 1782, las cuales serán al menos tres, estando ya definitivamente separado de su esposa. La relación más estable es la que tiene con Manuela Durán, con la que llega a tener nueve hijos.

Más adelante, cambiará su nombre a Pedro Domingo Murillo, ingresará al negocio de la minería, se convertirá en un abogado de forma legal, ingresará a las logias que prepararán clandestinamente una revolución contra España. Lo intentará en 1805 y lo logrará en 1809. Pero esto es ya parte de otra historia.

Bibliografía

- ABECIA BALDIVIESO, Valentín. 1966. **La “genial hipocresía” de Don Pedro Domingo Murillo**. La Paz: Novedades.
- _____. [1972] 1978. **Adiciones documentadas sobre Pedro Domingo Murillo**. La Paz: Juventud.
- ARGUEDAS, Alcides. [1920] 1975. **Historia General de Bolivia**. La Paz: Gisbert y Cia.
- COSTA DE LATORRE, Arturo. 1977. **Estirpe y genealogía del protomártir Pedro Domingo Murillo**. La Paz: Casa Municipal de la Cultura “Franz Tamayo”.
- DURAND, Luis. 1993. **El Proceso de Independencia en el Sur Andino. Cusco y La Paz 1805**. Lima: Universidad de Lima.
- MENDOZA, Javier. 1997. **La mesa coja. Historia de la Proclama de la Junta Tuitiva del 16 de Julio de 1809**. La Paz: Plural.
- ROCA, José Luis. 1998. **1809. La revolución de la Audiencia de Charcas en Chuquisaca y en La Paz**. La Paz: Plural.
- _____. 2007. **Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- URQUIZO, Carlos. 1976. **Proclama de la Junta Tuitiva y Representativa de los Derechos del Pueblo. Esclarecimiento para la historia**. La Paz: Casa Municipal de la Cultura “Franz Tamayo”.



La participación de la mujer en la independencia de Bolivia 1809-1825

Paola Mayta

Introducción

“Mujer virtuosa... su valor excede mucho a las piedras preciosas”. (Proverbios 31:10).

A lo largo de toda la historia, la mujer mostró: valor, coraje, abnegación, amor y siempre estuvo dispuesta a apoyar al que lo necesitara; pero fue relegada siempre a un segundo lugar se la consideraba como a un niño. Ella no podía tener todos los privilegios que tenían los hombres, no podía adquirir cargos administrativos, ni tampoco se la consideraba capaz de administrar sus propios bienes. Se veía a la mujer como una simple procreadora, es decir, como a un objeto sexual.

A pesar de todas las restricciones que tenía la mujer, ella demostró ser un gran apoyo para el hombre en diversas actividades. En la independencia de Bolivia desde su inicio (1809- 1825) la mujer demostró ser un gran apoyo para el hombre y no solamente llegó a ser un apoyo, sino que también *participó en la independencia con el mismo fervor patriótico que los hombres*, y esto queda demostrado en su actuación directa e indirecta en la independencia. Ella utilizó sus propios medios, y talvez en algunos casos, como el de doña Juana Azurduy de Padilla, la mujer participó utilizando al igual que el hombre, la espada y el caballo y se desenvolvió en el campo de batalla como una verdadera guerrera, pero en la mayoría de los casos ella utilizó sus propios medios para participar en la independencia.

Mujeres de todas las clases sociales participaron en la independencia (criollas, mestizas, indígenas y esclavas). Pero según las fuentes existentes la participación de la mujer criolla es la más resaltante, pero eso no quiere decir que las demás mujeres no participaron en esta lucha; sino que su participación fue mucho más indirecta. En este trabajo haré más énfasis en la participación de la mujer criolla en la independencia de Bolivia desde 1809 hasta 1825.

La mujer no luchó simplemente para deshacerse de su enemigo y vivir en paz. Sino luchó por una tierra libre sin restricciones para nadie, una tierra en la que sus hijos puedan crecer y vivir tranquilamente, la mujer no consideraba a sus hijos solo a aquellos que habían nacido de ella sino que también consideraba sus hijos a todos aquellos que habían nacido en esta tierra. Luchó hasta el punto de olvidarse de ella misma y como dijeron las célebres mujeres de La Coronilla un 27 de mayo de 1812 en la colina de San Sebastián en Cochabamba: “si no están los hombres aquí estamos nosotras para defender”; (en la multitud de la colina había mujeres, ancianos y niños) (Costa:1997:190).

Los procesos de la independencia se estudiaron en la mayoría de los casos como si fuese solo la lucha del hombre y no tanto así la lucha de las mujeres. Por eso es necesario reescribir la historia y afirmar que la mujer al igual que el hombre sí luchó con un fervor patriótico y no solamente fue un objeto sexual que no pensaba ni actuaba por si sola. Es por esa razón que en el siguiente trabajo analizaré el papel de la mujer durante la independencia de Bolivia desde 1809 a 1825, en la que su actuación fue esencial para la liberación de su pueblo.

Antecedentes

La actividad de la mujer durante todo el transcurso de la colonia fue de sumisión. Siempre fue considerada como un niño menor al que hay que cuidar y defender. Ella siempre estuvo relegada a un segundo lugar: “La situación de la mujer, en general, se halla signado por el sometimiento al marido, padre, hermano, novio, o patrón y mediatizado culturalmente, expresándose en estereotipos de sacralización de la virtud femenina, el enclaustramiento [...]”. (Oporto, 2001: 28). La imagen de la mujer era como la de una bella flor, que debía ser perfecta y hermosa. Estaba ligada al cuidado de las faenas domésticas. La mujer más allá de su hogar no existía y si existía era vista solamente como una máquina de procrear, así lo afirma el siguiente texto: “El relato de la vida de la mujer -afirma- aún estaba trazado por las dos sendas: el matrimonio y el convento. La mujer debía ser bella máquina cristiana de incubar hijos y cumpliendo esa función biológica y patriótica solo le quedaba dedicarse a asistir a las procesiones, cuidar de las faenas caseras, bordar el tambor [...]”. (Oporto, 2001:28)

Las mujeres de todas las clases sociales tenían un problema en común, la inferioridad con la que se les trataba dentro de la sociedad. Pero también existía una gran diferencia entre las mujeres de la clase alta y baja es decir las mujeres españolas, las mestizas, indígenas y esclavas; las criollas al igual que las mujeres de la clase social baja estaban completamente relegadas a un segundo lugar, no podían participar en ningún tipo de actividad en la sociedad que no fuese dentro del hogar (crianza de hijos, cuidado de las faenas domésticas) estaban subordinadas al hombre, pero las mestizas e indígenas compartían algunas responsabilidades con los hombres, esas responsabilidades eran en la parte económica, la mujer aportaba para los gastos del hogar al igual que el varón ella realizaba algunas actividades comerciales, de servidumbre y en la faena agrícola, así lo afirma el siguiente texto: “Indias y mestizas están económicamente emancipadas, a diferencia de la mujer blanca” (Oporto, 2001:29) Silvia Rivera también afirma que “entre los dos, hombre y mujer siempre tienen que trabajar [...]”. (La autora se refiere a la mujer y el hombre indígena) (1990:5) Poco se puede decir de la mujer esclava porque ella siempre estuvo al servicio de su amo.

En conclusión de los párrafos analizados hasta aquí se podría decir que la mujer, a la clase que perteneciere siempre ha estado relegada a un segundo lugar, y su situación social no cambió durante todo el transcurso de la colonia ni durante la república, así lo afirma Gustavo Adolfo Otero (Oporto:2001:28) Se podría hablar mucho sobre el lugar que ocupó la mujer en la sociedad, durante todo el transcurso de la colonia; pero este trabajo está dirigido hacia otros objetivos, como es el de analizar el papel de la mujer en la independencia.

La mujer en la independencia

La independencia de Bolivia marcó un cambio trascendental para todos los habitantes de este territorio. Durante el proceso de independencia hubo como una unión entre todos los habitantes; hombres y mujeres, trabajaron juntos por la liberación de sus tierras, en ambos hubo un sentimiento de patriotismo.¹¹ Pero al finalizar la independencia “el gobierno fue absorbido por los criollos, quedando intacta la estructura jerárquica de la colonia [...]”. (Rossels, 2001:27)

Durante el transcurso de la independencia, las mujeres participaron con un profundo patriotismo, su participación fue de manera directa como también de manera indirecta. Mujeres de diferentes clases sociales se involucraron en las luchas a través de múltiples

11 Patriotismo durante el nacimiento de la república de Bolivia patria significaba patria chica, es decir, las personas de esa época defendían su territorio chico, no tenían una visión más allá de lo que ellos conocían y por esa razón solo defendían su patria, el lugar donde ellos habitaban.

medios: “Según Santos Vargas las mujeres no participaron en primera línea en las batallas, pero su presencia es constante en la retaguardia en la vida cotidiana, preparando avios para los soldados, atendiendo heridos [...]”. (Rossels: 2001:30) Las mujeres no solo participaron como lo afirma Santos Vargas en la vida cotidiana, sino también lo hicieron en los campos de batalla, al lado de los hombres cabalgando el caballo y manejando hábilmente la espada, ese es el caso de Juana Azurduy de Padilla, que se convirtió en guerrillera y peleó a lado de su esposo hombro a hombro; también esta Simona Manzaneda, que “lanzo al pueblo a la revuelta del 16 de julio de 1809 en Santa Bárbara, capitaneando ella misma con fuerza de patriotismo humilde”(Costa:1997:134).

Las mujeres cumplieron un rol fundamental en el éxito de las batallas, fueron esenciales para las estrategias y tácticas clandestinas; fueron un apoyo fundamental para los primeros planes de los guerrilleros: “escondieron a patriotas [...] transmisión de instrucciones envío de dinero..., recolección y donación de joyas para la adquisición de armamento [...]”. (Rossels. 2001; 30) Al ver que sus esposos, hermanos, padres, amigos se entregaban a una causa —la libertad de su patria— ellas no dudaron en unirse a esa causa y participar ferviente, sutil y en muchas ocasiones silenciosamente. Le dieron ese toque delicado a la independencia. Ese es el caso de Isabel Calvimonte de Agrelo, esposa del doctor Pedro José Agrelo que se unió a la causa revolucionaria. “Según el historiador José Domingo Cortés [...]; dice de doña Isabel Calvimonte de Agrelo: Contribuyó con buen contingente de dinero en 1812 para la compra de armas con el que debía sostenerse la libertad de su patria.”(Costa, 1997: 190 - 191)

También está el caso de Doña María Vicenta de Juariste Eguino Diez de Medina, declarada heroína nacional, en la asamblea constituyente de 1826, “la resolución de la asamblea de la página 642, literalmente dice [...] la señora Eguino había hecho a la patria, los atrasos y padecimientos que ha sufrido y los peligros a que había expuesto por ella, todo lo cual le daba el derecho de ser considerada como una heroína [...]”. (Costa: 1977:44). Eguino fue una muestra clara de patriotismo femenino, porque lo entregó todo: casa, familia, fortuna y hasta su propia vida. Desde muy joven se entregó a la causa libertaria. Como era poseedora de una gran fortuna, ayudó en muchas ocasiones a los soldados que buscaban la independencia, también trabajó como conspiradora contra la corona, “llevando comunicaciones políticas que atraviesan el Cuzco y Buenos Aires”. (Costa. 1977:67) Lo que la hacía sobresalir era la gran elocuencia que poseía, elocuencia con la que alentaba a los soldados independentistas, “[...] Animaba a la tropa a la lucha, a la pelea, al sacrificio de la vida para emancipar la América del Coloniaje y la ominosa esclavitud en que yacía [...]”. (Costa: 1977:66) Aparte de su ayuda y sus discursos elocuentes también hizo sacrificios, cuando el General Santa Cruz aparece en escena, doña Eguino marcha a Laja y ahí le hace entrega de sus dos hijos para la causa independentista. La admirable participación de doña Eguino en los movimientos por la lucha por la independencia según Arturo Costa es por la influencia de su hermano Pedro Eguino quien la crió, porque ellos quedaron huérfanos (1997:55), Arturo Costa también dice que Pedro Eguino estaba muy imbuido con las noticias de Francia, sabía sobre aquellos conceptos igualdad, libertad y fraternidad que estaban conmocionando y causando la revolución, él inspiró a su hermana aquellos sentimientos patrios a la libertad y la independencia de la América. Entonces por el enorme cariño y aquel sentimiento patrio que le habían inculcado, doña Eguino empleó todos los recursos necesarios para la causa libertaria” (1997:66-69). Al ver que su hermano Pedro Eguino se entregaba a una causa —la libertad de su patria— ella no dudó en entregarse por completo a esa causa. Ver a su patria sucumbir cada vez más en la esclavitud y yugo de aquellos que detentaban el poder y al ver que ya no era posible la felicidad de sus hijos en esta tierra, participó directamente con sus contribuciones monetarias, discursos, y su apoyo directo a

los guerrilleros (conspiración contra la corona). Doña Eguino al igual que muchas mujeres que participaron en las batallas independentistas, lo único que buscaba era la libertad de su tierra y la felicidad de todos los habitantes de esta tierra.

Otra de las mujeres que participó directamente en la lucha por la independencia fue doña Juana Azurduy de Padilla y que mejores palabras que las de “Manuel Sánchez de Velasco, para demostrar la valentía de Juana Azurduy: la mujer del comandante Padilla desplegó tan varonil ánimo, que asistía a los ataques y servía en ellos aún dirigiendo un cañón de artillería sin miramientos a su gravidez así es que fue titulada Coronel” (Costa, 1977:205).

Existieron muchas mujeres que participaron directamente y con profundo patriotismo en las luchas por la independencia, pero también existieron mujeres que participaron indirectamente y con un profundo silencio y valor, dieron más ánimos a sus compañeros patriotas a seguir en la lucha por la independencia. Ese es el caso de Juana y Mercedes Cuisa, naturales de Chuquisaca; se descubrió una conspiración contra el ejército realista, en la que ellas aparecían como principales conspiradoras. Por su traición a la corona: “ellas fueron flageladas en la plaza con 200 azotes; sin que el dolor hubiera conseguido la delación de sus cómplices. Murieron ahorcadas demostrando la firmeza de carácter que asombraron a sus verdugos, sirviendo de estímulo a sus compatriotas” (Costa, 1977:191). Doña Gregoria Aranibar de Matos, esposa del patriota salvador Matos, fue flagelada y maltratada sobre un cañón en la plaza pública, por ser esposa de un traidor de la corona y haber participado en algunas conspiraciones contra los realistas. Al estar moribunda y al pie de la ahorca donde yacía su moribundo esposo declaró las siguientes palabras: “Mártir de la Patria, sube al cielo, tú me enseñaste a vivir, ahora me enseñas a morir. Te juro no ser desleal a la causa de la libertad”. (Costa: 1997:204) Según Arturo Costa las palabras que lanzó enardecieron los corazones de sus compañeros patriotas; aunque sus palabras no estuvieron dirigidas a ellos, esto alentó indirectamente a los independentistas a seguir luchando por la libertad (1997:205).

Todos estos casos presentados, que por supuesto existen varios más, demuestra el hondo patriotismo de las mujeres criollas, porque ellas al igual que los hombres dieron sus vidas por la causa libertaria. Pero no solo están las mujeres pertenecientes a la alta sociedad (criollas) sino también están las que pertenecen a la clase social baja; las mestizas, indígenas y esclavas; ellas de alguna manera participaron en la independencia. Su participación fue más de manera indirecta, colaborando con la comunicación de los independentistas, llevando cartas, usando sus encantos para conseguir información como lo afirma el siguiente texto: “Las damas, las niñas, las mujeres de la servidumbre y las esclavas entablaban amistades y hasta amores con los oficiales, suboficiales y soldados [...] aflojando la lengua y a veces, hasta la voluntad llegando incluso a cambiar del bando realista, al bando patriota”. (Gutiérrez, 2001:1) Pero también hubo momentos en los que participaron directamente como lo dice Gustavo Adolfo Otero: las mujeres mestizas arrebatadas de fervor dionisiaco de fe mística por la libertad [...] escriben páginas heroicas y bellas, así lo prueban las mujeres de Cochabamba (1940:69) La participación de la mujer en la independencia fue esencial y utilizó todas sus armas como lo afirma el texto de Gutiérrez; incluso llegó a cambiar la ideología de los hombres.

El caso de las mujeres de la clase social baja es un poco más complicado de explicar, ya que ellas siempre han estado al servicio ya sea de su padre, familia, esposo o amo. Lo que se puede deducir de la mujer perteneciente a esta clase, especialmente de las indígenas es su entrega y servicio hacia su familia. Y como se sabe la familia en el mundo indígena no es solo el padre, la madre o los hermanos; sino es la familia extendida -ayllu- conjunto de familias. Es decir que ellas siempre han estado al servicio de sus hermanos y hermanas de raza, y como ya estaban acostumbradas a vivir sirviendo, por ende sirvieron -ayudaron- a

la causa patriótica, pero eso no quiere decir que ellas no tuvieron un fervor patriótico sino que ellas al igual que las criollas querían ver su tierra libre de opresiones y de sus opresores. Las mestizas tuvieron una participación casi similar a la de las criollas, porque como lo dijo Gustavo Otero ellas fueron arrebatadas por un fervor místico por la liberación y la independencia. Las esclavas siempre han estado al servicio de sus amos y por ende de sus amas, entonces su participación fue más en un nivel colaborador. Entonces se podría decir que la mujer de la clase social baja si participó en la independencia con un sentimiento patriótico, talvez podrían ser una excepción las esclavas porque no pertenecían a estas tierras, pero tendría que hacerse una amplia investigación sobre los esclavos para afirmar esto.

Todas las mujeres de diferentes clases sociales, participaron en la lucha por la independencia tal y como lo afirma Arturo Costa: “Desde los primeros años de la gran cruzada de la independencia alto peruana, las mujeres paceñas en todas sus capas sociales, imbuidas de la misma visión libertadora que confundía a sus varones se confundieron entre aristócratas y plebeyas” (Costa, 1977:34). La contribución de las mujeres a la causa libertaria, fue de forma directa e indirecta, como lo afirma Arturo Costa: “ellas impulsaron las primeras gestaciones históricas en la mentalidad adormecida y limitada de sus congéneres, las que directa e indirectamente influyeron en la grandiosa obra emancipadora” (Costa, 1997:35). La participación de la mujer en la independencia fue muy importante, gracias a su sentimiento patriótico la independencia marchó por el camino del éxito.

La mujer y la historia

En la historia siempre se enaltece los actos llevados a cabo por el hombre y no tanto así los actos realizados por las mujeres. Federico Nielsen Reyes dice que el acervo histórico de los pueblos, hecho historia en el tiempo es el elemento primordial de la nacionalidad y ese acervo lo constituye el factor hombre, también dice que un pueblo debe profesar culto a sus hombres eminentes (1940:314); en ningún momento nombra a la mujer como una actriz esencial para la historia. Desde tiempos coloniales, la mujer siempre ha estado relegada a lo doméstico y lo doméstico no era considerado parte de la historia. Los que hacen historia descalifican la vida cotidiana y solo rememoran en la historia los hechos sobresalientes, Como: el cambio de presidentes, guerras, revoluciones, etc. “pero la vida cotidiana es parte de la historia, la vida cotidiana está en el centro del acontecer histórico, incluso un hecho histórico adquiere trascendencia, cuando tiene efecto posterior en la cotidianidad.” (Guardia: 2001:1). La mujer es un actor social activo de la historia, al igual que el hombre y ha estado y está presente en cada momento de la historia, aunque la historia y la sociedad misma lo niegue. “la mujer tiene una historia, por eso se debe ubicar a la mujer como sujeto de cambio, es decir, como un sujeto histórico, y esto implica reescribir la historia desde una alternativa contestataria” (Guardia, 2001:2).

Reescribir la historia de la mujer no es imposible, pero es un trabajo muy arduo sobre todo después de su actuación en la independencia, y su situación después de esta: “la situación jurídica de la mujer en el s. XIX, presenta la misma figura de subordinación al marido que en la colonia. La mujer pasa de la patria potestad del padre a la del marido, de la misma manera en que lo hacía tres siglos antes. La autoridad plena esta en manos del hombre y la mujer le debe sumisión” (Baptista, 2006:85). Es decir que a pesar de su actuación en la independencia nuevamente fue relegada a un segundo lugar. Esta posición androcéntrica (el hombre como centro de todas los sucesos históricos) desde principios de la colonia, intenta borrar a la mujer de la historia, colocar al hombre en el centro de toda la historia. La sociedad ha moldeado a la mujer, como un ser delicado, incapaz de actuar; y lo más interesante es que, “la supuesta inferioridad de la mujer, en la relación de jerarquía con el hombre, es compartida como creencia a nivel general por hombres y mujeres” (Baptista,

2006:84) es decir, que la mujer ya está acostumbrada a la posición que le dio la sociedad, y a la posición que ella misma se dio y esta merece ser reflexionada como lo afirma el siguiente texto: “Merecen ser objeto de reflexión los estereotipos, conociendo su poder de convicción al lograr que mujeres en pleno uso de sus facultades mentales, prefieren ser “rosas” aún cuando no sean abordadas en el lenguaje del corazón” (Rossels, 1988:105). Para reescribir la historia de la mujer, se debe borrar la imagen de inferioridad que se tiene de ella en toda la sociedad, esto significa en hombres tanto como en mujeres.

Ahora bien, la historia ha catalogado la participación de la mujer en la independencia de Bolivia en un nivel colaborador; le niega el sentimiento de patriotismo. Por lo general se le da a la mujer el papel de madre abnegada, que colabora a su esposo sin queja ni pregunta. Pero se han olvidado que la mujer al igual que los hombres lucharon con un sentimiento patriótico; luchó para ver liberada su tierra, un claro ejemplo de ello es el caso de Juana Azurduy de Padilla, cuando murió su esposo, ella siguió luchando contra los realistas, ella quería ver a su patria libre de opresión. También está el caso de las mujeres que participaron en la independencia llevando información de una región a otra, aún a costa de sus vidas, y poniendo en peligro a sus familias. Entonces, ¿qué diferencia hay entre los hombres y las mujeres en la independencia si ellas también arriesgaron, padecieron y dieron sus vidas por la causa patriótica al igual que los hombres. Las mujeres fueron sujetos activos en la independencia al igual que los hombres?, no solo participaron como colaboradoras sino también como sujetos de acción y de cambio. Por eso se debería cambiar la historia y afirmar que la mujer en la independencia sí participó con un sentimiento patriótico y no fue solamente una colaboradora.

Conclusión

La mujer dentro del imaginario social siempre ha estado relegada a un segundo lugar. En el transcurso de la colonia se le ha llegado a considerar como a un ser indefenso, incapaz de actuar y pensar por sí sola. Por eso siempre ha estado bajo la protección del hombre que supuestamente era un ser superior a ella, aún las propias mujeres, se llegaron a considerar como seres indefensos, como decía Beatriz Rossels preferían ser rosas aún cuando no lo sean en el lenguaje del corazón.

La historia y la sociedad ha relegado a la mujer a un segundo plano; y mucho más en la independencia de Bolivia, se ha nombrado a la mujer como simple colaboradora -siempre en un segundo lugar. Pero si se revisa las fuentes históricas se puede ver a la mujer participando en la independencia hombro a hombro con el hombre y entregándolo todo: casa, familia, fortuna y al igual que los hombres fueron flageladas y asesinadas. Entregó su vida lo mismo que los hombres a la causa libertaria patriótica”. En sus acciones se nota un claro sentimiento patriótico. Entonces se debe analizar y reescribir la historia de la independencia de Bolivia y sacar a la mujer de ese mito colaborador en el que está sumergida y colocarla al igual que los hombres como una participante llena de fervor patriótico.

Bibliografía

- BAPTISTA GUMUCIO, Mariano. 2006. **Mujeres en la historia de Bolivia**. La Paz, La Prensa.
- COSTA DE LA TORRE, Arturo. 1977. **Mujeres en la independencia**. La Paz, Última Hora.
- GUARDIA Beatriz Sara. 2001. <http://webserver.rep.net.pe/cemhal/capitulo1.html>.
- GUTIÉRREZ Rafael. 2001. <http://webserver.rep/cemhal/capitulo1.html>.
- NIELSEN REYES, Federico. 1940. “*El porque se enaltece los valores históricos*”. En MUNICIPALIDAD DE LA PAZ, - **La Glorificación de los Restos de Murillo y Sagárnaga**. La Paz, Artística.
- OPORTO Ordóñez Luis. 2001. **La Mujer en la Historia de Bolivia. Imágenes y Realidades del S. XX**. La Paz, Anthropos.
- OTERO, Gustavo Otero. 1940. “*Ante las cenizas de Murillo*”. En MUNICIPALIDAD DE LA PAZ, - **La Glorificación de los Restos de Murillo y Sagárnaga**. La Paz, Artística.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia *et al.* 1990. **La mujer Andina en la Historia**. La Paz, Offset-Gamma Impresión.
- ROSSELS, Beatriz. 2001. **La Mujer en la Historia de Bolivia. Imágenes y Realidades del S. XX**. La Paz, Anthropos.
- _____. 1988. **La mujer en la Ilusión Ideológica e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX**. La Paz, Papiro.



La iconografía como recurso didáctico para la enseñanza de la historia

Miriam Coarite

Antecedentes

Dentro de un largo proceso en la historia de la educación boliviana, se ha podido observar varios desmanes, en cuanto a la enseñanza de la historia. En varios colegios no se ha observado un verdadero interés hacia la materia de Historia, provocando de esta manera que los estudiantes pierdan su identidad cultural y el civismo hacia nuestra patria.

En el transcurso de las prácticas docentes realizadas en el colegio República de Francia, se pudo observar que en la mayoría de los estudiantes del curso primero D del nivel secundario, las letras o el texto no les llama mucho la atención o no les interesa. Dentro de todo el proceso educativo a lo largo de la historia se pudo observar que el método o sistema iconográfico no ha sido establecido dentro de la enseñanza de la Historia, ya que simplemente se puede observarlo en el nivel pre-escolar. Esta falta de interés por parte de los estudiantes debe cambiar y utilizando el sistema iconográfico, podremos aunque no en su totalidad, despertar el interés por la historia, para generar o crear una conciencia social.

Como se ha observado, la educación ha ido en declive y en especial en la unidad educativa en estudio. La gran mayoría de los estudiantes presenta reprobaciones, en especial en la materia de Historia, teniendo una gran escala de estudiantes reprobados.

El curso Primero D de secundaria tenía el noventa por ciento de estudiantes reprobados en la materia de ciencias sociales. Podemos interpretar entonces la gran deficiencia que existe por entender esta materia.

Dando a entender que lo que no les gusta es la magnitud de textos existentes en la mayoría de los libros y que no hay muchos dibujos, por lo tanto es aburrido leer y aprender Historia.

Planteamiento del problema

El bajo nivel de hábitos de lectura y el desinterés que los estudiantes presentan hacia la materia de Historia.

Justificación

En el trabajo de las prácticas docentes externas en el colegio República de Francia, he experimentado grandes satisfacciones como persona, una de ellas es brindarle al estudiante, amor y dedicación que necesita para poderle enseñar, desarrollar sus habilidades, valores de manera integral y armónica.

Una de las experiencias que más me impactó y que me invitó a la reflexión fue que al iniciar una clase de historia los estudiantes en general hicieron una cara de aburrimiento y de fastidio; al preguntarles por qué no les gustaba, contestaron que siempre eran fechas, lugares, nombres de personas que tenían que memorizar y que no les gustaba, esto me hizo tomar la decisión de investigar y analizar el problema sobre la enseñanza de la asignatura de Historia, es por ello que me he enfocado para cambiar esta ideología no solo en los adolescentes del segundo año del nivel secundario, sino que desde que pisen la primaria los niños se interesen por aquellas cosas del pasado que siempre tienen algo interesante, sorprendente y fantástico que podemos aprender y así despertar esta curiosidad innata en los niños.

Este problema es muy común actualmente no solo para un adolescente de secundaria sino también para la gente adulta que ha tenido malas experiencias en la enseñanza de esta materia.

Los orígenes de esto pueden deberse a diferentes factores, intuyo que es por falta de hábito de la lectura de temas de Historia, tanto en los profesores como en alumnos, la memorización, la copia de temas, subrayado de lecturas, elaboración de resúmenes sin ninguna comprensión y falta de motivación hacia la asignatura.

Considero que hacer que los alumnos sientan gusto por el estudio y aprendizaje de la historia es un gran reto que debo afrontar con gran fuerza y con todo el amor que me da el corazón por mis estudiantes. Ante esta problemática siento la necesidad de actualizarme e investigar sobre la enseñanza y su incidencia del aprendizaje de la asignatura y así poder manejar estrategias que despierten el interés de esta materia.

Habitualmente el docente es el que debe estimular a los alumnos para que despierten su interés por la materia, desarrollar su capacidad creativa, y autoestima para que sean sujetos participativos, críticos, dinámicos, reflexivos y autónomos.

Cuando hablo de temas de historia, recuerdo situaciones que me preocupan, me he decepcionado cuando escucho a los alumnos decir que les es difícil recordar lo que aprenden en la escuela.

El trabajo de los maestros dejan mucho que desear porque nos limitamos a pláticas breves, a actitudes que ya están diseñadas en los libros de texto y no nos preocupamos por buscar una variedad de actividades, algo que llame la atención del niño, y que pueda motivarlo a tomar una conciencia de su aprendizaje.

La historia tiene como enfoque un valor formativo que consiste en desarrollar la identidad con los grandes valores de nuestro país que son la defensa de la soberanía, la lucha por la justicia, la formación de instituciones para encauzar los conflictos, lo que nos lleva a reflexionar sobre los grandes conflictos armados y abrir la posibilidad de que siempre existe otro camino que es el de la paz y la legalidad. El estudio de la Historia tiene que promover la solución no violenta de los conflictos sin condenar el pasado, no tiene caso decir: “estuvo mal que tomaran armas”. Ese es un hecho que sucedió y el propósito de la enseñanza de la Historia es explicar por qué y cómo sucedió, no decir si estuvo mal o estuvo bien, sino abrir la posibilidad intelectual de reflexionar acerca de si conviene más otro camino.

Es por tal motivo que me importa cambiar esa concepción de apatía y aburrimiento por un atractivo interés por descubrir y conocer la historia, tomando en cuenta las características e intereses de los alumnos.

Objetivos

Objetivo general

- Conocer e identificar, cuál es la causa principal para que se presente la falta de interés en los estudiantes hacia la materia de Historia

Objetivo específico

Para llevar a cabo satisfactoriamente mi trabajo de investigación me he planteado los siguientes objetivos:

- Investigar las razones por las cuales la materia de historia no les gusta a los estudiantes del Primer grado del nivel secundario
- Interpretar el modo de ver de los estudiantes a la materia de Historia.

- Demostrar que mediante el empleo de íconos o dibujos los estudiantes pueden desarrollar el nivel de criticidad y creatividad.
- Explicar por medio de grandes pedagogos cómo el estudiante puede aprender haciendo, es decir, como aprende mejor observando y dibujando

Metodología

Para lograr mejores resultados en las clases, se aboga en general por técnicas activas en la enseñanza de la historia, particularmente el uso de medios audiovisuales y de ejercicios vivos, personales, para que el alumno se apropie de la historia.

Debemos advertir que los diferentes métodos para enseñar historia son muy variados. Uno de los principales métodos es el oral, pero además se pueden utilizar diferentes tipos de libros y materiales: novelas, periódicos, cómics, cine, museos, mapas, juegos y otros recursos más; pero hay que despertar el interés, curiosidad y dudas en los alumnos, de esta manera encontrarán sentido al estudio de una época, de un proceso histórico o de una sociedad. Si desde el principio se busca estimular la curiosidad de los alumnos y despertar su interés por el conocimiento del pasado, poco a poco se logrará que éste sea permanente, pero para ello se requiere un trabajo constante que les muestre cómo el conocimiento histórico les permite entender mejor su propia vida y la de su comunidad.

Los métodos mencionados anteriormente me han sido de gran utilidad, por que los alumnos se han interesado más por conocer y comprender la historia, las causas y consecuencias de los sucesos. Hacer que el alumno participe en ella es un papel que nos corresponde a nosotros los maestros, por que ya sabemos que esta asignatura, aun con todos los replanteamientos, tiene dificultades para ser interesante de por sí. El maestro debe tener un arsenal de ideas para que en el momento en que el niño tenga duda y produzca una explicación que no es congruente con la historia, lo puede cuestionar para que reoriente sus explicaciones: “No fue así, sucedió de esta manera; en realidad estas personas querían otra cosa”. Esto requiere que el maestro tenga un dominio superior de la información y que los pueda relacionar con temas de otras asignaturas. Además de utilizar la motivación como principal medio para que el alumno se involucre y participe en el desarrollo de las clases de Historia.

Otro aspecto muy importante, es la vinculación de otras asignaturas, esto facilita la comprensión y un aprendizaje significativo en los alumnos.

Una herramienta innovadora que ha favorecido la comprensión de conocimientos no solo de historia, sino en general, es la iconografía, que permite al alumno establecer una relación más directa con los conocimientos, por medio de fotografías, pinturas, cuadros y otros, de modo que el estudiante sea un tanto partícipe del acontecimiento que se dio en tal época viendo y analizando las fotografías.

La investigación se llevará en dos fases: en la primera se analizarán libros, videos, revistas, periódicos, etc. en torno al caso. La segunda corresponde a la aplicación de instrumentos en las escuelas de la zona seleccionada, los cuales serán de tipo cuantitativo y en su mayoría cualitativo, de manera general tengo vislumbrados los siguientes: observación, video grabaciones, diario de campo, entrevistas y encuestas

Introducción

Enseñar historia no es tarea sencilla. Y mucho menos, si queremos como docentes lograr que los alumnos no se aburran y se interesen en ella.

Desde siempre, y salvo para aquellos alumnos que gustamos de ella, la Historia ha sido una de las materias que más ha aburrido a los aprendices.

Ello, por cuanto la memorización de textos largos y poco comprensibles, lleva a que los chicos y adolescentes repitan memorísticamente hojas y hojas sin comprender lo que están leyendo.

Es por eso que se pretende con el desarrollo del presente trabajo dar noción, de por lo menos, una nueva forma de enseñar la historia, de modo que no se presenten las características anteriores. En primera instancia el trabajo se encuentra dividido en siete capítulos donde los primeros son únicamente para la explicación de la definición e historia de la iconografía, enmarcándonos en un marco teórico, luego se desarrolla un marco psicológico para poder saber cual es el interés motivacional que el estudiante tiene a la hora de aprender la historia, en el marco de la psicología cognitiva, para luego centrarnos en un marco pedagógico, el cual me parece de suma importancia tomando en cuenta los aportes de Ausubel. Ahora bien una vez concluidos estos capítulos se procederá a desarrollar la propuesta de innovación pedagógica, con sus objetivos y beneficios, tomando en cuenta los resultados que se espera del presente trabajo, enmarcándonos siempre en la conclusión de nuestras prácticas docentes y por último daremos nuestras conclusiones, esperando siempre que sean satisfactorias.

También daremos a conocer otra manera de evaluación, la cual está relacionada con el tema o la propuesta, de modo que el aprendizaje de los estudiantes sea significativo.

Marco teórico

La iconografía¹

Definición

Iconografía es la ciencia que estudia el origen y formación de las imágenes, su relación con lo alegórico y lo simbólico, así como su identificación por medio de los atributos que casi siempre les acompañan

Iconografía, en la historia del arte, es el estudio del contenido en las artes visuales. El significado de una obra de arte se expresa, a menudo, por objetos o figuras que el artista incorpora. El propósito de la iconografía es identificar, clasificar y explicar dichos objetos así como el significado de ciertas obras de arte. Resulta particularmente importante para el estudio de obras religiosas y alegóricas, donde muchos de los objetos representados —cruces, calaveras, libros, velas, por ejemplo— tienen un significado especial que a menudo es oscuro o simbólico

Historia de la iconografía

Esta ciencia tiene su origen en el siglo XIX y fue desarrollada a lo largo del XX. El gran estudio de la iconografía y su desarrollo se dio especialmente en el Instituto Warburg de Londres, bajo la dirección del historiador y crítico de arte Erwin Panofsky. A partir de entonces vieron la luz numerosas obras de estudio sobre el tema, enciclopedias y diccionarios.

Los tres grandes campos de la iconografía son la mitología clásica, la mitología cristiana y la temática sobre las representaciones civiles.

El Concilio de Trento

En la sesión número veinticinco del Concilio de Trento se estructuró un *Decreto sobre las imágenes*. En este se señalaba las características que debían seguir y sus funciones a cumplir. Distinguía dos tipos de imágenes:

1 CORDOVA VILLEGAS, Ángela, LA ICONOGRAFIA, CATEGORIAS. TESIS PARA MAESTRIA, Oruro, 1989

Dogmáticas, que defendían los dogmas de la Santa Madre Iglesia frente a los protestantes, como Cristo, la Virgen, algunos santos (Pedro y Pablo), Apóstoles y Evangelistas, Padres de la Iglesia y Virtudes teologales y cardinales.

Devocionales, aquellas que aludían al resto de los santos, los que eran más venerados por tradición o los sacados del santoral hispano-visigodo o mozarabe. También dentro de este grupo se encontraban los llamados santos de las necesidades o taumaturgos que combatían las pestes y las catástrofes, como san Roque, san Sebastián, san Antón y san Miguel.

Además de estas imágenes tradicionales, se añadieron las introducidas por las órdenes religiosas, sus santos propios y nuevas advocaciones de la Virgen. Los dominicos aportaron la Virgen del Rosario, los franciscanos, las ánimas y la de Dolores, y los carmelitas la Virgen del Carmen.

Después del Concilio de Trento la devoción mariana invade la iconografía con nombres-topónimo que surgen del lugar de las apariciones en toda la geografía del catolicismo. Existe también una gran difusión del culto del personaje bíblico de la Magdalena que se hace en el norte de España patrona de los peregrinos (y de los apestados) junto con Santiago. Sin embargo, la imagen de la Virgen de la leche o Galaktotrofusa o de Belén está totalmente prohibida durante esta época y las ya existentes tienen que retirarlas del culto.

La iconografía histórica

Dentro de las iconografías históricas podemos rescatar la obra famosa de Felipe Huaman Poma, donde, muestra muy claramente la habilidad de este personaje, en cuanto a la iconografía histórica que es muy rescatable, es por eso que en uno de los libros más originales de la historiografía mundial se puede observar más de 1.200 páginas y 400 dibujos, que terminó en 1615, poco antes de su muerte en él, da la visión indígena del mundo andino y permite reconstruir con todo detalle aspectos de su sociedad después de la conquista, a la vez que ilustra sobre la historia y genealogía de los incas.

Nueva crónica y buen gobierno, obra del cronista indígena Felipe Huamán Poma de Ayala, compuesta por dos partes —cuyos respectivos títulos son Nueva crónica, publicada en 1600, y Buen gobierno, aparecida en 1615—, del que no se dispuso de original alguno hasta que, en 1908, se encontró el conservado en la Biblioteca Real de Copenhague²

La primera parte versa sobre los tiempos de los antepasados del autor, remontándose al mundo andino anterior al dominio inca, desde una visión idílica rota por la propia aparición de dicho Imperio. Por otro lado, la segunda parte es una crítica a la explotación de los indios a manos de la administración creada por los conquistadores españoles, a la que se añaden los remedios propuestos por Poma de Ayala para darle fin y así impedir la definitiva destrucción de la vida comunal indígena. Se trata del único caso de crónica de autor indígena ilustrada por el propio autor, que empleó las lenguas quechua y la aymara (e incluso otros dialectos) en diversos pasajes, aunque la Nueva crónica está escrita casi íntegramente en castellano, lengua que Poma de Ayala aprendió al recorrer durante años el territorio peruano andino.

La calidad literaria del texto es mínima, debido al escaso dominio que del castellano tenía el cronista, pero se ha querido ver a la obra sobre todo como un conjunto de comentarios a los más de 400 dibujos que la componían, es decir, como una especie de cómic del siglo XVII ideado para dar forma a la desazón de una cultura en proceso de desaparición. En 1936, el Instituto de Etnología de la Universidad de París publicó una edición facsímil, tras considerar el alto interés antropológico e histórico de la Nueva crónica

2 GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *NUEVA CRONICAY BUEN GOBIERNO*. INDA, París, 1936

Marco psicológico

Al impartir la materia nos hemos preguntado ¿Qué es la historia, para qué la enseñamos y cuál es la meta que pretendemos alcanzar en la formación de nuestros educandos? La historia tiene que dejar de ser el aburrido relato del pasado; debe presentarse como resultado de una relación estrecha entre el historiador que se encuentra en el presente y el pasado que refiere.

El historiador interpreta, trata de comprender el tránsito de los hombres en el tiempo y las huellas del pasado investigando la información contenida en documentos, ruinas, piezas, etc., haciendo que estos elementos salgan de su condición estática en las vitrinas de los museos y adquieran palpitante vigencia. Acertadamente lo dice Miguel León Portilla: hay que ir “más allá del tepalcate y el documento”.

No se trata únicamente de recopilar componentes históricos. Cuando el historiador integra e interpreta la información obtenida de los diversos materiales les confiere un significado que deriva en un proceso de edificación social del momento histórico y no se estanca en descifrar códigos o en la restauración de monumentos y recintos. El historiador interroga a la realidad del momento a partir de su propia concepción para realizar una reconstrucción de eventos relevantes de la realidad social del pasado.

Enseñar es la acción de transmitir, proponer y promover un conocimiento que al ser asimilado dará como resultado el aprendizaje como un acto común en el que tanto el alumno como el docente se involucren activamente en la materia. Enseñar historia no implica comprometer al alumno a memorizar las líneas del tiempo sobre personas, episodios o instituciones del pasado nacional o mundial, sino a interpretarlos y ubicarlos en un tiempo y espacio determinados, por medio de la reflexión, el cuestionamiento y el debate sobre los problemas humanos reales a los que se enfrentaron los protagonistas de un curso histórico averiguado y sobre la postura que asumieron ante los sucesos, en el sitio específico donde acaecieron. Es necesario incentivar a los alumnos para que sus capacidades cognitivas faciliten el auto didactismo a través de estrategias de enseñanza adecuadas al diseño curricular.

Marco pedagógico

La construcción del conocimiento en la enseñanza de las ciencias sociales; David Paul Ausubel³

Un cambio importante en la enseñanza de las ciencias sociales se produjo a partir de la década de 1980, cuando las teorías del aprendizaje por descubrimiento fueron contestadas a la luz de nuevas investigaciones que combinaban la naturaleza conceptual y metodológica de las ciencias sociales con el proceso de aprendizaje constructivo. El constructivismo recogía las aportaciones de la psicología cognitiva e introducía una nueva visión del proceso de aprendizaje.

En el marco de las teorías constructivistas, David Paul Ausubel denominaba “aprendizaje verbal significativo” al que se produce cuando se relacionan los nuevos conocimientos que se van a aprender con conocimientos ya existentes en la estructura cognitiva de los estudiantes, los cuales pueden ser el resultado de experiencias educativas anteriores, escolares y extra escolares o, también, de aprendizajes espontáneos.

Estos conocimientos previos, denominados “inclusores”, son los que permiten encajar la información nueva en el lugar adecuado de la red conceptual del estudiante para que la puedan utilizar como un instrumento de interpretación, condicionando así el resultado del nuevo aprendizaje. Apoyándose en este principio, el propio Ausubel hacía una aportación de gran importancia para la enseñanza en general y para las ciencias sociales en particular

3 AUSUBEL, David Paul, *TEORÍA DEL APRENDIZAJE SIGNIFICATIVO*, México, trillas, 1976

cuando afirmaba: “De todos los factores que influyen en el aprendizaje, el más importante consiste en lo que el alumno ya sabe. Averíguese esto y enséñese en consecuencia”.

Las teorías constructivistas

Las teorías constructivistas han generado un elevado número de investigaciones educativas que han supuesto un gran avance en la enseñanza de las ciencias sociales, al integrar la estructura conceptual lógica de las disciplinas en la estructura psicológica de los estudiantes. En este sentido, interesa destacar algunos criterios del constructivismo que son fundamentales para que el proceso de enseñanza aprendizaje de las ciencias sociales sea significativo.

En primer lugar, hay que tener en cuenta las ideas previas del alumnado, ligadas a sus vivencias personales y sociales, con el fin de promover en el estudiante un cambio conceptual para comprender las ciencias sociales como un conjunto de conocimientos en permanente revisión. En segundo lugar, seleccionar los contenidos científicos de las ciencias sociales, de forma que sean potencialmente significativos, por lo que interesa organizarlos en torno a una red conceptual.

En tercer lugar, considerar al estudiante como verdadero artífice de su aprendizaje, ya que de él depende la construcción del conocimiento; debe desarrollar una gran actividad intelectual, tener una actitud favorable para aprender y estar motivado para relacionar lo que aprende con lo que ya sabe.

En cuarto lugar, procurar que los conocimientos científicos sean funcionales y puedan utilizarse fuera del contexto escolar. Y, por último, en quinto lugar, fomentar la necesidad de utilizar la memoria lógica y comprensiva.

Las pautas de interacción profesor-estudiante más favorables para el proceso de construcción del conocimiento de las ciencias sociales son las que respetan la llamada “regla de la contingencia”, es decir, cuando las intervenciones del profesorado están ajustadas al nivel de aprendizaje del estudiante.

En este modelo didáctico, la función del profesorado y de los estudiantes es complementaria, dado que el primero dispone los contenidos que el segundo deberá reelaborar, por medio de diversas actividades en las que se pueden combinar estrategias metodológicas de exposición o recepción, de descubrimiento y de indagación. La evaluación se centra en el desarrollo de capacidades intelectuales y en la construcción del conocimiento.

El concepto de ciencias sociales en la educación secundaria⁴

El área de las ciencias sociales en la enseñanza secundaria (12-16 años) incluye, además de los contenidos científicos de geografía e historia, ciencias de gran tradición pedagógica, otras ciencias sociales como la historia del arte, las ciencias políticas, la economía, la sociología, la antropología y la psicología, que procuran nuevos elementos de análisis para la comprensión de la compleja realidad social.

Estas disciplinas tienen algunos rasgos comunes en relación con el objeto de estudio, puesto que tratan de la vida de hombres y mujeres en sociedad, aunque lo hagan desde diferentes puntos de vista. Y también comparten ciertos rasgos metodológicos, como la utilización de procedimientos de investigación basados en la observación y recogida de datos (organizados y codificados en diversas fuentes de información),

El manejo de esquemas explicativos en los que intervienen diversos factores causales que establecen complejas interacciones (multicausalidad).

⁴ Calavia, María Lourdes, Pastrana, Beatriz, Didáctica de las Ciencias Sociales, geografía e historia, ISSN 1133-9810, N° 26, 2000 (Ejemplar dedicado a: La iconografía en la enseñanza de la Historia), Págs. 69-81

Así como la introducción de las intenciones y las motivaciones de las personas y grupos en la explicación de los acontecimientos.

Pero también presentan diferencias específicas que son de gran interés en la enseñanza de las ciencias sociales por su gran capacidad educativa. Así, la geografía potencia el desarrollo de la percepción y representación del espacio;

La Historia desarrolla procedimientos de análisis de fuentes de diversa naturaleza; la historia del arte amplía la percepción y el goce estético; la economía se centra en el análisis de la producción y diversificación de bienes y recursos, las ciencias políticas en la administración del poder de la sociedad y el estudio de las instituciones de gobierno, mientras que la sociología contribuye al conocimiento de los procesos que aparecen en las relaciones e interacciones humanas, la antropología incorpora claves interpretativas para el estudio de las mentalidades y de las formas de vida, y la psicología aporta elementos para la comprensión de la conducta humana.

Propuesta

La iconografía como recurso didáctico para la enseñanza de la historia

La historia ha sido una de las materias que más ha aburrido a los aprendices. A esto se suma el hecho de que muchos textos escolares adolecen de credibilidad, narrando los hechos históricos en forma liviana y poco certera. Y si bien es cierto de que la subjetividad sin duda impregna a las ciencias sociales, un mínimo grado de objetividad debe existir a la hora de diseñar libros cuyo fin es el aprendizaje.

A esto se suma el hecho de que muchos textos escolares adolecen de credibilidad, narrando los hechos históricos en forma liviana y poco certera. Y si bien es cierto de que la subjetividad sin duda impregna a las ciencias sociales, un mínimo grado de objetividad debe existir a la hora de diseñar libros cuyo fin es el aprendizaje.

¿Se podrá entonces lograr que la enseñanza de las Ciencias Sociales genere en los chicos incentivos y ganas de aprenderlas o no existirá medio alguno para alcanzar tal fin?

El problema de enseñar y aprender historia todavía persiste en la escuela secundaria, a pesar que se han realizado muchas investigaciones, la realidad es que la asignatura de historia representa algo complicado y fastidioso para los estudiantes. Las razones de tal dificultad son muchas y sustentadas por diversos historiadores como: Luis González y González, Hira de Gortari, Silvio Zavala, Pilar Gonzalbo, Josefina Muriel, entre otros. El plan y programas también advierten que aprender historia es difícil e invita a los maestros a utilizar estrategias que conlleven al alumno a construir un aprendizaje significativo, entiéndase por éste como aquel aprendizaje construido en base a la relación de conocimientos que el alumno posee con los nuevos y que juntos cobren significado en la vida del educando, que le sea de interés. Y esta idea es sustentada por David Ausubel quien es uno de los teóricos del cognoscitismo, mismo que actualmente le da soporte al Plan y Programas de Estudios de Educación Primaria; asimismo a esta investigación. Por el problema antes descrito, surge la inquietud del siguiente planteamiento: **¿Cuál es el uso que se le da a la iconografía, como recurso didáctico, en la enseñanza de la historia y cuáles son las repercusiones que tiene en el aprendizaje del estudiante de Primero de Secundaria?** El objetivo es precisamente, **conocer el uso que se le da a la iconografía como recurso didáctico en la enseñanza de la historia y sus repercusiones en el aprendizaje del estudiante.**

¿Por qué la iconografía? Porque se ha observado que tanto niños como jóvenes se interesan mucho en la clase cuando ven imágenes, sean estáticas o en movimiento, y pienso que tal recurso puede llevar a un aprendizaje significativo. El tipo de investigación será **ex-**

ploratoria porque el tema de la iconografía ha sido poco estudiado en la escuela primaria y secundaria. También será **descriptiva** porque todos los hallazgos que vayan surgiendo se irán describiendo tal cual sin ninguna interferencia. Será un **estudio de caso** porque la muestra será una zona determinada.

Desarrollo de la creatividad

La creatividad no es un atributo exclusivo de la infancia, sino que, por el contrario, se va orientando hacia la productividad a medida que se pasa a las enseñanzas superiores y a la vida profesional. Es preciso, pues, desarrollarla y consecuentemente comprobar que vamos obteniendo mejoras. Afirmar la importancia a la creatividad y no evaluarla equivale a reducirla al terreno de las meras intenciones.

Para que el estudiante en el transcurso de la aplicabilidad del proyecto se sienta a gusto con la materia, debemos hacer que trabaje juntamente con nosotros, es decir, que ellos construyan sus propias fotografías, en el sentido de fomentar o desarrollar su creatividad, por ejemplo: avanzar un tema de la época moderna, la revolución francesa, ellos antes de realizar la actividad tendrán un conocimiento previo, de modo que les facilite plasmar los conocimientos que tienen. Si un estudiante plasma en dibujos todo lo que sabe de la revolución francesa lo va a demostrar creando, de esta manera los estudiantes mismos serán partícipes, aunque solo sea en dibujos, de la historia, interpretarán y se sentirán conformes, es decir, como es que ven ellos a la historia. Plasmar sus conocimientos en dibujos es una buena forma de saber como estos ven, desde su punto de vista, a la historia. Será una interpretación propia, una creación de fotografías y dibujos propios de acuerdo a la creatividad que estos demuestren.

Objetivos

- Demostrar la influencia que tiene la historia en la vida del ser humano.
- Estimular el interés y manejar estrategias para desarrollar habilidades de enseñanza que ayuden a la construcción de conocimientos en el estudio de historia.
- Vincular temas específicos con otras asignaturas para poder analizar, criticar, reflexionar y dominar contenidos.
- Evaluar y retroalimentar permanentemente para verificar el avance de los alumnos.
- Lograr que el estudiante guste de la materia de historia
- Conseguir un aprendizaje significativo en los estudiantes

Otra forma de evaluación

Teniendo en cuenta que tomamos esta propuesta, la iconografía como recurso didáctico para la enseñanza de la historia, no solo como una simple manera de enseñar, sino también como una nueva forma de evaluar. Esta nueva forma de evaluar está enfocada más a la capacidad de plasmar las ideas propias de cada estudiante. Al decir plasmar, quiero decir, que el estudiante, en un inicio al tener ya una idea sobre el tema y una vez vistos algunos iconos o dibujos, con respecto al tema, podrá crear su propia iconografía, es decir, su propia percepción de la historia, generando y creando de esta manera en el estudiante su nivel de criticidad y propia percepción de la historia.

Esta forma de evaluación se centra en que el estudiante plasme sus ideas en dibujos, de acuerdo a su percepción, sabiendo que será una difícil forma de cuantificarlo, pero si será fácil cualificarlo. Sabemos que no podemos inhibir la creatividad de cada estudiante al

realizar la evaluación, por lo tanto se deberá tener mucho al realizar algún tipo de juicio de valor con respecto a la creación de cada estudiante. Sin embargo considero que esta forma de enseñar y esta forma de evaluar crearán en el estudiante un interés más profundo sobre la materia de Historia.

Resultados esperados

De todo el trabajo de investigación, aunque en su primera fase, se esperan resultados satisfactorios, esto en cuanto a las segundas prácticas docentes a realizarse en la próxima gestión, donde podré aplicar este proyecto el cual ya se describió.

Que los estudiantes tengan el interés y les guste la materia de Historia, viéndolo desde una perspectiva útil, de modo que la usen en todo momento, relacionándola con temas coyunturales, que vean en ella un sentido práctico.

Estimularlos a que los libros son buenas herramientas para tener un buen conocimiento de historia, pese a que sean aburridas para los estudiantes.

Conclusión

Para concluir el trabajo se pudo observar dentro de la aplicabilidad en las prácticas ya concluidas, que el método y proyecto planteado sirvió en gran magnitud porque se pudo observar que los estudiantes en verdad se interesan por los dibujos, imágenes, etc., más que por las letras, aunque no podemos decir que el proyecto haya satisfecho a todos los estudiantes en su conjunto, pero sí en su gran mayoría.

Esperando el mejor rendimiento de los estudiantes en la asignatura, estaremos en constante mejoramiento en cuanto a técnicas de enseñanza, para que el estudiante tenga de verdad un aprendizaje significativo.

Sin embargo, considero que lo concluido hasta aquí no lo es todo, vendrán futuras investigaciones, las cuales aportarán más a la educación y sobre todo a una buena enseñanza de la materia de Historia.

Bibliografía

- AUSUBEL, David Paul. 1976. **Teoría del aprendizaje significativo**. México, trillas
- CALAVIA, María Lourdes; PASTRANA, Beatriz. 2000. **Didáctica de las ciencias sociales, geografía e historia**, ISSN 1133-9810, N° 26, (Ejemplar dedicado a: La iconografía en la enseñanza de la Historia) , Págs. 69-81
- CORDOVA VILLEGAS, Ángela. 1989. **La iconografía, categorías**. Tesis. Maestría, Oruro,
- GISBERT, Teresa. 2001. **Iconografía y mitos indígenas**. Gisbert, La Paz.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva Cronica y Buen Gobierno**. Inda, Paris.

Patriotas de papel

Surgimiento Revolucionario del Periodismo en Nuestra Señora de La Paz en 1809.

Gritos silenciosos de libertad -Pasquines paceños

Juan Miguel Arroyo Dávila

FENIX¹

“y así poco a poco, en medio de sus intencionadas faltas de ortografía o incorrecta redacción, desaliñada adrede, enseñaban al pueblo el camino de la emancipación que perseguían”
Machicado, LP- 1953.

Resumen

La investigación que se pretende exponer, abarca el periodo de 1870 hasta 1810, periodo colonial y de independencia en la ciudad de La Paz. El hecho concreto es la circulación de pasquines, que fueron confeccionados por revolucionarios del 16 de Julio de 1809. Jugando los mismos un papel fundacional en la circulación de noticias y surgimiento del periodismo manuscrito.

Introducción

Para finales del s. XVIII y principios del s. XIX, en el mundo se producían cambios que determinarían transformaciones a nivel mundial. Todo el movimiento mundial estuvo influenciado por varios factores como la Revolución Industrial iniciada a finales del siglo XVIII en Inglaterra. Ésta buscaba la apertura de mercados, entre ellos los nuevos países americanos, para la venta de productos industrializados y acceso a materias primas. Otro elemento fue la independencia de las colonias en Norteamérica y la consolidación de Estados Unidos en una República Federal independiente de poderes europeos. A partir de este acontecimiento se estimuló el surgimiento de críticas a la administración de tipo colonial en diferentes partes del mundo, entre ellas las colonias españolas en América. Se puede mencionar también la Revolución Francesa, los principios liberales de los filósofos y economistas franceses del s. XVIII, la libertad, la igualdad social, la tolerancia y la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789”². Estos pensamientos fueron planteados por Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Gournay y Quesnay en sus obras³. Se puede decir que se sufrían cambios en el mundo que determinarían el futuro de España y sus colonias en América.

1 Juan Miguel Arroyo Dávila / Estudiante 5º año de la Carrera de Historia, UMSA / Correo: micky221085@hotmail.com / Cel: 79150000. El presente artículo va dedicado a La Noche, “capricho de la naturaleza” que me quitó el sueño, donde viví y muchas veces morí.

2 Anexo I la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789” Transcripción de un cuadro de la época.

3 Véase, “*El contrato social*” libro escrito por Jean-Jacques Rousseau en 1762, durante el llamado “siglo de las luces”. Es un ensayo sobre filosofía política y habla principalmente sobre la libertad e igualdad de los hombres, en él se plantea la teoría del contrato social. “*El espíritu de las leyes*” (De l’esprit des lois, 1748) donde Montesquieu recrea en el modelo político inglés –tomado, a su vez, de los germanos- de separación de poderes y monarquía constitucional, al cual considera el mejor en su tipo como garantía contra el despotismo. Según el autor ilustrado, el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial no deben concentrarse en las mismas manos. Esa es una teoría de contrapesos, donde un poder equilibra al otro. Hay quien quiere ver en dicha teoría una relación entre ideas políticas e ideas sociales: su imagen de la sociedad sería la de tres fuerzas sociales -rey, pueblo y aristocracia-, a la que les corresponden tres fuerzas políticas. El “*Ensayo sobre la historia general y sobre las costumbres y el carácter de las naciones (1756)*”, escrito por François Marie Atouet, más conocido como Voltaire, muestra un estudio del progreso humano, censura el supranaturalismo y denuncia la religión y el poder del clero, si bien afirma su creencia en Dios. La fisiocracia tuvo como representantes a Quesnay y Gournay, los cuales en materia económica, sostenían que se alcanzaría la prosperidad si se lograba que los fenómenos económicos de la sociedad (la producción, la circulación y la distribución de las riquezas) se regieran por leyes naturales, eliminando la intervención del Estado. Estos preceptos surgen de dos escuelas principales: la fisiocrática (francesa) y la librecambista (inglesa) que coinciden en que el mercantilismo imperante no correspondía a un mundo en expansión. Información complementaria extractada de wikipedia.org

En España, tras la muerte del Rey Carlos II de la dinastía de los Habsburgo, o Casa de Austria, el año 1700, se produjo la guerra de sucesión, conflicto internacional por la sucesión al trono de España, con el mismo se dio el cambio al reinado de los Borbones con el Rey Felipe de Anjou, nieto del monarca Francés Luís XIV. Las reformas de los Borbones en España se darían durante el siglo XVIII y a partir de mediados de siglo estas reformas llegarán hacia América y sus colonias. El principal objetivo fue el incremento de la explotación colonial para que las colonias fueran más rentables. Es así que durante el reinado de Carlos III se introdujeron importantes reformas.

Reformas, como el incremento del control administrativo de España sobre las colonias. Se excluyó de la administración a los criollos, se creó el Virreinato del Río de la Plata en 1776, y ese mismo año se estableció la figura del Intendente para reforzar el control de los territorios americanos. Dentro de la comunicación y el conocimiento se vio una mayor apertura por parte de Habsburgo de influencia francesa. El primer virrey del Perú, de influencia Borbón, estableció y creó la primera Academia Literaria del Perú, introdujo reuniones y tertulias literarias y sociales que se extenderían hasta el Alto Perú hasta la formación de La República de Bolívar. Estos elementos dieron paso a un progresivo conocimiento ilustrado por parte de los americanos.

Existió de manera paralela un incremento en los impuestos y en 1778 se permitió el libre comercio entre España y las colonias. Esta nueva política borbónica, que buscaba sobre todo al beneficio de España, hizo que surjan movimientos de protesta de los criollos, apartados de los cargos administrativos. En 1780-1781 se inició una rebelión indígena. Estos alzamientos se dieron en los actuales territorios de Colombia, Chile, Perú, Bolivia y Argentina y fueron duramente reprimidos. En “los siguientes años se llegaron a integrar a la rebelión alrededor de 2 millones de indígenas”⁴. Ya desde estas sublevaciones indígenas, circulaban papeles subversivos denominados Pasquines, y para 1809 la difusión de ideas y noticias estaba organizada en torno a estos papeles o manuscritos denominados incendiarios.

En 1808 se produjo la invasión francesa a España, en ese momento gobernada por Fernando VII, quien es apresado y toma el poder José Napoleón, hermano del emperador Napoleón Bonaparte. Este acontecimiento hizo que el pueblo español organice la lucha por su independencia. Tras estos acontecimientos en América o “en nuestro hemisferio surgieron entonces tres tendencias definidas: los fernandinos, los carlotinos y los bonapartistas, a los que se sumó poco después una cuarta, la de los independentistas.”⁵

En América, dentro de la administración colonial existía la Real Audiencia de Charcas, que se encargaba de los asuntos jurídicos de la corona. Fue en su jurisdicción donde surgirán los gritos libertarios de Sucre y La Paz. La audiencia era un organismo que se nutría de la información y comunicación de las colonias por su característica de jurídica. La ciudad de La Paz, fue un nexo entre ciudades por lo cual estaba bien informada de lo que pasaba en el momento. Ambas ciudades jugaron un papel importante en 1809. Pero en la ciudad de La Paz, es donde centraremos el estudio. Es interesante preguntarnos cómo se comunicaban los acontecimientos, noticias entre las colonias españolas y las ciudades en la América, colonial. Entender cómo se construyeron redes de comunicación y cómo se estimuló la difusión de ideas, noticias y especulaciones por todo el territorio americano, es un reto que trataremos de clarificar.

En la ciudad de Sucre se vivía en una tensa calma ya que a principios de 1809 redactaron e hicieron firmar el célebre “Acta de Doctores” en contra de las pretensiones de la Princesa Carlota Joaquina para apoderarse de las colonias españolas⁶. Fue así que se desarrolló una in-

4 Machicado Humberto, de Mesa José, Gisbert Teresa “Manual de Historia de Bolivia” 1958- Pág. 228.

5 Escobari Cusicanqui Jorge “El Alto Perú en la Emancipación Americana” Pág 240 artículo publicado en el tomo III del libro “La emancipación americana en Bolivia y Perú”.

6 Zárate Caballero Juan Javier artículo de prensa para CORREO DEL SUR s/f

tensa actividad en la elaboración y colocado de pasquines, “incitando a la independencia, como es el célebre “Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los campos Elíseos”⁷ entre otros.

Así es que para el mes de mayo de 1809 se desencadenó un conflicto acerca de la posición que debería tomar la Audiencia, frente a los acontecimientos en España. El intríngulis se dio entre el Presidente y Obispo de la Audiencia, frente a los oidores y juristas como Michelle, Monteagudo, Lemoine y los hermanos Sudañez que tenían como consigna apoyar al Rey, fue así y se sabe que mediante discursos y pasquines denunciaron al presidente de la Audiencia y al Obispo como traidores. “Las autoridades decidieron el arresto de estos personajes; es el caso de Jaime Zudañez que gritaba: “viva Fernando VII y mueran los portugueses”⁸ el momento de su captura por soldados reales.

Después de los acontecimientos revolucionarios en la ciudad Sucre, en la majestuosa ciudad de “Nuestra Señora de La Paz” hoyada única en el mundo, adornada y vigilada por los nevados del majestuoso Illimani, el mes de junio de 1809 “aparecen puestos pasquines en los puentes de S. Sebastián y S. Francisco con horcas figuradas, haciendo ver que serán puestas en ellas las autoridades por traidoras...debían tomar las precauciones necesarias para la seguridad; pero no se notó que se hubiese dado el mínimo paso en solicitud del origen de aquellos pasquines”⁹. Posteriormente se dio un levantamiento que, junto al de Sucre, será considerado precursor de la guerra de la independencia Americana.

El 16 Julio de 1809, La Paz es sorprendida con la que en la historia será la inolvidable “Revolución del 16 de Julio”. En la mañana no aconteció nada en la ciudad pero “en la tarde salió la procesión según costumbre, y concurrió a ella la mayor parte del vecindario: de igual modo asisto a solemnizarla la tropa veterana...después de concluida la procecion.... se les permitió a los soldados salir a dar un paseo”¹⁰. Con el fin del crepúsculo y la llegada de la noche, exactamente con el toque siete, se deberían seguir los planes de los revolucionarios “acometer al cuartel, abrazar por detrás al centinela”¹¹. Estos personajes ya dentro del cuartel “empezaron el fuego de la fusilera, y otros sacaban la artillería a la plaza”. Para comunicar de manera efectiva y rápida de la toma revolucionaria, Murillo, dispuso que existieran “auxiliares...por los altos de Santa Bárbara, S. Francisco y S. Sebastián gritando todos viva Fernando Séptimo, mueran los chapetones”¹². Anoticiados todos en la ciudad “en medio del tumulto llegó el Gobernador donde le detuvieron y pusieron guardia”¹³. Con la toma simbólica y física del poder, se sabe que los habitantes “gritaban también que se hiciese Cabildo abierto, el que se junto como a las ocho, y la plebe enseñada propuso por Representantes del pueblo a los Doctores Lanza, Sagarraga y Catacora, los que fueron admitidos”¹⁴.

Durante siete horas en la Plaza Mayor, rodeada por cañones, en cabildo abierto se debatía como se procedería en adelante. Ya eran “las dos de la mañana, en que cansado el Cabildo pidió le permitiesen retirarse a descansar hasta el día siguiente quedando ya Murillo de Comandante por determinación del pueblo y aprobación del Cabildo contra la voluntad de Indaburu”¹⁵. Con los primeros rayos de sol del día 17 y con “la horca puesta en frente del Cabildo, las salidas de la plaza permanecían ocupadas por la artillería: este aparato cons-ternó al pueblo fiel, y todos deseaban saber el objeto de esta determinación”¹⁶. Mediante

7 Ibidem.

8 Pagina de Internet sin autor <http://ayacuchovirtual.com/Historia/Independencia.html>

9 Díez de Medina Crispín “DIARIO DE LOS ACONTECIMIENTOS EN LA REVOLUCION DE LA PAZ ...DE EL AÑO DE 1783 HASTA EL PRESENTE 1810” Págs 32-45. Publicado el año 2008 en el libro “Diarios de la Revolución del 16 de julio de 1809” Gobierno Municipal de La Paz.

10 Ibidem.

11 Ibidem.

12 Ibidem.

13 Ibidem.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

un manuscrito de la época se sabe que “a las nueve de la mañana se publicó un bando en las esquinas de la plaza, en el que se hacía saber al pueblo lo acordado... en la noche anterior había pedido al Cabildo: y también la imposición de la pena de muerte a todo aquel que insultase a otro, fuese chapeton o criollo, que ambas clases debían tratarse sin distinción”¹⁷. Posteriormente a esto “a las diez retiraron la artillería de las esquinas de la plaza y... la horca permanecía puesta”¹⁸. El día 21 del mes se sabe que “Murillo... mañana se recibiría de Coronel de las tropas y Comandante General de la Provincia”¹⁹.

Los paceños que participaron de las ideas que se difundían por la ciudad y América hicieron circular la “Proclama”²⁰, que mostraba el sentimiento de los habitantes de esta ciudad, también se veía esto en las “Apologías”, ambas parecen ser obra de José Antonio Medina sacerdote tucumano cura en Sicasica. Con las noticias de la determinación del Virrey del Perú para sofocar el alzamiento en la ciudad de La Paz, y la orden para que Goyeneche y tropas realistas exterminaran todo tipo de alzamiento. Los paceños que tomaron el poder de la ciudad se dirigieron hasta Chacaltaya para el enfrentamiento. Poco después llegaron las fuerzas de Goyeneche que obligaron a los patriotas a replegarse a los Yungas donde entre octubre y noviembre fueron derrotados en los combates de Irupana y Chicaloma. Los primeros días de diciembre Murillo fue apresado en Zongo. Luego fueron cayendo los restantes cabecillas.

Patriotas de papel. Etimología de los términos pasquín y panfleto

Los panfletos y los pasquines son extraordinarias fuentes para establecer e interpretar días de convulsión y contiendas ideológicas como fue en La Paz en 1809. El panfleto tiene como destinatarios a quienes deseen adular, halagar, aclamar, ponderar o enaltecer, y el pasquín a quienes quieran calumniar, difamar, injuriar, insultar o desacreditar, lleva al chismorreos y al miedo. Actualmente, es común hacer circular panfletos y pasquines para desacreditar a algún opositor, amparados siempre por el anonimato, por temor quizás, de ser identificados. Es así que es importante recordar el origen y uso de los términos “panfleto” y “pasquín”.

Pasquín

En nuestro presente conocemos al “pasquín” como todo escrito anónimo, fijado en sitio público (o, simplemente, dado a la publicidad), en el que se lanzan expresiones satíricas contra el gobierno o contra una persona particular o contra una corporación pública determinada. El origen de esta costumbre se halla en un escrito de estas características que fue fijado a la estatua romana de *PASQUINO*, un zapatero romano del siglo XVII, famoso por sus sátiras, que generalmente le eran replicadas por su colega Marforio, y en cuyo honor y recuerdo los romanos bautizaron con su nombre un torso marmóreo de gladiador que adornaba una calle de Roma.

En la plaza de Pasquino, muy cerca de la Plaza Navona, nos encontramos con *Pasquinus* -de donde deriva el término pasquín-, una de las seis estatuas conocidas de Roma. Son estatuas que han hablado con la voz contundente del pueblo desde el siglo XVI, cuando en la Roma Papal estaba prohibida la libertad de expresión, donde la gente de a pie tenía por sana costumbre colocar hojas con libelos o escritos que satirizaban o ponían en evidencia con gran sentido del humor la corrupción o la arrogancia de algunos políticos o Papas. A pesar de la ira de las autoridades romanas estos escritos formaron parte de la cultura popular y esta tradición del pasquín ha llegado hasta nuestros días, por lo que también nosotros podremos participar en este sano ejercicio de escritura y crítica públicas a través de la boca de Pasquino.

17 Ibidem.

18 Ibidem.

19 Ibidem.

20 Ibidem.

En la antigua Roma, el gladiador romano Pasquino era uno de los ídolos del pueblo que presenciaba las lides del Coliseo. Muchos de sus rivales cayeron para siempre bajo la estocada de su puñal certero y la furia de sus armas invencibles, pero se trataba de una gloria efímera que no debería resistir el paso de unos pocos años después de su muerte, de modo que el gladiador seguramente jamás llegó a soñar que su nombre perduraría a través de milenios y civilizaciones.

Ocurrió, sin embargo, que a la muerte de Pasquino, el gobierno imperial erigió una estatua en su homenaje, estatua que ciertamente habría quedado olvidada en poco tiempo de no haber mediado una circunstancia inesperada. Por alguna razón, se hizo costumbre para el pueblo fijar libelos o escritos satíricos en el pedestal de la estatua. Muchas mañanas amanecía con papeles pegados en los que se hablaba de poderosos, nobles o el mismo papa. Se les llamó “pasquines”, y se convirtieron en sinónimo de sátiras o críticas al poder establecido. Pero la estatua todavía existe y, está en una esquina cerca de Piazza Navona cubierta de pasquines.

En efecto, por alguna razón que no llegó hasta nosotros, por aquella época se hizo costumbre fijar libelos o escritos satíricos, **intercambiar notas y comentarios** en el pedestal de la estatua de Pasquino. Con el paso de los años, el nombre de nuestro implacable gladiador se convirtió, en italiano, en sinónimo de las sátiras al poder establecido y los escritos de contestatarios. Con el desarrollo de la prensa en la época contemporánea, la palabra italiana *pasquino*, que llegó al español como **pasquín**, pasó a designar a los diarios sensacionalistas y, generalmente, calumniosos.

Dentro de la estructura literaria y del discurso de un pasquín se presenta la sátira. Es un subgénero lírico que expresa indignación hacia alguien o algo, con propósito moralizador, lúdico o meramente burlesco. En la sátira los vicios individuales o colectivos, las locuras, los abusos o las deficiencias se ponen de manifiesto por medio de la ridiculización, la farsa, la ironía y otros métodos; ideados todos ellos para lograr una mejora de la sociedad. Aunque en principio la sátira está pensada para la diversión, su propósito principal no es el humor en sí mismo, sino un ataque a una realidad que desaprueba el autor, usando para este cometido el arma de la inteligencia. La sátira esta fuertemente impregnada de ironía da a entender lo contrario de lo que se dice y sarcasmo; además la parodia es una obra satírica que imita a otra obra de arte con el fin de ridiculizarla., la burla, la exageración, las comparaciones, las yuxtaposiciones y la analogía. El sarcasmo es “la forma más baja de humor pero la más alta expresión de ingenio”. Es una burla malintencionada y descaradamente disfrazada con la cual se ofende o maltrata a alguien o algo. El sarcasmo es una crítica indirecta pero la mayoría de las veces, evidente.

Panfletos

La palabra “panfleto” nos ha venido de Inglaterra a través de Francia; en puro español debería decirse libelo o folleto. En el siglo XII se publicó en Inglaterra una obra en verso titulada Pamphilas seu de amore; es decir, Pamphilas o del amor. La obra tuvo un gran éxito en toda Europa durante toda la Edad Media. El título se hizo popular, se transformó progresivamente en Pamphilet y más tarde en Panflet, y, como la comedia era “satírica”, se dio el mismo nombre a cualquier otra obra del mismo estilo, especialmente si era de corta extensión.

Origen del periodismo paceño: Murillo primer periodista paceño

Desde 1870, y con el juicio de 1805, “Pedro Domingo Murillo, papelista, es decir autor de los periódicos manuscritos que apellidaban pasquines, redactaba los tales y los mandaba fijar a uso de cartel de pregón en los lugares públicos. De esta manera repercutieron en la ciudad (La Paz) las invasiones inglesas y las heroicas defensas con la pertinente acusación a

chapetones de abandono y pusilanimidad”²¹. El objetivo era relatar y dar una rápida difusión de lo que ocurría en la sociedad y el pasquinar fue la forma que se encontró para hacerlo. Estos papeles de autoría anónima constituían una forma de comunicación de masas, que tenían el objetivo de difundir hechos, comentarios u opiniones, con una literatura satírica. Con ellos se estaban empapelando las calles los muros de las casas los puentes, iglesias, mercados lugares de alta confluencia del paceño, donde se dispersaba la información creando un espacio público, donde se germinaría una opinión pública paceña en torno a los temas en conflicto del momento.

“Los revolucionarios de La Paz de acuerdo con los de Cuzco, habían resuelto promover un movimiento subversivo para el 16 de julio de 1805, pero los planes fracasaron por diversas causas. El Gobernador Burgunyo llegó a conocer, no se sabe por que medios, la nómina de los ciudadanos paceños sediciosos comprometidos. Dicha autoridad ordenó su inmediata captura y prisión. El iracundo Pedro Indaburo, el 8 de agosto, había tomado varios presos. Murillo tenía noticias de que se lo buscaba, aunque varias personas lo disuadieron de su idea de entregarse, se presentó voluntariamente a las autoridades. Fue sometido a juicio, en el plenario de la cusa, negó rotundamente los cargos con habilidad.”²².

Para el 6 de septiembre se decretó la libertad de Murillo, y continuó con mayor fervor su propaganda revolucionaria estas “proclamas sediciosas hechas al pueblo en forma de pasquines, único medio entonces de publicidad por falta absoluta de imprenta”²³. El periodismo es una activa manifestación de intereses políticos y sociales que se confrontan, es así que a partir de estos papeles se levantaron los americanos al poder español. Cualquier instrumento de comunicación, coloca al hombre de frente a su realidad y lo motiva a transformarla. Murillo estaba consciente de esto por lo cual difundió, defendió a partir de comunicación pasquinista, en un principio y luego con las armas, su posición política.

El Murillo periodista interpretó los hechos de la sociedad colonial. Distinguió y relacionó los sucesos importantes de la vida del siglo XVIII y cuestionó los mismo así se ven en los pasquines atribuidos a él en 1805. (Ver anexo IV) Es importante entender que para ser periodista no será, no es y no era necesario estudiar una carrera universitaria, ya que tenemos una visión sesgada en la actualidad por la responsabilidad de este oficio. Tal vez creará críticas acerca del tema, estamos conscientes de ello.

Carlos Montenegro indica con respecto al periodismo paceño que: “usando términos que aplicó Unamuno a cierto intento de culturación de masas, podría decirse que aquel periodismo paceño fue, en esencia, pedagógico-demagógico, vale decir “conductor de niños y conductor de pueblos”. Hablando con mayor exactitud, conductor de un pueblo niño”. También tiene un importante aporte al opinar en el aspecto social popular que “falta solo el indio en esta amalgama. Fue un serio error de aquel aguzado periodismo político. Murillo debió comprenderlo así después del alzamiento, ya que ha su instancia fueron incorporados en la junta tuitiva”²⁴.

Pasquinismo medio de comunicación popular en Nuestra Señora de La Paz

Según Montenegro “la publicidad manuscrita fue, por su índole, típicamente periodística. Así lo dejan ver sus intentos de crear núcleos de opinión”. Pero no se debe dejar de tomar en cuenta que “el analfabetismo de las masas coloniales fue como una cobertura

21 Por León M. Loza “BOSQUEJO HISTÓRICO DEL PERIODISMO BOLIVIANO” REVISTA MUNICIPAL KHANA ARTE Y LETRAS N°48 DICIEMBRE 1999 Págs. 228-230.

22 Floren Sanabria G. “Murillo y la Revolución” www.La.paz.bo

23 Por León M. Loza “BOSQUEJO HISTÓRICO DEL PERIODISMO BOLIVIANO” REVISTA MUNICIPAL KHANA ARTE Y LETRAS N°48 DICIEMBRE 1999 Págs. 228-230.

24 Carlos Montenegro, “Nacionalismo y Coloniaje” Edit. Juventud. Año 2003 Pág. 20

impermeable a la acción humectante de las ideas escritas... los conceptos filosóficos, pero no se oponía a la difusión de los hechos concretos²⁵.

El surgimiento de medios de comunicación en América fue diferente al europeo según Carlos Vidales: “en Europa, el periodismo europeo nació más cerca de los pupitres de los banqueros. Los primeros boletines de información sobre variaciones de precios, cotizaciones de monedas y movimiento de acciones fueron embriones de los periódicos modernos. Sus ‘suplementos’ fueron crónicas de viajes y de descubrimientos, más o menos fantásticas y con frecuencia mal escritas, pero útiles para despertar la codicia de inversionistas, aventureros, comerciantes y conquistadores²⁶.”

En la América del período colonial el mismo autor indica “en América no tuvimos sistema bancario y los periódicos, a falta de otros padres, se vieron obligados a nacer de las plumas más o menos ilustradas de la intelectualidad criolla” Pero para Carlos Vidales “El proceso de la independencia cambió esta situación. Muchos próceres que regresaron del destierro en Europa para participar en la lucha emancipadora llegaron con una visión más amplia de la vida intelectual europea... Las guerras de independencia habían desarrollado el periodismo como un instrumento al servicio de las necesidades de información, organización, propaganda y movilización de los patriotas²⁷.”

Es primordial indicar que la circulación de información era restringida por los órganos de poder en la colonia, es decir la corona y la iglesia. En ese sentido, Machicado indica: “Mediante auto acordado de 14 de abril de 1799, y Carlos IV por resolución de 18 de diciembre de 1804, prohibieron los pasquines, disposiciones que constituyeron después la ley 8 del título XXV del libro XII de la Novísima Recopilación de 1805. La citada disposición legal dice así: [Por la leyes del Reyno esta prohibido baxo de graves penas, a proporción de las personas, casos, tiempo y lugar, la composición de pasquines, sátiras, versos, manifiestos y otros papeles sediciosos e injuriosos a personas publicas o a cualquier particular]²⁸.”

Aun así los pasquines, primeros órganos de acción y combate comunicativo de la América independiente, aparecieron en La Paz desde 1780. Desde aquel entonces los pasquines se constituyen en elementos propagandísticos subversivos de primer orden de los paceños que querían cambios políticos, sociales y económicos en un primer momento. Además toda esta “publicidad escrita se desdobra así en creciente amplitud por medio de la palabra, con la ventaja de que los divulgadores iletrados propalaban lo que habían oído, moldeándolo a su gusto, haciéndolo más claro y más simple, en estrecho acuerdo con el sentimiento y con los anhelos populares. No puede olvidarse que por lo que toca a nuestro país la publicidad oral era una forma precedente del periodismo escrito a pluma²⁹.”

Posteriormente todos ellos lucharon por la libertad americana. Es interesante ver como los que escribieron estos manuscritos hicieron de cada receptor de estas ideas y noticias, potenciales divulgadores de la información. El periodismo como instrumento para el surgimiento de medios de comunicación tiene sus orígenes y antecedentes en los manuscritos revolucionarios. Al respecto, León M. Loza indica:

“A pesar de aquello, llegó un tiempo para las colonias, en que los grandes acontecimientos que conmovieron el mundo civilizado, como la independencia de Estados Unidos de Norte América y la Revolución Francesa, no podían permanecer ignorados, en virtud de su propia trascendencia. Esos acontecimientos se difundían, en el Alto Perú, por medio de papeles manuscritos, entonces llamados pasquines. Un autor nacional, da cuenta de la eficacia de ese

25 Ibidem.

26 Carlos Vidales, “Prensa y literatura en Colombia durante el primer siglo de periodismo (1785-1900)”

27 Ibidem.

28 Humberto Vazquez Machicado, “El Pasquinismo Sedicioso y los Pródromos de Emancipación en el Alto Perú” Pág. 205

29 Carlos Montenegro, “Nacionalismo y Coloniaje” Edit Juventud. Año 2003 Pág 20.

curioso y sorprende medio de transmisión de noticias sensacionales que justamente pueden considerarse como el medio precursor del establecimiento de la prensa en esta parte de la América, en la forma que sigue: “Asombra... la vertiginosa rapidez con que los pasquines traslucían al público, con la mayor veracidad y sentido lógico, los mas notables hechos que en el teatro europeo se representaban; y si se considera que los pasquines fueron en estas América tatarabuelos de los diarios”³⁰.

Manuel Maria Pinto en su obra “La revolución de la intendencia de La Paz”, indica que “Estos pasquines o periódicos, como diríamos ahora, manuscritos en varios ejemplares anónimos por fuerza, solicitaban verdadero ingenio para disimular desde la caligrafía o estilo, hasta la gramática del autor, injertando términos generales del vulgar uso, motes comprensivos de cualidades o defectos y varias suertes de apelativos macarrónicos”³¹.

Humberto Vazquez Machicado, en su artículo “El Pasquinismo Sedicioso y los Pródromos de Emancipación en el Alto Perú”, de manera clara dice “Este pasquinismo sedicioso fue un arma terrible de combate, esgrimida por manos hábiles y osadas aun dentro de su anonimato. En las postrimerías de un régimen que se desmoronaba, sirvieron de elemento de disolución, de desprestigio, para apresurar su caída... En medio de la quietud soñolienta de la sociedad colonial, los pasquines se nos presentan en realidad como verdaderos pródromos de la emancipación”³².

Eduardo Ocampo Moscoso dice acerca de los pasquines: “circularon de mano en mano, o bien fueron directamente enviados a las autoridades peninsulares, esos ‘pasquines’ que contenían sarcasmos, insultos y amenazas. Constituyeron, pues una forma de expresión de los precursores de la emancipación del Alto Perú”³³. Fueron escritos con el pulso de la libertad de expresión, “es así que debemos agradecer hoy a esos pasquines sediciosos que formando el pensamiento y la acción libertaria, y a la distancia de más de un siglo, nos hablan su propio lenguaje.”³⁴ Y a partir de ellos se engendró y desarrolló el espíritu libertario en la masa popular de la ciudad de La Paz y América posteriormente.

Conclusiones

Los llamamos patriotas de papel por que fueron el sentimiento emergente de cambio. En este periodo de historia paceña, donde no se podía divulgar, era una redacción subterránea a lo cotidiano, que desnudaba el mal funcionamiento de la colonia. Además el miedo a saber lo que pasa y el miedo a saber lo que no pasa, fue un elemento de la vida cotidiana paceña. La Corona no solo tenía como propio el territorio americano, también poseía el control comunicacional e informativo, la corona tenía pavor a que sus vasallos tengan conocimiento de lo necesario, típica de una mentalidad medieval transplantada al Nuevo Mundo y que en algunos aspectos permanecen hasta el presente. Por eso la divulgación del conocimiento científico y noticias trascendentales era restringida por la Corona y la Santa Inquisición. Es así que el nacimiento del periodismo en la ciudad de La Paz se dio de manera oculta con los llamados pasquines. Los gritos libertarios de papel daban un tipo de mensaje particular de noticias y comentarios acerca de los mismos en la sociedad paceña de 1809.

Les digo gritos silenciosos por que se divulgaban por rumores y comunicación popular impregnada de subjetividades. Estas ideas calaron con el tiempo en la mente paceña persistiendo hasta nuestros días con festejos y conmemoraciones. Es así que los pasquinistas de América supieron darle un adecuado manejo, en saber cómo comunicar, cuándo y en

30 Por León M. Loza “BOSQUEJO HISTÓRICO DEL PERIODISMO BOLIVIANO” REVISTA MUNICIPAL KHANA ARTE Y LETRAS N°48 DICIEMBRE 1999 Págs. 228-230.

31 Manuel Maria Pinto “La revolución de la intendencia de La Paz”

32 Humberto Vazquez Machicado, “El Pasquinismo Sedicioso y los Pródromos de Emancipación en el Alto Perú” Pág. 213

33 Ocampo Moscoso Eduardo “Historia del periodismo Boliviano” Edit. Juventud. Bolivia 1978, Pág. 18

34 Humberto Vazquez Machicado, “El Pasquinismo Sedicioso y los Pródromos de Emancipación en el Alto Perú” Pág. 218

dónde. Se sabe que se castigaba con dureza a quienes por simple curiosidad guardaban o leían estos manuscritos. La dificultad que implicaba este trabajo por las consecuencias (pena de muerte) para los que redactaban estos, da un mayor mérito a Murillo y a todos aquellos que vieron en la comunicación un arma de liberación.

En la sociedad paceña, el periodismo y la idea de independencia son inseparables. Los patriotas revolucionarios crearon el periodismo. Este periodismo fue guía de la colectividad popular revolucionaria y como dice Montenegro si existieron defectos deben ser atribuidos al medio, las preocupaciones, la ignorancia y los intereses propios del coloniaje que no permitían ningún tipo de idea contraria a su régimen. Es así que el uso de medios de comunicación que combinaron la inteligencia y escritos como herramienta política contrainformacional tuvo un rol fundamental en Latinoamérica desde mucho antes del surgimiento de las imprentas y otros. Fue así la importantísima función del pasquín en América y La Paz, más aún cerca de la celebración del Bicentenario de 1809.

Los Medios de comunicación siempre mostrarán hechos trascendentales es así que en la Gazeta de Caracas N° 98 del viernes 18 de mayo de 1810 Tomo II en primera plana dentro del acápite noticias Americanas hace una relación de lo acontecido el 16 de julio de 1809. Transcribimos esta noticia encontrada con la ayuda de Eduardo Aspiazu Yañez amigo entrañable y desinteresado de la carrera de Historia.

ANEXO I Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789)

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo, al poder cotejarse a cada instante con la finalidad de toda institución política, sean más respetados y para que las reclamaciones de los ciudadanos, en adelante fundadas en principios simples e indiscutibles, redunden siempre en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos.

En consecuencia, la Asamblea nacional reconoce y declara, en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano:

Artículo primero.- Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.

Artículo 2.- La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Artículo 3.- El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella.

Artículo 4.- La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites sólo pueden ser determinados por la ley.

Artículo 5.- La ley sólo tiene derecho a prohibir los actos perjudiciales para la sociedad. Nada que no esté prohibido por la ley puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a hacer algo que ésta no ordene.

Artículo 6.- La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos, ya sea que proteja o que sancione. Como todos los ciudadanos son iguales ante ella, todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos.

Artículo 7.- Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido, como no sea en los casos determinados por la ley y con arreglo a las formas que ésta ha prescrito. Quienes soliciten, cursen, ejecuten o hagan ejecutar órdenes arbitrarias deberán ser castigados; pero todo ciudadano convocado o aprehendido en virtud de la ley debe obedecer de inmediato; es culpable si opone resistencia.

Artículo 8.- La ley sólo debe establecer penas estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito, y aplicada legalmente.

Artículo 9.- Puesto que todo hombre se presume inocente mientras no sea declarado culpable, si se juzga indispensable detenerlo, todo rigor que no sea necesario para apoderarse de su persona debe ser severamente reprimido por la ley.

Artículo 10.- Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley.

Artículo 11.- La libre comunicación de pensamientos y de opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; en consecuencia, todo ciudadano puede hablar, escribir e imprimir libremente, a trueque de responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.

Artículo 12.- La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza ha sido instituida en beneficio de todos, y no para el provecho particular de aquellos a quienes ha sido encomendada.

Artículo 13.- Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, resulta indispensable una contribución común; ésta debe repartirse equitativamente entre los ciudadanos, proporcionalmente a su capacidad.

Artículo 14.- Los ciudadanos tienen el derecho de comprobar, por sí mismos o a través de sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de aceptarla libremente, de vigilar su empleo y de determinar su prorrata, su base, su recaudación y su duración.

Artículo 15.- La sociedad tiene derecho a pedir cuentas de su gestión a todo agente público.

Artículo 16.- Toda sociedad en la cual no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución.

Artículo 17.- Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización.

ANEXO II Proclama de la ciudad de La Paz

Compatriotas:

Hasta aquí, hemos tolerado una especie de destierro en el seno mismo de nuestra patria; hemos visto con indiferencia por más de tres siglos sometida nuestra primitiva libertad al despotismo y tiranía de un usurpador injusto que, degradándonos de la especie humana, nos ha mirado como a esclavos; hemos guardando un silencio bastante parecido a la estupidez que se nos atribuye por el inculto español, sufriendo con tranquilidad que el mérito de los americanos haya sido siempre un presagio de humillación y ruina. Ya es tiempo, pues, de sacudir yugo tan funesto a nuestra felicidad, como favorable al orgullo nacional español. Ya es tiempo, en fin de levantar el estandarte de la libertad en

estas desgraciadas colonias, adquiridas sin el menor título y conservadas con la mayor injusticia y tiranía.

Válerosos habitantes de La Paz y de todo el Imperio del Perú, revelad vuestros proyectos para la ejecución; aprovechaos de las circunstancias en que estamos; no miréis con desdén la felicidad de nuestro suelo, ni perdáis jamás de vista la unión que debe reinar en todos, para ser en adelante tan felices como desgraciados hasta el presente.

En la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, a los 27 días del mes de julio de 1809.

(Firmas)

Presidente de la Junta, coronel comandante Pedro Domingo Murillo.

Vocales Dr. Melchor León de la Barra, cura de Caquiaviri;

Dr. José Antonio de Medina, cura de Sicasica;

Dr. Gregorio García Lanza, auditor de guerra;

Dr. Juan Basilio Catacora;

Dr. Juan de la Cruz Monje, asesor;

Dr. Juan Manuel Mercado, presbítero;

Don Francisco Xavier Iturri Patiño, Sochantre de la catedral;

Don Sebastián de Arrieta, Tesorero de la Real Hacienda;

Don Buenaventura Bueno;

Don Francisco Diego Palacios;

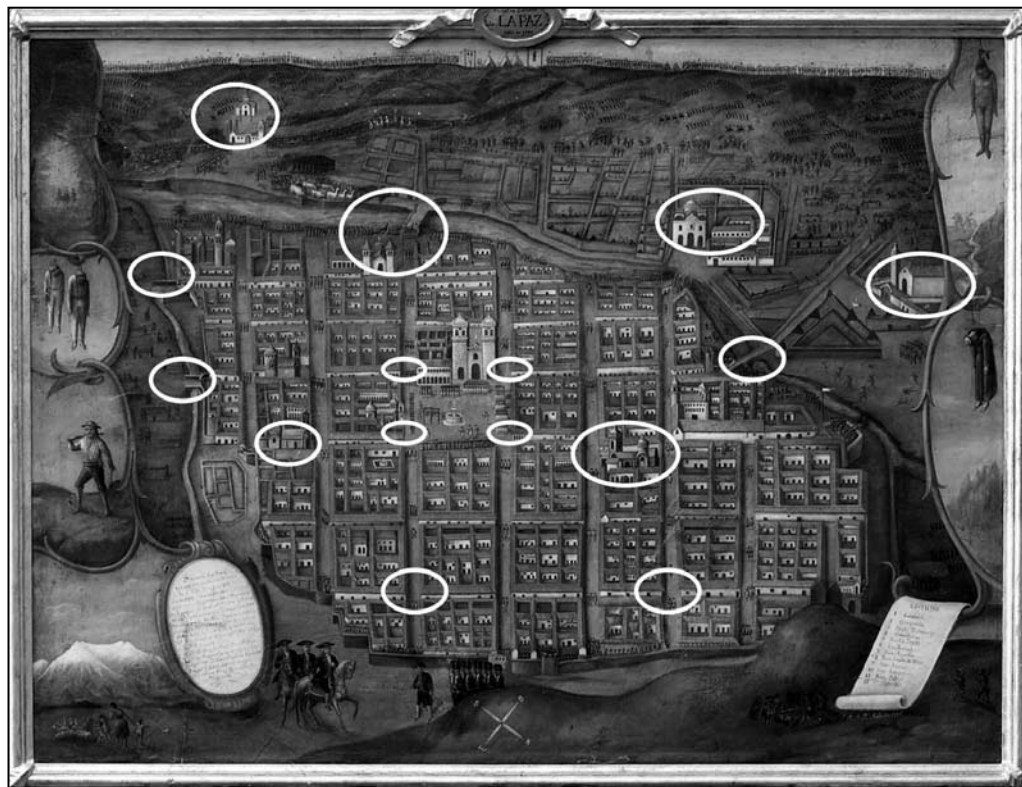
Don Sebastián Aparicio, secretario;

Don Juan Manuel Cáceres, escribano;

Don Francisco Figueredo Incacollo y Catan y don Gregorio Rojas, estos dos últimos en representación de los partidos de Yungas e Inquisivi.

Extraído de www.bolpress.com

Anexo III Mapa del cerco a La Paz de Olivares elaborado en el s. XIX



En estos lugares se pegaban los pasquines. Lugares estratégicos para difundir ideas revolucionarias. Los pasquines se colocaban en:

Puentes, mercados, iglesias, calles, muros, casas de autoridades.

ANEXO IV Pasquines atribuidos a Pedro Domingo Murillo.

Transcritos del libro de Manuel Maria Pinto "La revolución de la intendencia de La Paz"

- 1º Viva nuestra Ley y muera el mal gobierno sus chapetones.
- 2º Que viva la Trinidad / Vivan Cristo y sus preceptos / Venérense los Altares / Y señores Sacerdotes / Viva el Monarca de España / En su imperio y sus dominios: / Fenezca ya el mal gobierno / Y todos los chapetones: Y que muera el zarcillito.
- 3º La ciudad del Cuzco ha de gritar / Las Arcas por su mal gobierno se han de quemar / La Ada _ el seis por cien pecho se ha de acabar / España no ha de gobernar / La fe se ha de guardar / Y a la cabeza / ha de fenecer por ser mayor ladrón / Viva América.
- 4º Ladronazo picarón, / Ordinario chapetón / Raza de Mahona y Lucero / Estafermo Borrachón / Diezmero de bodegón, / Oficial de zapatero / Señor Cabrero / Preparad el cuero / Eres tú el que desafía. La Nación Americana? / se admite de buena gana. Por castigar tu osadía / Inocente Fanfarrón/ Ojo de...Baquero: /Preparad el cuero /Señor Cabrero.
- 5º /La América va a reventar. / Cuzco y Arequipa no ha de callar / _Cochabamba y La Plata se han de armar. La Paz ha de castigar /las insolencias del zarcillito. / Buenos Aires a rigor de nuestros

brazos verá el hablar / muchos tendrán que llorar, / se verá tanta sangre derramar / que la operación de este malvado nos ha promovido a tantas insolencias porque pretende a costa del Pobre armar sus Tabernas, a esto no hay quien lo corrija a la hora que haya resistencia de los de España me veré precisado a convocar a los 20.000 naturales y 5.000 de los míos para que de fin y lo demás seguirá. Finalmente (Rey no tenemos la comisión cesa) El Pobre clama al Altísimo de ver tantas iniquidades que hoy sufre_ Europa no mandará a América sus gobiernos: Los Pechos se acabarán _ La Fe persistirá _ El señor con la justicia nos ayudará _ de Madrid el exemplar Manuel Godoy se castigará/. (La revolución de la intendencia de La Paz; Buenos Aires, 1909).

“El editor de estos pasquines, Manuel Maria Pinto, añade que fueron agregados al expediente por decreto de enero de 1806. no pudieron confrontar los originales existentes en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires, es fuerza atenernos a lo que dice Pinto. Pero, parece tratarse de un error y que si bien los cuatro primeros pueden ser de 1805, el último debe ser de los últimos meses de 1808 o de 1809” (Machicado: 223)

ANEXO V Pasquines difundidos en la ciudad de La Paz

El Pasquín en la Independencia del Alto Perú, libro publicado 1997 por Vitaliano Torrico Panozo

Pasquines que aparecieron en el Alto Perú

1794, La Paz

“Mueran los Poderosos Criollos y ladrones Europeos a barrilazos de Polbora; Viva Francia, y las yndias entre los plebeyos y naturales Lebantemonos”

29 marzo, 1794, La Paz

“Amados compatriotas para que demos fin con ladrones nuevamente emos Convocado a nuestros Leales Basallos para que este 94 y no hagan caso de sus armas porque en tres días emos de minar con barrilazos de pólvora porque Dios lo permite así. Tendrán presente que el 27 de abril en el año 87 pusimos pasquines al Obispo, al Cabildo y puertas de la iglesia, fuera de otros que mande a mis lugares donde lo mismo vamos a cumplir y a la señal que daremos esten prontos y acabemos con villas, ciudades y Pueblos quedando religiosos sin perdón a estos monigotes ni Veatas cuyos tributos son mis naturales y de milicos caciques. Vivan entre Plebeos y Franceses. Mueran ladrones villiscos y se fijan en mis Ayillos. Conabay 29 de marzo de 94”

Domingo de ramos, 1795, La Paz

I “Gracias a Dios que llegó buena noticia de Francia para encomendar a Dios al Mosquera y comandancia. No se diga con jactancia y advierto a los oficiales los que sean sus parciales no les toque la desgracia. Dejaos de concurrencias no es metais en honduras porque os vereis en figuras si seguís con sus sentencias. Vivid con todo recelo pues si quereis perecer. Mosquera os sabra ofrecer con su comandancia el cielo Por que es esta su sentencia que nombres que no den dinero a todos les pagan en perros”.

ANEXO VI GAZETA DE CARACAS



Transcripción del texto
Noticias Americanas.

Acaba de llegar a nuestras manos un periódico ingles (Le Courier de Londres) en que se hace mención a una resolución muy semejante a la nuestra tomada hace mucho tiempo por los habitantes de la Provincia de Charcas, con el objeto de no ser victimas de los designios que tenían aquellas autoridades de perpetuar su despotismo, creyendo que la suerte de la América estaba en sus manos, y que con tal que

ellos continuasen mandando, debía ser indiferente al Pueblo mudar de Rey y jurar vasallaje al que les indicasen los que no tenían sobre ellos otro derecho que al de opresión.

El 16 de Julio del año pasado se sospechó en la Ciudad de La Paz un complot formado por el Gobernador, Arzobispo y demás empleados para transferir la soberanía de aquel país a la Princesa del Brasil, y el pueblo levantado en masa se presentó a las seis y media de la mañana en la plaza mayor haciendo tocar a rebato todas las campanas. Inmediatamente se enviaron destacamentos a apoderarse de las guardias centinelas, de la cárcel, del palacio y de los almacenes. Todas estas medidas se tomaban aclamando a Fernando VII, y gritando Viva la Religión y la Patria; y se realizaron sin otra desgracia que la de haber herido a un sargento que quiso oponerse, y muerto a un paisano que el pueblo creyó soldado de mala fe. El retrato de Fernando VII estuvo colocado sobre la puerta de las casas capitulares, durante la conmoción. El Arzobispo quiso presentarse a apaciguarla; pero el pueblo se junto el Cabildo a la una, y habiendo elegido por Diputados y Representantes de su voluntad a J. G. Lanza y D.J.B. Catucora, propusieron estos en su nombre, que el Arzobispo, Gobernador e Intendente hicieran de misión de sus empleos, que los Oficiales Reales entreguen al Cabildo una de las llaves de la tesorería: que el Jefe de Correos D. F Pazos se remplazase por D.J. Bosco, y que se nombrase provisionalmente a D. P. Murillo Comandante militar en lugar del Coronel D. Diego Fernández Dávila. Aceptadas y realizadas estas proposiciones, habiéndose puesto guardias en todos los puntos importante, se disperso tranquilamente el pueblo a las tres de la mañana.

Día 17 de Julio. - En virtud de una proclama se juntaron las tres en presencia del Cabildo, y ante el busto de Fernando VII, todos los vecinos Americanos y Europeos para jurar como juraron, mantener los derechos de su soberano, los de la patria, y la religión.

Día 18. - Este día el cabildo a instancias de los Diputados del Pueblo, que nadie saliese de la ciudad sin pasarte del Comandante, y dispuso se conformasen dos cuerpos de de cavalleria de 500 hombres cada uno, compuestos de los primeros sujetos Americanos y Europeos.

Día 19. - Ordeno el Cabildo que los oficiales reales presentasen todos los documentos relativos a las deudas activas del Estado para anularlos, y quemarlos. También se decreto que los indios no pagasen alcabala de los géneros comestibles que traían al mercado: que se disminuyesen los derechos al tabaco: y que se levantara un batallón de indios bajo el nombre de voluntarios de la Unión Nacional.

Día 20.- A propuesta de los diputados, decreto el Cabildo asociarse ocho individuos mas nombrados por el pueblo. Se mandaron a sacar 2000 pesos para distribuirlos entre la gente mas pobre del pueblo; pero este rechazo unánime esta dadiva pidiendo que se destinase a pagar a las tropas o a fundir cañones. También se dieron órdenes para la formación de un batallón de morenos de 500 hombres; para que la fuerza armada se aumentase hasta 10,000 hombres; para que se fortificasen las alturas con 10 piezas de artillería; y para que se fundiesen piezas de campaña.

Día 21.- Se junto el pueblo de nuevo en la Plaza y propuso por sus Diputados un nuevo sistema de gobierno que precaviese para siempre volver a caer en la tiranía y la opresión en que gemía. Este importante objeto se difirió por entonces a instancias del Cabildo.

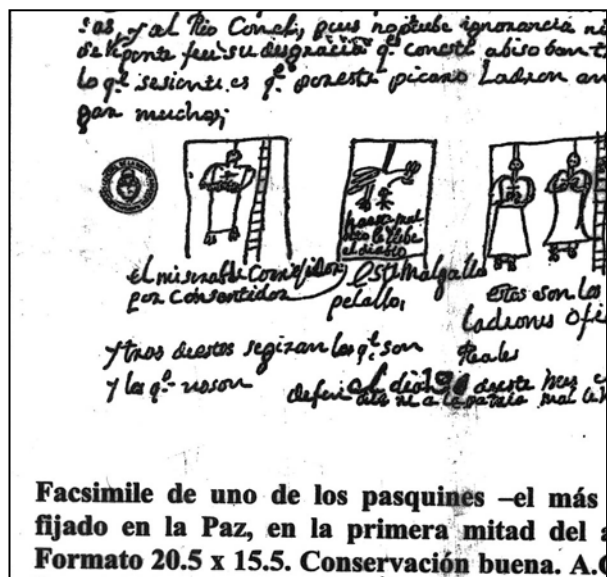
Día 22.- Hubo revista general de tropas a presencia del Cabildo y del nuevo Comandante, y se ordenó dar parte oficial a todos los Gobernadores del Reyno de la ocurrencia del 16.

Día 25.- Se exhibieron y fueron quemados todos los documentos de deudas públicas. Un número considerable de Caciques y Jefes de Indios se presentaron al Cabildo, y le aseguraron que estaban prontos a venir a sostener la causa común con 200 000, guerreros de sus respectivas tribus.

Día 30.- Todo sigue en el mejor orden. Hoy hubo misa solemne y procesión a N. S. del Carmen elegida por nuestra patrona, y se ha recibido la agradable noticia por el correo de que Chuquisaca se ha unido a la causa de esta Capital.

Buenos-Aires 27. de Septiembre de 1809.- La Paz, capital de la Audiencia de Charcas ha depuesto su Presidente, ha desterrado al Arzobispo y ha establecido un gobierno provisional a cuya frente está la Audiencia; pero gobernada por la voz del Pueblo representado por sus Diputados y Cabildo. En consecuencia de este estado de cosas no se deja venir el dinero del Rey a Buenos Aires, y el Gobierno viéndose privado de sus principales recursos, propuso de orden del Virrey abrir los Puertos al comercio como el único medio de conseguir auxilio para sostener los empleados. La pluralidad de votos del Cabildo y Consulado han aprobado esta medida todos los patricios, y Europeos propietarios de tierras se esfuerzan en apoyar este plan liberal y patriótico. Los que se oponen son algunos comerciantes, y pocos Españoles que quieren conservar sus relaciones con la Madre Patria, sea cual fuese su Gobierno y su situación. Es probable que todo se decida dentro de 15 o 20 días, y yo no dudo que sea a favor de un comercio libre, a lo menos con Inglaterra.

ANEXO VII Del Libro “El Pasquín en la independencia del Alto Perú” de Vitaliano Torrico Panózo Facsímile fijado 1780 Archivo General de la Nación en Argentina. Leg. 16. Esp. 26.



Trascripción propia:

Este Ladrón Gallo biejo, perlar-
 lo hacen buenas presas y al Río con
 el, pues no pruebe ignorancia ni
 diga que derepente fue su desgracia
 que con este abiso ban tres beses lo
 que se siente es que por este picaro
 Ladrón ande pagar muchos

El miserable corregidor por
 consentidor

Hacer mal acto le lleve al diablo
 /este mal gallo pelallo

Estos son los señores ladrones
 oficiales reales

Tras de estos regiran los que
 son y los que no son, El día 19 de
 este mes el que no defendiere a la
 patria mal le hira.

Soy muy hombre o soy hombre por excelencia Cacique Cumbay

Hodis Gilberto Ayaviri Choque

Resumen

CUMBAY: Cacique y líder ingreño; su verdadero nombre fue MANDIOTETIMBIAJA, que se caracterizó por ser campeón de la guerra y de la paz. No se trata de un líder cualquiera sino más bien de una figura excepcional en plena guerra de independencia y que fue parte activa en el nacimiento de la república y también vio sucumbir la colonia sudamericana de los españoles. La lucha por la tierra estuvo enmarcada por un confuso sistema de organización política, que eran alianzas locales y al mismo tiempo rivales; pero sobre todo no se trata de mero asalto local, sino de una confederación multiétnica. Sin embargo, no se hace mención al valor combativo de los chiriguano, para ellos la guerra tenía un doble efecto; por un lado se alienta una amplia igualdad interna y por el otro una autonomía local desarrollada al máximo. En un país sin rey, sin amo, ni idea de Estado surge la idea de la igualdad como instrumento social: para los Chiriguano fue una esperanza sin mañana y para Cumbay un proyecto frustrado y utópico. Durante la república fue más brutal el expolio sin disimulo, la construcción del sueño “iyambae”= ser libre fue sin futuro y sin proyecto de un mañana y que con la muerte de Cumbay marca la decadencia de esa alianza interétnica. Aregua, líder ingreño descendiente de Cumbay, es perseguido por otros líderes de la región y esto es una muestra clara de la decadencia y que la unidad de coacción no sobrevivió a la muerte del gran mburubicha guasu Cumbay.

IVIYAMBAE significa “nuestro territorio”, la lucha por el territorio de los chiriguano chanes migrantes del chaco boliviano: en este trabajo quiero tomar en cuenta el problema de la lucha por la tierra desde la colonia, y la figura preponderante de un cacique que me llamó la atención por el papel que cumplió ante las autoridades coloniales y republicanas. El control del espacio geográfico, el constante desequilibrio entre Ava y Carai, la colonización con vacas vs maíz que repercutió en guerras sin treguas entre los criollos que se introdujeron con la cría de ganado vacuno a las comunidades chiriguano afectando la producción agrícola de los indios. Sin duda que este tema suena incompleto es por eso que retomamos a los movimientos anteriores y posteriores de inicio de la república. Mi trabajo se concentra en la etapa de transición de la colonia a la república ya que Cumbay es el personaje que figura en esta etapa de trascendental importancia.

El mburubicha guasu (capitán grande) del valle del Ingre o el Cacique Cumbay (1790-1815) fue una de las figuras más brillantes y de representación de los pueblos de la cordillera de los chiriguano. La conceptualización **Chiriguano** tiene un antecedente pre colonial, su nombre proviene de una alteración etimológica y de adjetivos utilizados por sus enemigos o conquistadores para identificar sus diferencias raciales.

chiri guano = siri, frío, guano, estiércol; esta interpretación es la más conocida y etimológicamente remonta a la presencia Inca y es atribuida al “castigo” de los chiriguano rebeldes en un cerro nevado. Chiripiguañuchini, según Alcaya (1961) y Chomé (1756, 1732) citados por Saignes y Combes.

chiriones = mestizaje, que como tal la idea de mestizaje; hijos de ellos y de indios de otras naciones chiriguano.

siri guana = siri, irse y guana, Chane; los migrantes chanes o mestizos con grupos Cannes. (Combes, Saignes y Sanabria).

“...lo cual quiere decir: Así, si le he dado escarmiento con el frío. Chiri es el frío en lengua de los Ingas, y guana es el escarmiento. De donde les quedo hasta hoy el nombre de Chiriguanas” (Alcaya, 1961[c. 1600]: 56). Citado por Combes

Las versiones emitidas por los investigadores giran en torno a una misma interpretación; y creo que se los llamaría “*los emigrantes castigados por el Inca en el frío*”. Aunque no haya aun certeza de obtener una definición etimológica de vocablo, creo que vale la definición de chiriguano como indios malos y bravos. (Pinckert, 1968.)

“Los chiriguano no corresponden exactamente a las situación común de los pueblos indios del nuevo mundo, no tienen territorio propio ni identidad homogénea. Son migrantes mestizos que llegaron a los andes boliviano desde las llanuras paraguayas – brasileras, o sea también son conquistadores, la identidad colectiva y el desarrollo cultural de estos invasores amestizados corresponde de parte en parte a una construcción histórica.” (Saignes, 1990: 9)

La identidad cultural de los migrantes chanes o chiriguano se identifica como el hombre sin amo en una tierra sin dueño, y es una sociedad que embandera la libertad a sangre y fuego, y una lucha constante en defensa de su tierra de cultivo y la libertad de los suyos.

El problema radica en el control del espacio geográfico, desde siempre ha estado en disputa: en un principio entre etnias locales y luego contra los criollos mestizos (Carai); paulatinamente ha ido penetrando en el Chaco ocupando los espacios productivos agrícolas de los indios como ganaderos blancos. Esto repercute en una creciente amenaza: el incremento de las vacas significa un peligro constante en los sembradíos de maíz de los indios chiriguano. Este es el problema que llevará a los chiriguano a un clima de malestar y sublevaciones respectivas.

“nos han causado y causan insanables perjuicios entrándose a nuestras chacras y pueblos como a pastos baldíos ... llagando al extremo de meter dichos sus ganados en nuestras sementeras estando cultivadas y con frutas pendientes que han resultado el daño de quedarnos sin cosecha y sin libertad de sembrar por estar ocupadas las tierras de labranzas con dichos ganados.” (Saignes, 1990: 133)

Surge un cacique capaz de mantener relaciones y negociar con los carai (blancos), Cumbay, en las postrimerías de la independencia de Bolivia, con afinidad con el proyecto patriota, contacto con Belgrano y apoyo activo a los esposos Padilla; bajo una premisa respeto y libertad que más tarde se convierte en el objetivo utópico de sacar a los carai de su territorio. Debo resaltar su personalidad humilde, respetuosa, diplomática y talentosa para la guerra. Su demanda es clara: en contra de la expansión de los ganaderos criollos con nueva penetración y el aumento considerable de la cría de ganado en la zona por el perjuicio que les causa a la producción agrícola de los indígenas, este es el punto que conflictúa las relaciones entre Ava y carai.

El desequilibrio Ava - Carai. El encuentro de dos mundos diferentes y la lucha permanente por ocupar el mismo espacio geográfico

La convivencia entre dos mundos diferentes, fue desde su inicio conflictiva por el problema de la tierra como parte sustancial del pueblo chiriguano. Desde la colonia los chiriguano fueron la pesadilla de los españoles, el encuentro de estos dos mundos diferentes se dio en las costas del mar dulce. Alejo García, sobreviviente de la expedición de Juan Días de Solís, recorrió en 1516 las costas del mar dulce, y se salvó del naufragio de su nave cerca de Santa Catalina; éste diseña una de las más audaces conquistas que García

inventó: al “país del Oro y plata con algunos de los suyos y asiéndose seguir con doscientos guaraníes; cruzo la provincia de Santa Catalina y atravesó el Paraguay, el Chaco y llegó hasta las serranías peruanas”. (Pinckert, 1968:9). La curiosidad por el chaco se dio desde la llegada de los españoles y no tardaron en mandar expediciones de reconocimiento y conquista. Es así que el virrey Marqués de Cañete, en 1559, encomendó al capitán don Andrés Manso la conquista y descubrimiento del chaco, y en uno de sus informes advierte que “parte de la cordillera esta poblado por unos indios que dice ser chiriguano; gente belicosa y guerrera y que hacia mucho daño a los naturales que están juntos a la cordillera y a los vecinos de la villa de la plata” citado por Pinckert, 1968 (Mugía. ob. p 12; Finot: Historia de la conquista. p.104).

Es claro que un pueblo guerrero y bravo como los chiriguano no toleró fácilmente la entrada del carai a su territorio, ya que esto significaba un peligro por que rompía con su modo de vivir, y sus costumbres. En una de las descripciones podemos ver a los chiriguano que resisten al dolor y tiene el dominio de las emociones personales y se caracterizan por la excelente memoria topográfica. Su hábitat se caracterizaba por escarpadas montañas de las estribaciones del Aguaragüé, valles y planicies inmensas donde los chiriguano podían moverse en todo este espacio geográfico y ubicarse desde cualquier punto sin problema por el fácil reconocimiento de la topografía.

Los sobresaltos de la historia: cruentas guerras, batallas y sublevaciones

En 1574 una de las más importantes batallas que sostuvieron chiriguano y españoles fue a la cabeza del virrey Francisco de Toledo en una de sus giras por las fronteras del virreinato. Vio que era una tribu muy belicosa y violenta y por la beligerancia chiriguana decidió darles un escarmiento y castigo.

El 9 de octubre de 1584 la Audiencia de Charcas convocó a una junta de notables para conseguir una opinión sobre la guerra a los chiriguano en la que se consideró qué sería mejor: hacerles esclavos o yanaconas perpetuos. En ese mismo año los indios asesinaron al capitán don Miguel Martínez y a otras diez y siete personas entre ellas el cura de la villa, don Antonio Bermúdez.

El 13 de diciembre de 1584 la Audiencia de Charcas declaró la guerra a los chiriguano y esta operación fue encomendada al capitán de Santa Cruz, don Lorenzo Suárez de Figueroa, la cual fue brutal y sangrienta con los indios.

En abril hubieron los últimos alzamientos más sangrientos del siglo de las misiones donde los saqueos y la destrucción no estuvieron ausentes. Los enfrentamientos y las represalias de ambas partes no se dejaron esperar, el problema es la tierra; y los blancos criollos ganaderos necesitan controlar los puntos estratégicos para el pastoreo del ganado vacuno, mientras que los indios necesitan las tierras para cultivarlas en la producción de maíz, a esto se llama la colonización con Vacas vs. Maíz.

En noviembre de 1799 se da una de las sublevaciones más importantes, en la cordillera de los chiriguano amenazado por la invasión de ganado en los campos de siembra; en 1804 en todo el chaco la sequía repercute en la falta de alimento, que se utiliza como una excusa para el asalto en son de revanchismo a los puestos ganaderos. En septiembre y octubre de 1806 como respuesta a los asaltos fue una cruenta encrucijada en el valle del Ingre, en 1807 Cumbay fracasa en un intento de cerco de menbiray y del 1 al 30 de noviembre de 1808 los españoles desangran el valle del Ingre, destruyendo todo a su paso. Diez años de guerra a sangre y fuego contra los españoles y los rencores se convierten en parte de la cotidianidad de los avas chanes. En 1807 a 1809 los chiriguano o cumbay agotan los medios diplomáticos y apuestan hacia una guerra total.

Cumbay, el diplomático guaraní, cuyo verdadero nombre es MANDIOTETIMBIAJA (según Saignes; 1978), el MBURUBICHA GUASU; capitán grande de los chiriguano del Ingre, que etimológicamente podría traducirse como CUMBAY CO CHE; “Soy muy hombre o soy hombre por excelencia”.

“su primera intención fue pedir que retirasen aquellos ganados por que lo terrenos que estaban en el día desiertos no son suficientes para la cría de venadillos y demás animales que ellos necesitan para comer y por que con motivo de la mayor distancia abra menos motivos en lo sucesivos de incomodarse unos a otros y que este era en fin su queja principal”. (Saignes, 1990:134).

La capacidad de lograr que sean tomadas en cuenta sus denuncias, hace que el 5 de abril de 1799 Cumbay aparezca ante la Audiencia de La Plata denunciando a unos vecinos asentados en la tierra del Ingre; que el ganado vacuno causa mucho daño a la producción de maíz, y Cumbay pide que se retire ya que perjudican enormemente la producción agrícola de los indios de la región y de manera muy pacífica se dirige ante las autoridades a buscar respaldo para que esos ganados fueren retirados de la zona.

En 1801 renueva su visita a La Plata en la cual recibe obsequios de parte de los españoles y debemos tomar en cuenta que existen pugnas internas entre Cumbay y Aregua por el control del poder y liderazgo. El 7 de febrero de 1806 Cumbay recibe una invitación para ir a La Plata.

“se presenta un cacique acompañado de un numero muy crecido de indios armados unos con lanzas y otros con lanzas, machetes y los demás con flechas y un tambor que batía la caja de la madera de los nuestros van al pueblo de cumbay y le invitan a ir a la plata a lo cual contesto agradecidamente que dos veces había estado en Chuquisaca, que sabia el camino, y vendría a presentarse a va Excia. Pero no muy pronto por que primero tendría que tratar de reponer su pueblo y a asosegar las novedades de la cordillera y verificando este cumpliría su palabra, sin que en el entretanto se pudiera tener hostilidad ninguna de su parte”. Citado por Saignes; (id. Cuad. 6, f 52 v).

Es muy amable y cordial y acepta la invitación, pero no va a la cita y envía a Abuy como emisario o embajador en su representación y el presidente de la audiencia elige a este y nombra por capitán de los gentiles del chaco y al mismo tiempo envía otra invitación para que Cumbay vaya a visitarlo, el cual demuestra una gran admiración al líder ingreño por la forma en que procedía y la amabilidad que le caracterizaba.

Cumbay entra en el juego del formalismo jurídico, apuesta al diálogo y denuncia su problema ante el protector de naturales contra la expansión ganadera. Su petición no fue tomada en cuenta por las autoridades de La Plata en donde se presenta con el título de mburubicha guasu o capitán grande, ante la falta de respuesta de su pedido retoma el sendero de la guerra que era su verdadera réplica a las quejas de Cumbay presentada desde hace 5 años antes, y se convierte en el campeón de la guerra.

De la colonia a la independencia. Los Chiriguano y la transición

Los ingreños no pueden estar exentos de los levantamientos de mayo de 1809 y su participación en el proceso independentista. Los dos bandos, patriotas y realistas toman su lugar y los indios activamente participan en este proceso. La figura del general patriota Belgrano se difunde en todos los rincones y tal es la popularidad que el indio cacique Cumbay prefiere ir a conocerlo. Y este lo identifica como rey bárbaro.

“cuando llego y le miro le dijo por medio de su interprete que no le había engañado y que era muy lindo y que según su cara así debe ser su corazón”. (Mitre, 1876: 547-549).

1825 marca el fin de la colonia y el nacimiento de una nueva república, se espera y se producen transformaciones económicas, sociales y políticas administrativas, esto marca un ausentismo en el Chaco, puesto que no repercutió nada favorable en la cordillera de los chiriguano. Es así que en 1825 Bolívar, como primer presidente de la naciente república, decretó la distribución de las tierras según fuesen sus necesidades de ellas, pero este famoso decreto no pudo traspasar la cordillera de los chiriguano, fue clara la alianza anterior entre los sectores sociales que llevaron adelante este proceso de independencia; los patriotas debían otorgar premios, y recompensas a quienes habían luchado por la patria y que esto correspondía la concesión de tierras que la momento estuvieran baldías: los chiriguano estuvieron con los patriotas, apoyaron activamente a los sureños, si bien no todos pero la mayoría se identificaron con ellos por el problema de los atropellos cometidos por los españoles durante toda la colonia; si bien fue más un resentimiento común hacia los blancos, al darse una suerte de guerra entre blancos, se creía que los que estaban en contra de los administradores de la corona, los criollos, respetarían una alianza y que les ayudarían a deshacerse de los avasalladores de sus tierras: esto no se dio. La república empezó con más avasallamiento, se dio un expolio abrumador y se dio con más fuerza la continuidad de la llamada “colonización con vacas”. Esta vez se entregó las tierras de los indios a quienes habían peleado por la independencia, pero esta vez venían con instrumento diferente: despojos legales por las autoridades estatales. El resultado fue mayores abusos, atropellos, no se dejaron esperar las intromisiones internas; surge un nuevo personaje que estuvo casi ausente durante la colonia: el mestizo o Ava-Carai, desequilibrio social, esto marca la fractura de esa unidad étnica chiriguana y empieza la pérdida gradual de su espíritu tribal que durante todo su pasado le identificó como valientes guerreros.

En 1813, Potosí atestigua el encuentro de dos grandes figuras de la época, el cacique chiriguano Cumbay visita al Gral. Belgrano; lo cual dio origen a dos versiones y muchos comentarios al respecto, el uno representa al país de los indios chiriguano y el otro a la naciente república Argentina, ambos con un mismo objetivos de acabar con la colonia y poner fin al dominio de español, cada uno con intereses diferentes y un mismo objetivo acabar con los invasores carai en la cordillera de los chiriguano y, los patriotas, consolidar la independencia para de esa manera tener el control económico y político de la región.

La primera versión indica que la recepción fue muy buena y con un desprendimiento de ambos. Belgrano le recibe como a un ilustre visitante y con toda la algarabía de la ciudad como a un rey salvaje. La estadía en Potosí es de muy buen convencimiento y Belgrano hace un obsequio de diamante para el agujero de su tembetá y Cumbay le ofrece apoyo en el proyecto independentista con 2.000 kereimbas o guerreros.

La otra versión es menos favorable al líder ingreño, un indio sin cultura y menos modesto, nadie le prestó atención y se fue sin que nadie se diese cuenta.

Cumbay provenía de un territorio escarpado y sin camino y sus soldados eran diestros en ese tipo de geografía, cumplió con su compromiso en 1814 ya que se encontraba combatiendo al lado de los guerrilleros de charcas: grupos personales de indios combatieron entre sí en una guerra de sangre y fuego, durante los años de 1789 y 1809 mientras que la cede de La Plata y de La Paz se pronuncian contra la metrópoli napoleónica.

Sin duda, los realistas tenían como representante a Caraypita. No faltó entre los chiriguano, que fueron partidarios junto con los realistas, un tubicha cuyo nombre se perdió en la noche del olvido que combatió con su gente contra Mercado a órdenes del realista Lorenzo Aguilera y perdió la vida al lado de éste como un buen soldado valiente, consecuente y leal.

Cumbay apoya el proyecto de los patriotas y participa al lado de los montoneros sureños. De ese modo el tesoro departamental de Tarija les designa a él y a su descendiente un sueldo de 300 pesos bolivianos anuales (Saignes, 1981: 84).

Cumbay se arroga la representación de otros grupos locales y lo único que plantea es la libertad de su espacio geográfico y replantea un nuevo acuerdo con el mundo blanco, con esperanza de sacar a los ganaderos de su territorios; es clara que la interacción chiriguana en la emancipación charqueña le ponía en situaciones de elegir el respeto de su integridad territorial y étnica; en este contexto no podemos dejar la postura de grandes líderes periféricos en la lucha independentista al igual que Cumbay, en 1815, un líder Tacana de la misión de Anten de Alto Beni se une al cura Muñecas de la región de Larecaja (1813-1816) y muere un año después en manos de tropas españolas. (Citado por Saignes en Costa de la Torre, 1976).

Cumbay esperaba liberarse de su enemigo con su nuevo aliado, el cual respetaría su modo de vivencia y esto fue un sueño frustrado ya que la república no cambió en nada más bien entró con mayor sagacidad y fue mayor el despojo de las tierras, el mismo Andrés de Santa Cruz siendo de madre indígena, no ayudó en nada, más bien lo desgració. La cordillera chiriguana no dejó de formar en ningún momento un territorio autónomo de republiqueta, sino más bien fue un apoyo para deshacerse de las presiones que desde siempre ha buscado usurpar su territorio. A diez años de la usurpación territorial fratricida de los carai con el aval de la república surge un descontento y búsqueda de nuevos liderazgos sociales, surge otra figura chiriguana que trata de aglutinarlos con un mismo ideario y se arriman a la parcialidad del Tibucha Caripe irrumpiendo a la orden de este líder sobre los puestos ganaderos a la margen izquierdo del río Parapeto.

Las misiones

La conquista espiritual fue importante durante la colonia. En 1691 llegaron los jesuitas a Tarija para desde allí salir a sosegar a las tribus del Gran Chaco. El 14 de octubre de 1755 llegaron los franciscanos a Tarija y fundaron su colegio de propaganda de la fe, para desde ahí evangelizar la cordillera de los chiriguanos. En 1700 un joven misionero, Cristóbal de Mendoza, enviado por el Obispo de Charcas, realizó varias expediciones a la frontera de Tomina y construyó la primera iglesia con el fin de adoctrinarlos en la fe a todos los indios.

En 1727 aparece la figura de un profeta falso que encendió e hizo temblar la cordillera chiriguana, mató a todos los blancos que pudo encontrarlos en su camino; encendió sus propiedades, saquearon sus casas e incendiaron iglesias, solo tres dominicos se escondieron en el monte. En el momento en este alzamiento de Aruma padecieron doscientas personas inmoladas por los chiriguanos (Pinckert: 1968).

Las misiones franciscanas jugaron un papel importante por disponer de indios sumamente leales y valiosos para quienes la guerra era un placer y parte de una diversión singular. Citado por Mitre (Comajuncosa, Francisco, Antonio; el colegio Franciscano de Tarija, Querachi 1884).

Conclusión

El verdadero nombre de CUMBAY, cacique y líder ingreño fue MANDIOTETIMBIJA, y se caracterizó por ser campeón de la guerra y de la paz. La lucha constante por la preservación de sus territorios, no se trata de un líder cualquiera sino más bien de una figura excepcional en plena guerra de independencia y que fue parte activa en el nacimiento de la república y también vio sucumbir la colonia sudamericana de los españoles. La lucha por la tierra estuvo enmarcada por un confuso sistema de organización política, que eran alianzas locales y al mismo tiempo rivales; pero sobre todo no se trata de mero asalto lo-

cal, sino de una confederación multiétnica. Miles de años se mantuvo el intercambio entre indígenas de las serranías de los Andes y los grupos selváticos del Chaco.

El fracaso de las expediciones incas e hispánicas, provocó un efecto de ruptura en los márgenes orientales, sin embargo perduraron las relaciones comerciales de manera directa o indirecta; sin duda, sin grupos violentos y guerreros que defienden su libertad.

Quiero hacer hincapié en una de las denuncias que hace Dalence en su obra *Bosquejo estadístico de Bolivia* a las autoridades y el ejército por la inseguridad de la cordillera chiriguana, y que esto significa que en la república aún se incrementa las convulsiones en el Chaco y creo que es clara muestra que el descontento incrementa durante la república.

“tampoco dejare en silencio una anomalía que presenta la república, con sus estados militar, y seque habiendo en ella tantas tropas; y siendo a todas luces valientes nuestros hombres de armas, los chiriguano talan nuestros campos fronterizos, roban las estancias de ganado y destruyen los pueblos; y en vez de extender nuestros límites, para poner en contacto y seguridad las provincias dispersas del oriente; ellos se nos van introduciendo mas y mas todos los años.” Citado por Saigones (J. M. Dalence, *Bosquejo Estadístico de Bolivia*, 1848).

La república no se limitó, más bien fue con mayor fuerza al avasallamiento de las tierras indígenas, y lo que muestra Dalence es claro y no considera la visión ni el pedido chiriguano, la mayoría de los expedicionarios dicen que estos indios del Chaco son feroces y que significa un peligro para los españoles, y que formaron una frontera infranqueable durante toda la colonia y que fue abierta por la república.

El general O’Conor se refiere a soldados chiriguano en la nefasta guerra de la “*confederación Perú Boliviana encabezada por el mariscal Andrés de Santa Cruz*. En una de sus obras menciona que unos 84 soldados chiriguano que con mucha oposición de los grandes pensadores, habían sido enrolado al ejército de Tarija; y que el año 1837 cuando el Gral. Obregoso se marchó para Lima el gral. Santa Cruz le dio por escolta todos los indios / / chiriguano del batallón 3° y que fueron la admiración de los limeños por su conducta y aseo, iban al callao pescaban en el mar y traían pescado a vender a Lima, se sentaban en la plaza tendían un poncho y se divertían jugando al dado a la moda de su país con todo el dinero de la venta del pescado”. Citado por G. Ovando Sanz en *Presencia literaria* (Burnett, O’Conor Francisco RECUERDOS La Paz, 1915, p.327)

Sin embargo, no se hace mención al valor combativo de los chiriguano, por eso que la guerra tenía un doble efecto, por un lado se alienta una amplia igualdad interna y por el otro una autonomía local desarrollada al máximo. En un país sin rey, sin amo, ni idea de estado surge la idea de la igualdad como instrumento social: para los Chiriguano fue una esperanza sin mañana y para Cumbay un proyecto frustrado y utópico, ya que fue más brutal y el expolio sin disimulo, la construcción del sueño “iyambae: ser libre” fue sin futuro y sin proyecto de un mañana y que con la muerte de Cumbay marca la decadencia de una alianza interétnica chiriguana, es cuando Aregua, líder ingreño y descendiente de Cumbay, es perseguido por otros líderes de la región y esto es una muestra clara de la decadencia y que la unidad de coacción no sobrevivió a la muerte del gran Mburubicha Guasu Cumbay.

Bibliografía

COMBES Isabelle. 1998. **Kaa iya reta los dueños del monte**, Santa Cruz. CABI.

_____ 2005. **Etnohistoria del Isoso, chane chiriguano del chaco boliviano, siglo XVI-XX**. La Paz

MITRE Bartolome. 1876. *Historia de Belgrano en la independencia de Argentina*. Buenos Aires T. 1 ed. de CASABALLE. Carlos En: *Presencia literaria* La Paz 06 de IV de 1975 publicado por G. Ovando Sanz.

NORDENSKIOLD, Herlan. 2002. **La vida de los indios en el Gran Chaco**, La Paz. APCOB, Plural. PICKERT Justiniano G. 1978. **La guerra chiriguano**. Santa Cruz. Talleres gráficos Los Huérfanos.

PIFARRE Francisco. 1989. **Los guaraníes chiriguanos**, La Paz, CIPCA

SAIGNES, Thierry. 1990. **Ava y Carai, ensayos sobre las fronteras chiriguanas; s. XVII-XX. HIBOL**. La Paz, Bolivia.

_____ 1986. **Estados y naciones en los andes orientales hacia una historia comparativa**, Lima IFEA. IEP, vol.1 174-211.

_____ 1978. **Historia de Cumbay. Derrotero de un líder chiriguano. Estudios bolivianos en homenaje a Gunar Mendoza**, La Paz 125-129.

SANABRIA Hernando. 1972. **Apiaiquí tumpa, biografía del pueblo Chiriguano y de su último caudillo**. La Paz. Los amigos del libro.

_____ 1888. **En busca del Dorado. La colonización del oriente boliviano**, La Paz Ed. Juventud

SHUCHAR Bárbara. 1995. **La conquista de la Tierra, relatos guaranis de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas**, Santa Cruz: APCOB.421-476.

Las parroquias en la ciudad de La Paz

Silvia Serrudo Cazzia

Resumen

El estudio de la historia de las parroquias tanto en el área urbana como rural es aún escaso. Se trata pues de diferenciarla de los trabajos que hasta ahora se han ido trabajando en nuestros países. La diferencia radica en el hecho de que se ha escrito y mucho sobre cómo se ha construido tal o cual templo, o quiénes lo han dirigido, pero no se ha llegado a indagar más al respecto. Una parroquia es el conjunto complejo formado por tres elementos. El cura “Párroco”, la “Población Parroquiana” y el “Territorio”. El primero es el encargado de dirigir a la población. El alcance tanto político, económico y social varía dependiendo de la época de estudio. El periodo estudiado corresponde al de la colonia ya que es con el descubrimiento de América que la Iglesia implanta no sólo un proyecto espiritual sino también político y económico. Las reformas de Toledo serán la base para la conformación de las primeras parroquias de indios y posteriormente de españoles, quienes se organizaron a partir de los monasterios: Dominicos, franciscanos, agustinos.

Los principales estudios que se realizaron corresponden a principios de la Colonia y durante el primer cuarto del periodo de la Independencia. Entre los primeros están los trabajos de Rossana Barragán, Thierry Saignes, Laura Escobari entre otros. Indican que las primeras parroquias tuvieron características propias. Por ejemplo, nuestro estudio corresponde a las primeras tres Parroquias de La Paz: San Sebastián, San Pedro y Santa Bárbara. La primera caracterizada por ser el núcleo de antiguos caciques y artesanos reconocidos. La segunda tenía mucha población aymara reducida por las reformas de Toledo. La tercera constituida por población quechua, reducida por las ordenanzas de Toledo. Entre los trabajos de investigación correspondientes al segundo periodo está el de William Loftroms quien trabaja la administración del Mariscal Antonio José de Sucre partiendo de las Reformas que este implantó y que significaron la pérdida de la autoridad de la Iglesia Católica en Bolivia. Las parroquias que se habían conformado se reestructuraron en nuevas. La parroquia en el área rural se convirtió en Cantón y en la ciudad de eliminaron alrededor del 80% de los monasterios y claustros. Se le arrebató a la Iglesia su poder económico ya que el diezmo se convirtió en tributo público para el gobierno central. Los bienes de la Iglesia como ser terrenos, orfebrería, casas, deudas económicas, claustros, monasterios, etc. pasaron formar parte del Tesoro Público. Los monasterios fueron convertidos en escuelas, cárceles, mercados, teatros, bibliotecas, prefecturas.

Ante todo esto casi nada pudo hacer la población parroquiana y menos los párrocos, pues muchos de ellos se encontraban prófugos debido a la guerra y la población parroquiana vio a su opresor espiritual y económico devastarse.

Introducción

La asunción de patrones culturales europeos, como la religión, se manifestó cortejada de una estructura organizativa de la Iglesia Católica en Latinoamérica.

La “parroquia” es aún una palabra que se utiliza tanto en Bolivia como en América latina para designar a una realidad concreta que en nuestro caso, la Iglesia Católica ha estructurado desde la época colonial hasta nuestros días, a la parroquia como un determinado espacio de territorio no solo espacial sino también poblacional conferidas a un determinado presbítero, respondía a intereses específicos, las más de las veces en contraposición del bienestar de las minorías. El avance de la historiografía sobre la colonia y el siglo XIX, nos permite contar con una visión amplia y completa del desarrollo progresivo de las primeras parroquias, es decir de las que corresponden principalmente a la Colonia. Sin embargo estas aproxima-

ciones historiográficas se han acercado principalmente al desarrollo social y económico¹. Con respecto a lo religioso los trabajos de investigación se centran sobre todo en idolatrías y descripción de las formas de la iglesia, como ser: Doctrinas, misiones dejando atrás la conformación de las parroquias en las ciudades. En lo que se refiere a crítica del trabajo religioso en las colonias españolas tenemos los trabajos de Teresa Rossaza quien indica que el proyecto de evangelización de la Iglesia Católica vino acompañado de un proyecto político y económico. Con respecto a las fundaciones de las ciudades y el respectivo establecimiento de templos y capillas existen numerosos trabajos, uno de los cuales es clave para el análisis de nuestro tema, es el de Felipe López Menéndez que trabaja a partir de los documentos de la Arquidiócesis de La Paz la historia descriptiva y hasta cuantitativa de la Iglesia Católica en Bolivia. En él se describe no sólo las doctrinas y misiones de la época colonial o cuando se creó tal iglesia y cuando la otra, sino que muestra cómo se han conformando las parroquias a partir de intereses del clero.

Este trabajo busca hacer una contribución de esa naturaleza que permita identificar, más allá de las generalidades, a qué tipo de intereses corresponde la creación de parroquias y quiénes la conformaban en los primeros siglos de la época colonial.

Se trata entonces de entrelazar la historia cuantitativa y la información bibliográfica básica de los más importantes autores de la Historia de la Iglesia Católica en Bolivia. En primer lugar puntualizaremos y explicaremos cuáles han sido los motivos que han originado la creación de parroquias y cómo estaban constituidas. Posteriormente nos aproximaremos al análisis de las parroquias en el gobierno de Antonio José de Sucre y la independencia boliviana

Categorías conceptuales: Parroquia, párroco, y población parroquial

Orígenes del término parroquia

El término parroquia es una categoría conceptual que se transportó desde la Península a América como medio de organización de la estructura Eclesiástica en Bolivia. Parroquia, en general, es el territorio en el cual se extiende la jurisdicción espiritual o de un sacerdote párroco.² En general la parroquia está compuesta por tres elementos: la población, el templo y el territorio. El párroco es aquel cura al cual se le ha encomendado la misión de dirigir una parroquia.

Orígenes de la palabra parroquia y su incursión en el Viejo Mundo

La palabra parroquia en los primeros siglos significó reunión de habitantes vecinos. La iglesia usó el término en el sentido de diócesis, como lo prueban la epístola segunda de San Clemente, Papa, el *Liber pontificalis*, los Cánones de los Apóstoles, las constituciones apostólicas, el Concilio de Sardica y muchos otros monumentos³. Es en el siglo IV aparece la parroquia coexistiendo con la diócesis. La primera esta principalmente administrada por un sacerdote a un cierto número de fieles habitantes de un determinado lugar donde existía un templo, capilla u oratorio. En los siglos siguientes el territorio de la diócesis se dividirá en parroquias pero sin determinar la delimitación jurisdiccional entre una y otra, ni la de la población parroquial, ni cuantos clérigos la debían a administrar. El trientino y el Código de Derecho Canónico ordenó “*que el territorio de la diócesis de distribuya en porciones territoriales, asignando a cada una iglesia especial, pueblo o conjunto de fieles determinado y rector o pastor propio*”⁴.

1 Al respecto tenemos una infinidad de aproximaciones tanto económicas como sociales con referencia al periodo que estudiaremos como ser la colonia. La tesis de licenciatura de Miriam Quiroga estudia precisamente esto cuanto poder económico poseía la Iglesia y como la administraba. Se basa principalmente en las capellanías del siglo XVII

2 Respecto a la etimología del termino parroquia, podría considerarse que proviene del latín *parochia* que significa iglesia en que se administra los sacramentos y se da paso espiritual a los fieles de una feligresía.

3 Diccionario enciclopédico ESPASACALPE. Ed. Espasacalpe. Madrid. Pág. 330.

4 Código del Derecho Canónico, Canon 216, página 1001

Es de este concepto del cual se desprende el concepto de parroquia, que esencialmente significa “*aquella porción de territorio diocesano que tiene iglesia especial, pueblo determinado y rector propio para la cura de las almas (párroco) con dote suficiente*”.⁵

Es así que son cinco los requisitos para que exista o se engendre una parroquia: Un territorio determinado, fieles determinados, Iglesia Especial o templo, rector especial y dote suficiente. Con respecto a la cantidad de fieles en los primeros tiempos de la iglesia bastaban 10 familias. Con el correr de los siglos el número de fieles era difícil de saberlo ya que esto dependerá de la topografía del lugar. Además habría que tener en cuenta que feligrés es o no parroquiano del lugar.

Unión o división de parroquias

La unión de parroquias se da hasta el día de hoy cuando dos o más parroquias se refundan en una sola, por lo que desaparecen las otras para dar lugar a una nueva. La división de parroquias es lo opuesto a la primera. Desde la antigüedad la primera parroquia era como la matriz de las que posteriormente se formarán. Este fenómeno se da en los siguientes casos: 1° *Gran dificultad de los feligreses a acudir a la Iglesia parroquial*. 2° *Ser tan grande el numero de feligreses que no se pueda atender convenientemente a su régimen espiritual*.⁶ 3° Puede ser decretado por el Ordinario aun con oposición del párroco y del pueblo. 4° Por falta de dote necesaria para el sostenimiento de una parroquia. 5° *Aunque la matriz sea regular o de patronato, la nueva entidad será secular y de libre colación*.⁷

El Abate Bergier, en su diccionario de Teología, nos dice que la misión primera de los curas párrocos era la de celebrar el Oficio divino, predicar, administrar los sacramentos y fomentar la asistencia de los feligreses⁸. En el siglo octavo y siguiente la parroquia empezó a propagarse en la ciudad. Siglos después siendo las parroquias muy extensas una al lado de la otra empezaron a crearse las vicarias y las diócesis. El primer fenómeno fueron las vicarías, a raíz del extenso territorio de las parroquias estas se convirtieron en vicarias dentro de las cuales se creaban nuevas parroquias. El segundo fenómeno fueron las diócesis que se formaron del conjunto de vicarías de un territorio.

Párroco

Presbítero es quien ha recibido el Sacramento del Orden para ser pastor en Cristo con ciertas facultades (celebrar misa, perdonar pecados, predicar, administrar los sacramentos, dirigir y cuidar al pueblo cristiano). Está bajo la autoridad del Obispo y reglamentado por el derecho canónico de la iglesia. Al ser el cura la autoridad máxima de la parroquia posee por ejemplo facultad de manifestarse en favor o no de las políticas que desea seguir la parroquia. De allí que el párroco fue el *cura pastoral* o *cura de almas*, propia del oficio de párroco, que se manifiesta, principalmente, en la predicación de la Palabra de Dios, en la administración de los sacramentos y en la guía pastoral de la comunidad. En la parroquia, ámbito de la cura pastoral ordinaria, «el párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano en cuyo ministerio de Cristo ha sido llamado a participar, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho. Esta noción de párroco manifiesta una gran riqueza eclesiológica, y no impide al Obispo establecer otras formas de la *cura animarum*, según las normas del Derecho.

5 Código del Derecho Canónico, Canon 102, página 500

6 Código del Derecho Canónico. Canon 108, página 589

7 IBID. Cánones 1421, 1527.

8 Citado en Ocampo Marina. La Iglesia Católica ante la problemática de las zonas marginales de la ciudad de La Paz. Pág. 154

El término párroco es una categoría conceptual que data al igual que la parroquia desde el siglo VI a V en Europa. El párroco a diferencia de los pastores es la autoridad eclesial dentro de la parroquia. Desde mediados del siglo VIII hasta el siglo XI el párroco se va a situar en el corazón de las ciudades siendo sus principales parroquias las del área urbana. De allí que el presbítero al ser la autoridad máxima de la parroquia tiene la facultad de sugerir modos de vida, pensamientos, costumbres, actividades e incluso posiciones políticas que debe seguir la población parroquial

Nombramiento

Un párroco es nombrado por la arquidiócesis a la que pertenecerá tomando en cuenta las cuestiones que comprende la colación canónica⁹. La institución de la iglesia es quien nombra al párroco, determina el tiempo de su labor pastoral, ordena a quiénes más puede nombrarse como párrocos de una parroquia, etc.

Derechos y deberes del párroco

Un párroco tiene además distintos derechos y deberes dentro de su jurisdicción. Así durante la época colonial el párroco de una parroquia tenía una residencia (casa), contaba con vacaciones, se le hacía una “misa propopulo” como principio de su labor pastoral, se le administraba los santos oficios, se le otorgaba el diezmo de sus feligreses, era poseedor de los bienes que comprendía la parroquia. A pesar de que la Iglesia no regía el préstamo de dinero, el párroco también otorgaba créditos a encomenderos, criollos, comerciantes, etc.

En cuanto a los deberes que cumplía el párroco están: La administración de los sacramentos (bautizo, matrimonio, defunción, etc.); conocimiento y corrección de los feligreses, predicación, catequesis, cuidado de los pobres y enfermos, inspección o vigilancia, obras pías, administración de los bienes de la parroquia, se hacía cargo de los libros parroquiales, del sello y archivo parroquial y de la asistencia a los enfermos. Todo esto bajo la subordinación al Obispo.

Entre las funciones del párroco tenemos: Celebración de sacramentos es decir, bautizo, matrimonio y las sacramentales. Las bendiciones, funerales y procesiones.

Cesación.— Un párroco dejaba sus funciones bajo los siguientes términos: En caso de muerte, jubilación, renuncia, remoción¹⁰, privación por pena¹¹, disminución del Estado Clerical, traslado o permuta.

Población parroquiana

La población parroquiana se encuentra inmersa en una división correspondiente a la primera etapa de la colonización, la ciudad de indios y la ciudad de españoles. La primera estuvo integrada por originarios, yanaconas y forasteros indígenas provenientes de las reducciones indígenas y por la migración. El esfuerzo realizado por los misioneros fue considerable. No solo por que había que extirpar a todo tipo de idolatría sino por la dificultad del idioma. Con el aprendizaje del idioma aparecieron diccionarios, sermonarios, etc. en lengua nativa. Es en 1561 a 1620 la etapa de organización de la iglesia. Los obispos se reúnen para discutir la creación de parroquias (como respuesta a la expansión de la iglesia), adoctrinamiento de la fe y la promulgación de leyes eclesiásticas. El sistema de Patronato impuesto desde principios de la colonización es característico de esta época. Es el paso del sistema de cristiandad en el que el Estado Español o gobiernos nacionales dirigen a la iglesia y a la misión. La iglesia actúa de acuerdo a las leyes del Estado siendo dependiente de sus

⁹ Diccionario ESPASACLPE Ed. Espasacalpe. Madrid. Pág. 385

¹⁰ Remoción dentro de la iglesia significa que se expulsa a un miembro de esta por haber cometido alguna falta.

¹¹ Privación por pena se refiere a que si el párroco ha cometido algún tipo de delito ya sea civil o penal este dejara sus funciones para cumplir con la condena que se le ha impuesto.

decisiones. De allí que los diezmos, las regalías, las dotes, las ganancias por celebraciones y otras serán en muchos casos administradas por españoles o criollos.

Rossana Barragán indica que con excepción de San Sebastián las demás parroquias contaban con población mayoritaria de forasteros y yanaconas. Se dedicaban tanto a la agricultura como a las artesanías. En 1574 se inicia en la ciudad de La Paz la procesión del Santo Sepulcro el día de Viernes Santo, cuya efigie fue adquirida en Italia¹². Las primeras festividades religiosas en su mayoría fueron dirigidas por misioneros franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios, junto con algunos sacerdotes seculares. Es así que ya en 1549 el padre Francisco fundó el convento de San Francisco.

Espacio urbano y estructura eclesiástica

El fenómeno de la urbanización es un hecho que acaece desde la antigüedad. En Roma es el origen de la urbanización de las ciudades. Siendo lo urbano, todo aquello que esta en oposición a lo rural. El urbanismo es el conjunto de medidas étnicas, administrativas, económicas y sociales que se refieren al desarrollo armónico, racional, y humanístico de los poblados¹³. La urbanización de las ciudades colonizadas por los españoles siguieron el modelo europeo de ciudad. Las nuevas disposiciones en torno a la división de la población en barrios delimitaron la ciudad en barrios de españoles y barrios de indios. Las parroquias se afiliaron a los barrios y reducciones de indios.

Fundación de las ciudades y pueblos en la Audiencia de Charcas

La conquista del territorio de Charcas a principios del siglo XVI fue el inicio de una nueva historia para los pobladores de este territorio y en general del Nuevo Mundo. En 1535 Francisco Pizarro y Diego de Almagro entraron por primera vez al Altiplano andino acompañados tanto de las huestes españolas como de los aliados indígenas. En 1543 la corona tomo posesión de las tierras conquistadas dividiéndolas en virreynatos. Es así que se crea el Virreynato del Perú con su capital en Lima. Ya en 1509 la corona se apresuro en establecer el reparto de indios tanto para recompensar a las huestes españolas como para estimular la ocupación de Nuevas Tierras¹⁴. Debido a la noticia de las ricas minas de Potosí en 1545 y su explotación económica progresiva, la región potosina se convierte en el eje principal del Virreinato del Perú. Debido a la distancia con la capital, Lima, es que se empieza a buscar centros de administración colonial. Así en 1561 se creó la Audiencia de Charcas.

La Villa Imperial de Potosí fue fundada a raíz del descubrimiento del Cerro Rico. Situada al sur de la Audiencia de Charcas llegó a tener una población cerca de ciento veinte mil habitantes durante el siglo XVI. Potosí llegó a ser la cuarta ciudad más famosa del mundo debido a las vetas de plata descubiertas a mediados de siglo XVI, abasteciendo con enormes cantidades de volúmenes de plata.

Las parroquias en Charcas

Uno de los escenarios más importantes durante la época colonial fue, sin duda, el territorio charquino. Habiéndose descubierto el Cerro Rico en 1545, las principales ciudades comenzaron a aflorar la necesidad de organizar a la población española e india. Desde entonces se establecieron leyes que coadyuven en esta tarea. La Recopilación de Leyes de Indias advertían que en el territorio de las ciudades se debía hacer una división en barrios de indios y barrios de españoles. A esta disposición se añade la de la iglesia con la formación de doctrinas, parroquias e iglesias. Las primeras parroquias fueron la de San Lázaro, San Francisco de Chuquisaca y San Francisco de Potosí.

12 Felipe López Menéndez. ED. LuxLa Paz. Pág. 25

13 Diccionario Laurease Ilustrado. Ed. LAURESE. Barcelona página 1043

14 Crespo, Alberto. De Conquistadores a encomenderos. En: Bolivianos en el Tiempo. Ed. INDEEA y La Razón. La Paz. 1993

Parroquia de San Lázaro de Chuquisaca

La primera ciudad que fundaron los españoles fue Charcas o La Plata, por su proximidad a los minerales de Porco. Fue el capitán Pedro de Anzures, Marqués de Campo Redondo quien fundó la Villa de La Plata. Durante el periodo colonial fue sede del Arzobispado de La Plata. San Lázaro es la primera parroquia de la ciudad de Chuquisaca. Fue erigida el mismo año de la fundación, el 29 de septiembre de 1538. Su primer párroco y vicario fue Juan Galón, quien construyó una capilla el 17 de diciembre de 1538. El Obispado de La Plata fue establecido en 1553, *sirvió de asiento de la Catedral, y el Palacio Episcopal estaba situado al frente de esta iglesia, calle por medio*¹⁵.

Parroquia San Francisco de Chuquisaca

La segunda parroquia fue la de San Francisco ubicada también en Chuquisaca. Fue erigida en 1540 por los padres franciscanos al lado del convento. Posteriormente en 1581 fue levantada la Iglesia. *Son característicos de esta iglesia el artesanado interior del techo y la preciosa sillería del coro, de cedro artísticamente tallado*¹⁶.

Parroquia San Francisco de Potosí

La parroquia de San Francisco fue construida al mismo tiempo que el templo franciscano, en 1547, con el nombre de San Antonio. *Este templo fue sustituido por otro, por destrucción del primero, siendo edificado el 14 de marzo de 1707, por el padre Juan Burruega, habiéndose concluido en 1726. Este templo es uno de los más suntuosos de Potosí, por su estructura arquitectónica y sus bellos adornos*¹⁷.

Parroquia de San Sebastián

San Sebastián fue el primer templo que fue construido en ciudad de La Paz, notable por que en él estuvo presente su fundador, Don Alonso Mendoza. El sacerdote Juan Rodríguez llegó a la ciudad provisto del nombramiento de cura de la parroquia que debía establecerse. El 20 de noviembre de 1548 tomó posesión de la parroquia con la entrega de las llaves de la capilla. La antecesora de la parroquia de San Sebastián fue una capillita fundada por el franciscano Francisco de los Ángeles Morales en 1538. El lugar de erección es Churubamba, cuyo cementerio tenía dos portadas que daban paso a dos plazas, una destinada a los españoles y otra para los indios¹⁸ al lado de una capilla que fue convertida en depósito de cadáveres con el nombre de Misericordia¹⁹. Era de una sola nave con crucero, muy sencilla, edificada de piedra bruta y barro. Durante la época de la República esta capilla funcionó como escuela, posteriormente la vendieron. Fue denominada San Pedro pero al año siguiente la cambiaron por San Sebastián. Es durante el levantamiento de Tupac Katari el templo es destruido, años después se desplomó una de sus paredes laterales. El “emperador Carlos V regaló a esta iglesia matriz de La Paz una imagen de nuestra señora de Saragoza que es la patrona de esta parroquia aunque con la advocación de nuestra señora de la Asunción, al frente de la plaza Churubamba”. El 7 de mayo de 1879 se derrumba la pared principal; el 27 de mayo del mismo año se incendió totalmente. Por último el 21 de agosto del año siguiente se incendió la imagen patronal de la virgen y su altar. Por esta razón es la escasez de documentación en este periodo. Con relación a la población parroquiana la mayor parte de pobladores en esta parroquia fueron caciques de renombrado linaje y artesanos, cuya principal tarea eran las actividades relacionadas a la materia prima del lugar: La de

15 López Menéndez Felipe. Compendio de Historia Eclesiástica de Bolivia. Ed. LUX. La Paz página 40

16 Ibid. página 45

17 Ibid., Pág. 49

18 Aranzaes N. Diccionario PG. 653

19 López Menéndez Felipe. Compendio de Historia Eclesiástica de Bolivia. Ed. LUX. La Paz página 40

platería, confección de ropa como tocuyos, etc. A San Sebastián le pertenecían los barrios de Primero Inga, Segundo Inga, Chinchada, Condesuyu, Purapura, Chacaltaya, Milluni, Canaris, Nuestra Señora de La Paz, Tejar Chico y el Rancho de San Francisco, también estancia Achachicala y la hacienda Paratisirca.

Parroquia de San Pedro

Según el Compendio de Historiografía Eclesiástica de Bolivia, la segunda parroquia en antigüedad es San Pedro. Fundada por el Fraile Francisco de la Cruz Alcocer, español, el año 1549 a causa del gran número de población indígena para adoctrinarse. Esta es la razón por el nombre del templo; “se fundó bajo la advocación de San Pedro y Santiago”. Tres años después es reconocida como parroquia secular bajo la amparo de los franciscanos. En 1561 se inauguró la construcción de la iglesia. Es una sola nave con crucero, de piedra, ladrillo y barro, con techo de madera y exteriormente entejado, sus cinco altares incluso el mayor son de cedro tallado y dorado. Este mismo año dejarán la administración de la parroquia los franciscanos para pasar a manos del cura José Arteaga²⁰. En 1665 se acaba de ornamentar la fachada y torre de la iglesia. La construcción de la casa parroquial corrió por cuenta del cacique Pablo Vargas, quien además donó una tiara para el Santo Patrón y un par de llaves de plata. Durante la Sublevación de Tupak Katari fue también lugar de tragedia al ser incendiada y destruida. Fue reedificada en 1790 por el párroco Melchor Rodríguez. La población parroquiana estaba compuesta por los ayllus Collana, las haciendas Villagran, Ichusinca, Poma, Ayllu Segundo Collana, Hacienda Cohoyo, Hacienda Chicana, Ayllu Maa collana, Ayllu Cupi, Chamoco, Luquichapi, Callpa Achumani, Pucarani, Pacasa, Cupilupaca, Chinchasuyu, Canche, Checalupa, Haciendas Cupini, Seqqe, del común de la Merced, y barrio Capacabani.



Foto de la fachada de la iglesia San Pedro, 20 de febrero de 2006

20 Pascual Taborda, Pedro. Iglesias y Conventos en la ciudad de La Paz. Ed. Unión. La Paz. 1911.

Parroquia de San Agustín

La tercera parroquia en fundarse es San Agustín (El Sagrario) en 1554 proporcionada de la Guía Eclesiástica de Bolivia y en 1556 por Felipe López Menéndez. Fue asentada después del establecimiento del convento Agustino en La Paz la misma fue reconstruida e inaugurada en 1668. Es de tres naves de cal, piedra y ladrillo con bóveda de los mismos materiales, sus altares de ladrillo y estuco. Es la primera parroquia destinada a la población española y criolla. Sagrario es el nombre con el cual es fundada. Es trasladada en numerosas oportunidades debido a los constantes conflictos entre los curas jesuitas y los capitulares, por tener una sola iglesia donde oficiar las funciones propias del culto, por la irrupción en la celebración de los oficios sagrados y mejor sistema de recaudación de diezmos y estipendios a la iglesia. El primer traslado se da en 1767 a la Plaza Mayor (hoy Plaza Murillo) a la Iglesia de la Compañía de Jesús. El segundo, en 1883 cuando el templo está a punto de derrumbarse. El lugar elegido es el templo actual de Santo Domingo a tan solo unas cuadras de la plaza y en cuya circunscripción se construye la catedral. Sin embargo, ante las dificultades se opta finalmente por llevarla a la iglesia de San Agustín donde se encuentra la parroquia de Santa Bárbara, posteriormente el Obispo Mendizabal, decide trasladar esta última a la exaltación de Obrajes, dejando San Agustín como asiento definitivo de la Parroquia El Sagrario. Sin embargo posteriormente se ve obligada a salir a Santo Domingo, mientras se refacciona su templo ²¹.

Parroquia de Santa Bárbara

La cuarta parroquia creada en La Paz es Santa Bárbara, fue bautizada de esta manera debido a que en ella se dice que llegaban truenos y relámpagos. Debido a la infraestructura precaria del lugar esta parroquia desapareció. A Santa Bárbara correspondían los Ayllus ingas de nobles sin tributo, Chuquiaguillo, vecinos de Poto-Poto, del Rosario, la estancia Mallasa, primera Anata, Tocobamba, Sirvicuma, Mallasa primera, Anata, Tocobamba, Sirvicuma, Mallasa Segunda, Cayconi, Churuca y hacienda Pongo. Sobre la base de este mosaico de ayllus mitmas se compusieron los barrios de indios, la reducción de San Pedro y Santiago y las haciendas de los españoles ²².

Las parroquias en el siglo XIX

El fenómeno independentista de América latina no estuvo desarticulado del fenómeno liberal europeo. El Papa ya había perdido tanto poder económico y social. La iglesia tenía una fama de corrupta que nadie podía negar. Su poder radicaba principalmente en los diezmos, indulgencias, donaciones, tributos, etc. En Bolivia la situación no era tan diferente, el clero regular distaba del clero secular. Los monasterios y claustros poseían gran cantidad de terrenos, casas, dinero, joyas, préstamos mientras que el clero secular, el de los sacerdotes, vivía de los diezmos principalmente. El libro de William Loftroms es esencial para comprender cómo es que se crean nuevas parroquias en todo el país y como es que se destruyen otras. La reforma eclesiástica de Sucre fue desastrosa para la iglesia. Muchos de los párrocos tuvieron que huir a causa de una persecución realista, los claustros fueron expropiados por el gobierno nacional y convertidos en escuelas, cárceles, mercados, teatros, bibliotecas. Se eliminaron 25 monasterios quedando tan solo dos o tres en algunas ciudades y en otra ninguna. Muchos de los frailes se volvieron parroquianos. Las parroquias en el área rural se convirtieron en Cantones. La administración política del gobierno cambió y se estableció la creación de nuevas provincias, cantones, sub cantones,

21 López Menéndez, Felipe. El Arzobispado de La Paz. ED. Arzobispado de La Paz. La Paz Pág. 116

22 Thierry Saignes, De Ayllus a las Parroquias de Indios en Ciudades de los Andes. Visión Histórica y contemporánea. Eduardo Kingman. Garces (Compilador). Quito. ED. Ciudad ILFEA. 1992 página 73

basadas en la estructura organizativa de la iglesia. Los nuevos cantones eran en realidad las antiguas delimitaciones territoriales de las parroquias.

Conclusiones

El proceso que acabamos de ver corresponde a principios de la Colonia y fue prolongado hasta el siglo XIX, es sin duda importante para la comprensión del proceso de capilla, templo a una estructura parroquial. La parroquia es un conjunto estructural de elementos complejos, cada uno de estos merece tener un análisis por separado. La población parroquiana tuvo sus orígenes en las reformas de Toledo, de agrupar a las comunidades en reducciones. Cada parroquia tuvo una característica principal dependiendo del idioma, de la identidad, de la actividad. Así San Sebastián es artesana, San Pedro aymará, Santa Bárbara quechua y por último San Agustín una parroquia para españoles dirigida por el clero secular. El proceso de parroquia a cantón cambió con la independencia; las nuevas parroquias llegaron a convertirse en cantones en el área rural. En las ciudades se eliminaron más de 25 monasterios quedando solo unos cuantos. En su lugar se construyeron escuelas, mercados, cárceles, teatros, etc. No sólo las propiedades de la iglesia sino todo bien que significara ingresos pasaron a formar parte del arca del gobierno nacional.

Bibliografía

- BARNADAS Joseph. 1976. **La Iglesia Católica en Bolivia**. Librería Editorial S.A. Barcelona octava edición.
- BARRAGÁN Rossana, y VALDA Edgar. 1987. *Población Indígena de San Pedro según Categorías Fiscales*. En Primera **Reunión Anual de Etnología** Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz.
- Código del Derecho Canónico. Seminario Mayor de San Jerónimo. La Paz 1964
- Diccionario enciclopédico ESPASACALPE. ED. Espasacalpe. Madrid.
- FEYLES, Gabriel. 1985. **Actas Capitulares de la ciudad de La Paz 1555-1562**. H. Municipalidad de La Paz.
- JÁUREGUI Juan. 1987. **Uso de la religión en el movimiento indígena del fines del siglo XVIII**. Historia y Cultura N° 11.
- LÓPEZ MENÉNDEZ, Felipe. 1911. **El Arzobispado de La Paz**. ED Arzobispado de La Paz. La Paz
- MONJE ORTIZ, Zacarías. 1976. **Fundación de la ciudad de La Paz**. Impreso en Bolivia Sudamericana. La Paz.
- PASCUAL TABORDA, Pedro. **Iglesias y Conventos en la ciudad de La Paz**. ED. Unión La Paz. Compendio de Historia Eclesiástica de Bolivia. ED. LUX. La Paz
- THIERRY Saignes. 1992. **De Ayllus a las Parroquias de Índice en Ciudades de los Andes. Visión Histórica y contemporánea**. Eduardo Kingman. Garces (Compilador). Quito. ED Ciudad ILFEA.



Una historia ambigua Entre memoria y mentalidades de la Guerra del Pacífico

Leslye A. Pérez Miranda

“...que la memoria...sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres”
J. Le Goff (1991).

Resumen

El presente artículo pretende dar un enfoque general, sobre el proceso de formación y consolidación de la memoria y mentalidad en la sociedad boliviana con respecto a la Guerra del Pacífico. Esto se debe a que esta característica en el imaginario de la sociedad boliviana, tiene una importante permanencia en la actualidad. Es decir, hablamos de un tema actual, pero que tuvo sus inicios desde el principio de la guerra marítima con Chile.

Es así que se desarrollarán los conceptos de “memoria colectiva” y “mentalidad”, cada uno con diferentes características, para posteriormente plasmarlos en contexto del imaginario boliviano. El objetivo es encontrar cómo se fue y se va formando nuestro imaginario sobre esta guerra.

Al finalizar, y a modo de conclusiones, encontramos que estas teorías se emplean juntamente en la sociedad boliviana, explicando así el por qué recordamos la Guerra del Pacífico continua y latentemente, en comparación con otras guerras que atravesó Bolivia.

Introducción

El desarrollo de la Guerra del Pacífico (1879-1881), sin duda posee un espacio fuerte e importante en la historiografía boliviana. Tanto los antecedentes, desarrollo y conclusión de la guerra, son estudiados desde diferentes ópticas, año tras año. Dentro de esto, hablamos de trabajos realizados por historiadores, economistas, politólogos, comunicadores sociales, etc., avocados a sus propias materias.

Pero dejando de lado la diversidad de trabajos realizados en base a este tema, podemos observar que la Guerra del Pacífico no solo fue un hecho histórico con fechas y personajes importantes. Este episodio de nuestra historia se volvió en un símbolo cívico, e incluso moral, para la sociedad boliviana. No solo recordamos cada 23 de marzo el “Día del mar”, sino que inmersamente se torna en “*sentimientos de afrenta, de revancha*”¹.

Lo interesante de este momento histórico, e incluso analizando una característica sobresaliente del mismo, es su transformación en un hecho tan crucial e inolvidable para nuestra historia. Y además, la fuerza de su permanencia en el imaginario de la sociedad. Pero ¿por qué la Guerra del Pacífico tiene tan fuerte impacto en nuestra sociedad, lo que no pasa con otras guerras que también atravesó nuestro país?

En el presente artículo, no pretendemos hacer una comparación rigurosa entre las contiendas bélicas en las que participó Bolivia. Pero creo que es bueno rescatar y analizar el papel e importancia que tiene la Guerra del Pacífico en nuestra historia con relación a otras guerras.

El objetivo de este artículo es buscar el “hilo conductor” que nos pueda mostrar cómo es que después de 128 años del inicio de la Guerra del Pacífico, se mantuvo tan latente en nuestra historia y sociedad.

1 CAJIAS Fernando. “Los mitos históricos como obstáculo: percepciones sobre la guerra del Pacífico” En: **Historias...de mitos de ayer y hoy**. Revista de la Coordinadora de Historia N° 4. La Paz, 2000.

¿Memoria colectiva, mentalidad o interrelación? Sobre la Guerra del Pacífico

La Guerra del Pacífico, dejó una huella muy pronunciada en la historia de Bolivia. Esta guerra se conservó en el imaginario de los bolivianos. Durante y después de haber acaecido los acontecimientos de la guerra, surgieron diferentes posiciones, las cuales llegaron a impactar en la población. A consecuencia de la Guerra del Pacífico de 1879, entre Bolivia Chile y Perú, nuestro país perdió 120 mil kms² de costa en el Océano Pacífico (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, 2004).

Dentro de este hecho histórico, se desenvuelven varios aspectos que se encuentran muy presentes en nuestra realidad actual. Estos aspectos están relacionados con lo económico, político y social. Sin embargo lo que coloca en un plano común a todos estos estudios, es la teoría sobre el perjuicio que nos ocasionó la pérdida de la costa marítima, ocasionada por el conflicto bélico con Chile. Entonces ¿qué es lo que nos mantiene ligados con esta parte de nuestra historia?

Sin duda, una buena respuesta a la última pregunta nos la otorga F. Cajías:

*"A lo largo de su historia... Bolivia... ha perdido muchos territorios... si bien son pérdidas importantes, no significaron la desaparición de una cualidad... la pérdida del Litoral... es una desmembración cuantitativa, pero esencialmente cualitativa. Dejamos de ser un país costero..."*²

Pero ¿qué más hay detrás de esto? Es decir ¿cómo lo manejamos en nuestro imaginario? ¿Es memoria o mentalidad? ¿Cómo lo trabajamos y hemos logrado conservar durante años? ¿Fue mediante instrumentos memorísticos o de mentalidades?

Es así que para entender, esta característica de nuestra historia, tenemos que entender los conceptos teóricos tanto de memoria y mentalidad, con sus particularidades. Así plasmarlos en el imaginario social, o en todo caso entender la existencia de una "interrelación".

Teóricamente, la "memoria histórica" es un concepto historiográfico de desarrollo relativamente reciente, y que viene a designar el esfuerzo consciente de los grupos humanos por vincularse con su pasado. Y la "historia de las mentalidades" conserva un gran atractivo para el investigador, a quien le plantea el reto y le ofrece la posibilidad de escudriñar los modos de pensar, de sentir, de imaginar y de actuar de los hombres.

La memoria colectiva, permanencia de nuestros recuerdos

Según el diccionario de psicología, memoria es la capacidad mental de conservar y evocar cuanto se ha vivido. Es un fenómeno psíquico muy complejo en el que entran en juego el psiquismo elemental (rastros que las sensaciones dejan en el tejido nervioso), la actividad nerviosa superior (creación de nuevas conexiones nerviosas por repetición, es decir, reflejos condicionados) y el sistema conceptual o inteligencia propiamente dicha³.

En otras palabras y según J. Le Goff, "la memoria, como capacidad de conservar... determinadas informaciones... remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas...". Pero además "...el estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia..."⁵.

Entonces, podemos entender que cuando conmemoramos cada 23 de marzo, se debe a la conservación del hecho histórico en nuestra memoria individual y social. Al mismo

2 Ibid. Pág. 119

3 Fuente: http://www.psicoactiva.com/diccio/diccio_m.htm

4 LE GOFF Jaques. **El orden de la memoria, el tiempo como imaginario**. Ediciones PAIDOS. España, 1991. Pág. 131

5 Ibid. Pág. 134.

tiempo es una forma de enfrentar la realidad, sobre nuestro enclaustramiento territorial. Y como resultado final buscamos que no permanezca ignorado nuestro problema limítrofe, ante lo nacional e internacional.

Pero, “en el estudio de la memoria histórica es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de memoria esencialmente oral y sociedad de memoria esencialmente escrita, y a periodos de transición de la oralidad a la escritura...”⁶.

Plasmando a nuestra situación, es claro que en las últimas décadas especialmente, no solo recordamos la Guerra del Pacífico con ceremonias cívicas. Es decir trabajamos con dos tipos de memorias, la memoria escrita que la encontramos principalmente en los medios de comunicación escrita, de todo tipo. En estos no solo tenemos la cronología y desarrollo de la guerra, también se realizan debates y análisis económicos actuales relacionados directamente con la guerra marítima.

Es por eso que “la escritura permite a la memoria colectiva un doble progreso, la conmemoración, y la celebración de un evento memorable por obra de un monumento celebratorio...”⁷. Es importante tomar en cuenta este aspecto ya que cada año nuestra propia sociedad se encarga de conmemorar continuamente la Guerra del Pacífico. Es una forma de crear y fortalecer nuestra memoria a través de la historiografía.

El documento escrito “tiene dos funciones: una es el golpe imprevisto de la información, que consiste en comunicar a través del tiempo y del espacio, y que procura al hombre un sistema de marcación, de memorización y de registro, mientras la otra... consiste en permitir re-examinar, disponer de otro modo, rectificar las frases...”⁸

Tanto en los libros de historia y la prensa, se manejan estas dos funciones. Los medios de comunicación son los que muestran la información necesaria para el conocimiento del desarrollo de la guerra, pero al mismo tiempo lo conectan con la realidad del momento. Los libros de historia, no solo encargados de otorgar datos, analizan el proceso de la guerra misma sacando sus aspectos causantes, pero también de los cuales se utilizan muchas citas célebres que son repetidas en la fecha cívica de este momento histórico.

Sobre la mentalidad de nuestra historia marítima

Para G. Bouthoul (1971) “existen estructuras mentales que corresponden estrechamente a estructuras sociales, las acompañan y son inseparables de ellas”.

Pero “para que estén vivas las instituciones no es suficiente que existan en las cosas... sino que es necesario que estén presentes en el pensamiento de los hombres”, por que “para funcionar, las instituciones tienen que figurar en las estructuras mentales a título de convicciones susceptibles de provocar estados emocionales”¹⁰

Cada conmemoración de la guerra marítima, realizamos actos cívicos en determinados lugares (Plaza Avaroa, por ejemplo). Lo que debemos rescatar es la cantidad de atención que absorben estos actos en la sociedad. Naturalmente debido a la creación de un sentimiento de descontento en nuestra población, este llegaría a ser el impulso de nuestra mentalidad sobre la importancia de la guerra.

Conceptualmente “la mentalidad tendría que ser definida de la siguiente manera: Un conjunto de ideas y de disposiciones intelectuales integradas en el mismo individuo, unidas

6 Ibid. Pág. 134

7 Ibid. Pág. 139

8 Ibid. Pág. 140

9 BOUTHOU L Gastón. **Las Mentalidades**. Oikos-tau, S.A. Ediciones. Barcelona, 1971. Pág. 28.

10 Ibid. Pág. 29

entre ellas por relaciones lógicas y relaciones de creencias.”¹¹ Este aspecto también puede ser plasmado a nuestra realidad. En el sentido de las creencias, esta dentro de nuestro discurso, el haber sido un país que llegó a la independencia con un puerto marítimo propio. Y además que en tiempos donde la estabilidad boliviana no estaba en sus mejores momentos, Chile se adueñó arbitrariamente de nuestras costas.

Si “una sociedad es, esencialmente, un grupo de personas con una mentalidad análoga... pertenecer a una sociedad significa esencialmente poseer su mentalidad”. Vemos que en el imaginario de nuestra sociedad se fue manteniendo generación en generación el tema de la pérdida del mar, conservando la esencia de esta mentalidad.

Un rasgo de la mentalidad es su extrema estabilidad “...es el elemento más resistente... no podemos cambiar la mentalidad a voluntad”¹². A través de la historia existen mentalidades muy diferentes. No obstante, “...todas ellas poseen un número de elementos comunes y homólogos que corresponden a las funciones fundamentales de la vida psicológica y las necesidades vitales de nuestra actividad.”¹³

Dentro de las características de la formación de mentalidades, tenemos la categoría de “amigo y enemigo”. Donde la mayor parte de las mentalidades son, en el fondo maniqueístas (Doctrina filosófico religiosa, se dice de quien mantiene opiniones rígidas, sin matices entre lo bueno y lo malo), y este carácter se acentúa durante periodos de crisis social, sobre todo en tiempos de guerra”¹⁴.

Es ahí donde podemos encontrar una explicación sobre el nacimiento de nuestra permanente mentalidad. Tanto en el caso boliviano como peruano, nos quedó el trauma de haber perdido la Guerra del Pacífico. Es desde entonces que las relaciones chileno- bolivianas ó chileno- peruanas, no son buenas a pesar de los años transcurridos. Podemos observar esta característica no solamente en días cercanos a la fiesta cívica sino también en momentos de crisis política económica nacional.

Como nos dice G. Bouthoul “en un mismo hombre vemos coexistir casi siempre huellas de mentalidades pasadas que reaparecen según el momento... también hay que tener en cuenta las fluctuaciones que surgen de un contagio de pasiones colectivas, cuya intensidad varía según los acontecimientos...”¹⁵.

Es de alguna manera, una pasión cívica lo que absorbe a la sociedad, cuando estamos próximos a las conmemoraciones marítimas. Es una fecha clave e importante para nuestro entendimiento de la realidad. Ya que también “por mentalidad se entendía... ciertas disposiciones psicológicas y morales a la hora de juzgar las cosas”¹⁶. Y el resultado de nuestros juzgamientos, más que todo, es no perder oportunidad de reclamar las costas del Pacífico que nos fueron hurtadas.

Nuestros instrumentos para recordar

Con la memoria colectiva tenemos dos tipos de materiales: Documentos y monumentos. Los documentos llegarían a ser los escritos en el momento de la guerra, como por ejemplo diarios de guerras, informes, etc. Pero con el transcurrir de los años los medios de comunicación escrita, también fueron formando parte de los documentos para el estudio de la Guerra del Pacífico.

En el caso de los monumentos, no solo su objetivo es el de hacer recordar visual como tangiblemente, a personajes o lugares referentes al hecho histórico, sino también al mismo tiempo es un signo del pasado permanente.

11 Ibid. Pág. 31

12 Ibid. Pág. 32

13 Ibid. Pág. 36

14 Ibid. Pág. 51

15 Ibid. Pág. 86

16 DUBY Georges. *La Historia Continua*. Ed.: Debate, S.A. Madrid, 1993 Pág. 99

En el caso de la Guerra del Pacífico, aparte de la conmemoración de la fecha cívica cada año, realizamos otras actividades de índole profesional. Dentro de esto tenemos actividades educativas en las unidades escolares y públicas. También en lo académico o profesional, se realizan charlas, debates, etc., sobre el tema.

Pero no solo es eso, ya que además se crearon calles, plazas con los nombres de los personajes más sobresalientes que participaron en la Guerra del Pacífico. Lo que se convierte en objetos de inevitable observación y convivencia para la sociedad en general.

De todas las guerras, tanto diplomáticas como bélicas, existen lugares en las ciudades bolivianas, que nos aproximan a esos recuerdos ya sea con nombres de personajes o lugares específicos. Sin embargo hay que hacer notar que en algunas ciudades es mayor el número de calles o plazas que en otras.

Pero entonces, por ejemplo, ¿por qué no es tan fácil recordar la fecha del inicio de la Guerra del Chaco? Sabemos que esta guerra es el hecho más próximo que tenemos en el ámbito internacional. Además que, tanto el costo económico y de mortandad de esta guerra, es notablemente más alto que el de la Guerra del Pacífico. ¿Entenderíamos que existe una diferencia en cuanto al nivel de memoria entre estas dos guerras?

La repuesta para entender cómo es que sigue tan vivo el recuerdo del mar perdido, se debe más que todo a la forma como fuimos construyendo y fortaleciendo este hecho histórico.

No solo hemos designado una fecha específica para conmemorarlo, sino también practicamos otras formas de hacerlo latente año tras año. Y esto no solo involucra a las personas cercanas al tema, como historiadores, politólogos, comunicadores y economistas. Este proceso de conmemoración afecta a toda la población, ya que es parte de la cotidianidad, en las calles y plazas importantes de las diferentes ciudades y de una forma imponente en la educación escolar.

A modo de conclusiones

El medio por el cual hemos logrado mantenernos ligados a la guerra en nuestro imaginario, no es uno solo. Es decir, que dentro del resultado de conceptos sobre memoria y mentalidad, encontramos que los dos se practican en nuestra sociedad.

La memoria colectiva se da en el momento de la fecha cívica, además de conmemorarlas, se convierte en el momento ideal para plantear el por qué de la realidad actual de Bolivia. Es por eso que año tras año se fue manteniendo en las diferentes generaciones. Así mismo existen otros medios inevitables ante la sociedad. Por ejemplo los editoriales de los periódicos actuales, o incluso las publicaciones especiales para escolares.

Pero también poseemos una mentalidad sobre la Guerra del Pacífico. El hecho de pensar en esta guerra, produce emociones psicológicas, además que fue transmitida de generación en generación, mediante libros escolares, y medios de comunicación principalmente. Y finalmente esta mentalidad está tan inmersa en nuestro imaginario que es por eso que adquiere mucho civismo en el momento de la conmemoración.

Estas dos teorías sociales, se dan en nuestra realidad y se plasman continuamente en nuestro imaginario, logrando la permanencia hasta nuestros días sobre la Guerra del Pacífico para Bolivia.

En palabras simples y concretas, la memoria que se transmite en los libros de historia y la mentalidad de un enclaustramiento injusto que nos enlaza directamente con la actual situación económica, hace que la permanencia de este hecho continúe en nuestra mente de generación en generación. Hacemos revivir nuestra memoria a través de nuestra mentalidad.

Naturalmente, el presente artículo, no encierra totalmente el estudio de la memoria y mentalidad de la sociedad boliviana, pero espero poder abrir un tema de discusión que

prácticamente no fue estudiado a profundidad. Principalmente por que a pesar del transcurrir de los años es un tema presente en la conducta de nuestra sociedad y en la historia.

Bibliografía

BOUTHOUL, Gastón. 1971. **Las Mentalidades**. Oikos-tau, S.A. Ediciones. Barcelona.

CAJIAS Fernando. 2000. "*Los mitos históricos como obstáculo: percepciones sobre la guerra del Pacífico*" En: **Historias ...de mitos de ayer y hoy**. Revista de la Coordinadora de Historia N° 4. La Paz.

DUBY, Georges. 1993. **La historia continua**. Ed.: Debate, S.A. Madrid.

LE GOFF, Jaques. 1991. **El orden de la memoria, el tiempo como imaginario**. Ediciones PADOS. España.

Otros:

http://www.psicoactiva.com/diccio/diccio_m.htm



Los Urus
en una
encrucijada.
Entre el
pasado y
el futuro

Mesa Redonda



Documentación de la lengua Uru-Chipaya como trabajo interdisciplinario entre lingüística y antropología

Achim Schumacher, Nathalie Böcker y Francisca Condori Mollo

Lenguas amenazadas

En el mundo de hoy se hablan entre 6000 y 7000 lenguas. Según estimaciones de la UNESCO hasta el fin de este siglo se desaparecerán de cincuenta a noventa por ciento de estas (véase GBS 2007: 3).

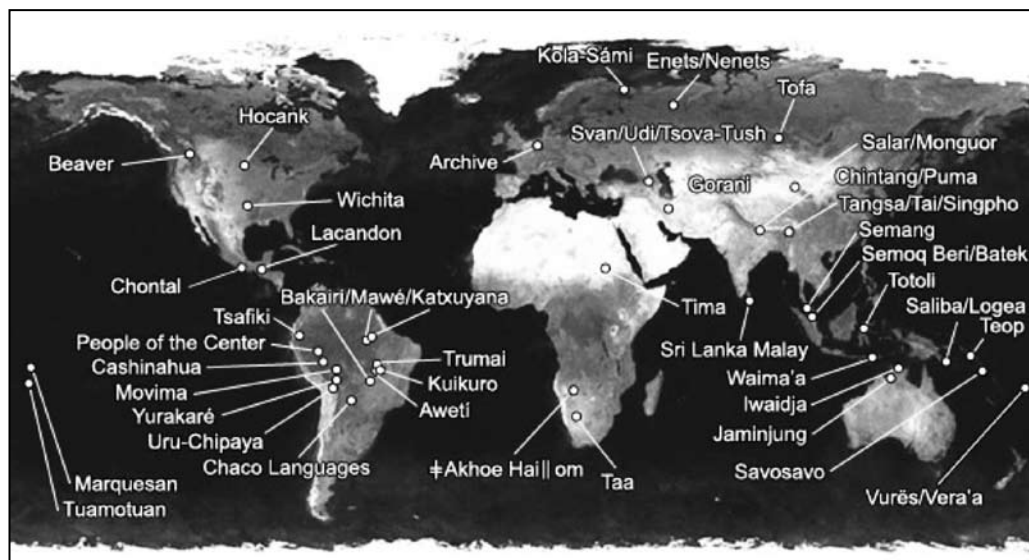
En la mayoría de los casos de la pérdida de las lenguas no se trata de un proceso completamente voluntario sino este proceso está forzado por factores afuera de la comunidad de hablantes. Estos factores se puede calificar de discriminaciones sociales que llegan desde burlas entre niños por estigma de la lengua y sus hablantes por la cultura dominante hasta opresiones violentas. Así el abandono de la lengua en muchos casos es el intento de evitar discriminaciones.

¿Qué se pierde si se desaparece una lengua?

La lengua es el medio más importante del contacto social y el conocimiento cultural se transmite por ella de una generación a la siguiente. La interconexión íntima entre lengua y cultura se muestra por ejemplo en la clasificación de especies animales y vegetales y objetos de uso diario que está cimentado en el léxico. Muchas veces con una lengua se pierde también el conocimiento específico de la cultura. Por eso la lengua es una parte esencial de la identidad de los hablantes. Así se puede dar cuenta de que en muchos casos a partir de la tercera generación, la generación de los nietos de las personas que abandonaron la lengua, el abandono de la propia lengua y cultura se siente como pérdida grave. Al contrario del pensamiento popular las investigaciones lingüísticas muestran que no hay lenguas primitivas o retrasadas. Especialmente las lenguas de pueblos “indígenas” a menudo muestran gramáticas muy complejas y formas de expresarse extraordinariamente diferenciadas (véase GBS 2007: 21-23). Así con cada pérdida de una lengua se pierde un medio muy específico de percibir y interpretar el mundo.

Iniciativa DOBES (Documentación de lenguas amenazadas)

Teniendo en cuenta la situación descrita, en el año 2000 la fundación Volkswagen creó el programa DOBES (Documentación de lenguas amenazadas) compuesto de varios equipos de documentación y un equipo de archivo en el Instituto Psico-Lingüístico Max Planck en Nimega, Países Bajos. Hasta el momento hay / había treinta y nueve proyectos de documentación, tres de estos dedicándose a lenguas de Bolivia: Movima, Uru-Chipaya y Yuracaré.



Fuente: Archivo DOBES 2006

El trabajo de documentación tiene dos objetivos mayores: (1) Se puede ayudar a mantener o reocupar la lengua respectiva, y (2) documentar la diversidad lingüística para generaciones futuras.

Los equipos de documentación colectan datos de las lenguas en foco, graban y filman varios actos de conversación, elaboran gramáticas, vocabularios y colecciones de textos. Todos estos datos serán archivados en forma digital en el Instituto Max Planck en Nimega. Ese archivo es accesible por internet para dar la posibilidad de trabajar con esos datos a otros investigadores y a las comunidades mismas. (véase Archivo DOBES 2006)

Las lenguas Urus

Hoy existen cuatro grupos que se reconocen como Urus: los Uru-Chulluni, que viven en las islas flotantes en la bahía de Puno, los Uru-Iruitos, en la comunidad Iruito a las orillas de río Desaguadero, los Uru-Muratos del lago Poopó y los Uru-Chipayas en Santa Ana de Chipaya, Provincia de Sabaya.

Solamente los Uru-Chipayas usan su propia lengua en la vida diaria. Entre los Uru-Iruitos hay algunas personas que recuerdan palabras y frases de la lengua de sus ancestros, la última hablante falleció en 2004. Tienen mucho interés en reocupar la lengua. Esa variedad de la lengua uru fue documentado parcialmente por varios investigadores, especialmente por Jean Vellard (1949-1951). Los Urus-Chulluni han perdido la lengua uru por completo, solamente existe una lista de palabras recopilada por Wálter Lehmann en el año 1929 en la comunidad de Chimu cerca de Puno (Lehmann 1929 y 1929-30). Hoy la comunidad de Chimu no está reconocido como Uru. Sobre la variedad de los Urus-Muratos faltan estudios profundos, hoy hablan aymara y quechua.

Investigaciones anteriores sobre la lengua de los Uru-Chipayas

El primer investigador quién se dedicaba a la lengua Uru-Chipaya fué el alemán Max Uhle que trabajó en el año 1894 en la comunidad de Huachacalla con dos chipaya-hablantes. Recopiló listas de palabras y frases y elaboró un primer esquema de la gramática. Sus trabajos quedaron inéditos en el archivo del Instituto Ibero-Americano en Berlín, Alemania. El

próximo investigador era Arthur Posnansky que publicó palabras y frases en el año 1915. El etnógrafo suizo Alfred Métraux vistió el pueblo de Chipaya en 1931, haciendo estudios sobre su cultura y lengua. Publicó un vocabulario y varios textos. (véase Cerrón-Palomino 2006: 27-29)

El lingüista norteamericano Ronald Olson del Instituto Lingüístico de Verano trabajó sobre la lengua Uru-Chipaya desde 1960 hasta 1977. Tradujo el Nuevo Testamento al Chipaya, elaboró un alfabeto y materiales escolares. También escribió varios bosquejos sobre la gramática que quedan inéditos en el archivo del ILV. Además Olson hizo una comparación entre el Chipaya y las lenguas mayenses postulando el parentesco de estas lenguas. (véase Cerrón-Palomino 2006: 29-30) Esta hipótesis fué falsificado por Lyle Campbell (1973).

En los años 1980 la lingüista francesa Liliane Porterie Gutiérrez trabajó en la comunidad de Santa Ana de Chipaya grabando un gran número de diferentes textos. A causa de su fallecimiento temprano ella no tenía la posibilidad de terminar su trabajo. Sus grabaciones son accesibles en la página de internet del CNRS (Porterie Gutiérrez 2007).

Desde el año 2001 el lingüista peruano Rodolfo Cerrón-Palomino está trabajando sobre la lengua de los Uru-Chipayas. De sus estudios resultó el libro “El chipaya o la lengua de los hombres del agua” que es la primera gramática publicada (Cerrón-Palomino 2006). Ahora está elaborando un vocabulario bilingüe chipaya – castellano, castellano – chipaya.

Nuestro proyecto

El proyecto está compuesto por tres personas: Nathalie Böcker y Achim Schumacher, investigadores alemanes que se dedican a la parte lingüística, y Francisca Condori Mollo, estudiante de la carrera de Antropología en la Universidad Técnica de Oruro, cuya lengua materna es el Uru-Chipaya.

El trabajo de investigación tiene tres objetivos: (1) la documentación de la lengua hablada de los Uru-Chipayas, (2) Nathalie Böcker escribirá una tesis doctoral sobre estructuras lingüísticas de frases y textos chipayas y (3) Francisca Condori Mollo hará un trabajo antropológico sobre temas de la cultura chipaya.

La documentación de la lengua hablada

Los trabajos anteriores basaron por gran parte en tres técnicas, primero en elicitación de palabras y frases en base de traducciones por medio del aymara o castellano, segundo en recopilación de textos de manera que un hablante chipaya narró y un investigador no-hablante grabó esas narraciones y tercero en traducciones de textos castellanos al chipaya, como por ejemplo la Biblia. Lo que faltaba casi por completo era la documentación y el análisis de la lengua en su función comunicativa, es decir diálogos entre hablantes con interacción espontánea. Por eso Francisca Condori Mollo hizo entrevistas monolingües con varios chipaya-hablantes, primeramente sobre temas culturales pero también sobre la vida de los entrevistados y temas generales. De estas entrevistas resultaron más de treinta horas de grabaciones monolingües, ahora estamos en el proceso de hacer transcripciones, traducciones y análisis lingüísticos. Para dar acceso a estos materiales serán archivados en el Instituto Max Planck en Nimega, en el Centro de Ecología y Pueblos Andinos de Oruro y en el Museo de Etnografía y Folklore de La Paz.

Tesis sobre estructuras lingüísticas de frases y textos chipayas

El objetivo de la tesis es el análisis de construcciones de frases y textos y del encodamiento de información en esos. Para realizarlo, los datos serán analizados en cuanto a estructuras de argumentos y tipos de construcciones de predicaciones, al sistema de tiempos y aspectos al uso de partículas y sufijos contextuales, a construcciones deícticos y a construcciones

anafóricas. Otro asunto de investigación será el uso de formas infinitas del verbo, según Cerrón-Palomino hay diez y seis formas infinitas (Cerrón-Palomino 2006), el uso de las cuales no es descrito suficientemente. En las lenguas indoeuropeas formas infinitas son mayormente usadas en textos escritos o en lengua formal. Al contrario, esas formas en el Chipaya se encuentran en el habla coloquial y se usan menos en textos tradicionales. Un objetivo será la comparación de varios tipos de textos como diálogos, cuentos y textos traducidos del castellano en cuanto a los asuntos descritos.

Trabajo antropológico

Francisca Condori Mollo trabajará sobre temas culturales como será ejemplificado más adelante.

Lingüística y antropología

La gran ventaja por parte de la lingüística de un trabajo interdisciplinario entre lingüística y antropología es que los antropólogos pueden elegir temas para entrevistas, avisar temas valiosos para la documentación y ayudar a elegir diferentes tipos de textos típicos de la cultura en foco. Los datos recopilados y traducidos por los lingüistas sirven también como fundamento informativo para investigaciones antropológicas. En nuestro caso el provecho más importante ha sido que la antropóloga es hablante de la lengua que ha dado la posibilidad de recopilar datos mucho más fácil que no hubiera sido posible sin su colaboración.

Técnicas de entrevistas

Las entrevistas se realizaron con varios hablantes de la comunidad de Chipaya entre hombres y mujeres de diferentes edades sobre varios temas de la cultura chipaya con grabaciones en audios y video, las entrevistas han sido libres y espontáneas en forma de un diálogo entre dos personas donde conversan sobre un determinado tema. De esta manera se han desarrollado las entrevistas con el objeto de documentar la lengua Uru-Chipaya y su cultura.

Durante las entrevistas se ha tenido conocimiento de varias costumbres que ya no se practican hoy en día.

Temas de entrevistas

Los temas a entrevistados son varios de los cuales mencionamos algunos como ejemplos:

- origen de los Chipayas
- costumbres y creencias
- religión
- agricultura y ganadería
- organización social, política y económica
- el proceso del tejido de la vestimenta típica
- instrumentos musicales etc.

Muestra de entrevistas

Las entrevistas con hablantes se realizaron en su lengua materna Uru-Chipaya en forma de diálogo. A continuación presentamos como muestra una parte de las entrevistas:

Francisca: ¿kiti qha pāni? ¿Qhaqa piramira chomkitan qawunlh ni?

Sebastiana: Chomkitan qawunlhni mätaq kiti luktaq ikitimlh.

Francisca: Mätaq kiti luqtaq kiti.

Sebastiana: Mätaq kiti puru choma.

Francisca: Ūha chomkitan y xwalchoma.

Sebastiana: Jë. Thol urhkunik xwalchoma tsoqh urhkunik.

Francisca: ¿Piramirak qawanlan?

Sebastiana: Piramira qawanlhni xallaneqhtan thütlhni.

Francisca: Ä, dowlikhawx.

Sebastiana: Jë. Xalla neqhtan spathni.

Francisca: Ä. ¿Qhaqhata choma luhnit urhkuk o almillki?

Sebastiana: Ti urhkuki kuwtru ayalkhiñi.

Francisca: Ä, kuwtru aya.

Sebastiana: Jë, pikh ayalkhiñi tshi latu ti pikh muruq'u.

Francisca: Ä, qawan neqhtan thut spaths.

Sebastiana: Jë

Francisca: Ä, spaths neqhtan watsan.

Sebastiana: Neqhtan watslh.

Traducción al castellano:

Francisca: ¿La ropa cómo se hace? ¿Primero se hila de la lana?

Sebastiana: La ropa de la mujer y del hombre se hila de la lana.

Francisca: Ropa de la mujer y del hombre.

Sebastiana: La ropa de la mujer es de pura lana.

Francisca: De la lana de oveja y de llama.

Sebastiana: Sí. El acsu café es de la lana de llama y el acsu negro es de la lana de oveja.

Francisca: ¿Primera mente se hila?

Sebastiana: Primeramente se hila después se une.

Francisca: A, ¿para que sea doble?

Sebastiana: Sí, después se tuerse.

Francisca: A. ¿Qué cantidad de lana entra en el acsu y almilla.¹

Sebastiana: Este acsu entra cuatro ovillo.

Francisca: A, cuatro ovillos.

Sebastiana: Sí, dos ovillos se hacen un lado o una piza.

Francisca: A, hilando se dobla y se tuerse.

Sebastiana: Sí.

Francisca: A, torciendo y después teje.

Sebastiana: Sí, después se teje.

1 camison blanco

Vestimenta de la mujer chipaya

La vestimenta típica de la mujer chipaya, se caracteriza por ser tejidos con lana de oveja y de llama son las mismas mujeres quienes elaboran su propia vestimenta, esta actividad se practicaba por los primeros habitantes del continente americano. El pueblo de los “Urus”, mantiene su cultura con poca influencia del conocimiento occidental (vestimenta y lengua), en la comunidad Chipaya por ejemplo se destaca la vestimenta de la mujer diferenciándose de otras culturas.

El pueblo “Uru” está entre los primeros que emergió en el continente americano pero no se sabe con exactitud su origen. El proceso del tejido es transmitido de generación en generación desde tiempos inmemorables y persiste hasta nuestros días, con pequeñas modificaciones en las figuras y colores del aguayo y la faja de la vestimenta; el tejido siempre ha sido una actividad practicada por las mujeres.

Su vestimenta esta compuesta por seis piezas, las cuales son: acsu, almilla o camisón blanco, (se pone al interior del acsu), aguayo, unkuña (utilizada para cubrirse la cabeza), faja, p’talla o chús², más otros elementos decorativos que embellecen este atuendo.

Para obtener el juego completo de la vestimenta hay que seguir por un largo proceso, desde el hilado hasta el tejido. El acsu se diferencia en dos colores principales, el **negro**, que es confeccionado con lana de oveja (uso diario), y el **café** elaborado con lana de llama, existiendo dos variantes, **café claro y café oscuro o veis** (Su uso es destinado a fechas especiales o festividades).

El uso del acsu café es imprescindible para las mama t’allas (esposas del jilakata), durante toda su gestión, pues en la comunidad existe la creencia, que si se viste con acsu negro, ocasionaría la muerte de los comunarios durante su gestión, y para evitar comentarios de la población es mejor el uso del acsu café durante un año hasta que culmine su gestión.

Descripción del tejido

El proceso en el tejido de la vestimenta de la mujer Chipaya, sigue un largo proceso; los pasos que se siguen son:

- Hilado
- Torcido
- Telado

Existe divergencia en el tejido de cada una de estas prendas, pues son diferentes piezas y tamaños. Cada una de ellas se teje con medidas de diferentes formas.

El acsu, se hace de lana de oveja y llama, en su elaboración entra cuatro libras de caito³ y se teje en dos piezas, primeramente se hace el hilado, y luego el torcido, el tamaño de esta prenda es a criterio del que lo elabora, posteriormente se pasa al telado este se procede con el inicio del tejido, que según las informantes dura aproximadamente dos semanas, trabajando todos los días, esto es según la mano de cada tejedora. Una vez terminado el tejido de las dos piezas se une, se costura luego se bordea con el fin de evitar el desgaste de los contornos de esta vestimenta.

La almilla, o camisón blanco, para la elaboración de esta prenda se usa tres libras de caito, el hilado se hace exclusivamente con lana de oveja, normalmente se escoge la mejor calidad (los más blancos), el tamaño se mide en la estatura de cada persona con una pita (cuerda), desde el talón de los pies hasta la cabeza (parte frontal), una vez telado primera-

2 Chuspa: Bolsa pequeña.

3 Caito: Trenzado de lana en forma de cuerda.

mente se marca, para la abertura del cuello justo en el medio del telado, después se inicia con el tejido hasta llegar a la parte del cuello o señalado⁴, una vez que se llega al señalado se hace la abertura correspondiente, se empieza a tejer separadamente por los hombros hasta llegar al otro señalado, luego se une y se sigue tejiendo hasta terminar la prenda, posteriormente se hace la costura y el bordado.

El aguayo, se teje entero no tiene costura, para eso se utiliza palos anchos, entra dos libras de caito de igual el tamaño es a criterio de cada persona y de acuerdo a la estatura de la persona.

En el aguayo existen franjas blancas en la parte de arriba y la parte de abajo, a esta se la denomina “azaqa” tiene una pequeña figura en su interior. Los colores del aguayo son los mismos que del acsu. El tiempo del tejido dura aproximadamente una semana. Una vez terminada la prenda, se hace el bordado con lanas de color azul o celeste.

El unkuña, es el aguayito pequeño que se utiliza para cubrir la cabeza el proceso del tejido es exactamente el mismo que del aguayo y con los mismos colores. La medida se hace en la cabeza o en otros realizados con anterioridad, no existe una medida definida en la elaboración de este atuendo, entra cuarta libra de caito.

La faja, se utiliza dos colores de caito: blanco y negro, anteriormente se utilizaba el color café, mas ahora sólo se utiliza dos colores y la medida se hace en la cintura, dando dos vueltas con una pita, es una medida normal, una vez telado se palla para la figura que lleva en forma de zic zac, llamado “linkú”, una vez terminado el tejido está listo para su uso, sin embargo algunos bordean el contorno para que no se gaste. En su elaboración entra poco caito no se tiene la cantidad exacta.

P'talla, es la chúspita (bolsa), pequeña, que utiliza la mujer para manejar coca o dinero, se hace de lana de diferentes colores, antes se tejía de caitos teñidos en anilina, ahora se hace de madeja torcida entra varios colores, primeramente hay que telar luego se selecciona las lanas para las figuras que son en forma de ojo y el kútu (adorno), se teje hasta terminar el atuendo. Una vez acabado se colocan las perlas y el bordado con lanas de color verde, azul o celeste.

Estas seis piezas, son la vestimenta de la mujer chipaya.

Conclusiones

El resultado más impresionante de nuestro trabajo fue la experiencia de colaborar con una hablante de la lengua Uru-Chipaya que al mismo tiempo es estudiante de antropología. Eso nos ha dado la posibilidad de recopilar datos lingüísticos en pocos meses para ello ha sido muy importante contar con alguien que tiene conocimientos antropológicos. Sin su apoyo nuestra investigación no hubiera sido posible en esta forma exitosamente. Por eso queremos hacer la propuesta de dar posibilidades de estudiar antropología o lingüística a personas que hablan una lengua indígena como su lengua materna, por ejemplo con becas estatales o de organizaciones no gubernamentales. Antropólogos y lingüistas indígenas no solamente podrían aumentar el conocimiento de sus propias culturas y lenguas en el mundo sino también tendrían la posibilidad de elaborar materiales escolares adecuados para sus pueblos. Además la posibilidad de estudiar con ayuda del gobierno por saber una lengua indígena aumentaría el prestigio de la misma lengua.

4 Señalado: Término usado por los comunarios para referirse a ubicación de la apertura del cuello en el tejido de sus prendas.

Bibliografía

ARCHIVO DOBES. 2006. **DOBES Programme**. En: <http://www.mpi.nl/DOBES>

CAMPBELL, Lyle Richard. 1973. *Distant genetic relationship and the Maya-Chipaya hypothesis*. In: **Anthropological Linguistics** 15, no. 3: 113-135. Bloomington.

CERRÓN-PALOMINO. 2006. **El chipaya o la lengua de los hombres del agua**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

GBS. 2007. **Sprachen verschwinden. Eine Informationsbroschüre der Gesellschaft für bedrohte Sprachen e.V.** Colonia.

LEHMANN, Walter. 1929. Sprachaufnahmen des Uro-Dialektes von Ts'imu <Tsimu, Chimu> bei Puno am Titicaca-See. 26. Oktober 1929. [Original-Manuskript.] 18 Blatt. Gebunden. Iberoamerikanisches Institut, Berlin.

_____. 1929-30. Vokabular des Uro-Dialektes von Ts'imu bei Puno, Titicaca-See. Ts'imu bei Puno, den 26. Okt. 1929. Umschrift von mir im Hotel zu La Paz, Bolivien, 1929; u. an Bord der "Wiegand", Ärmelkanal. 14. Jänner 1930. [Handschrift/Ms.] Gebunden. Iberoamerikanisches Institut, Berlin.

PORTERIE-GUTIÉRREZ, Liliane. 2007. Fonds Liliane Porterie-Gutiérrez. Langue chipaya. En: http://celia.cnrs.fr/FichExt/Fonds_Liliane/pres_fonds.htm [Anne Armand & Duna Troiani (eds.); Mayo 2007]

VELLARD, Jean. 1949-51. Contribution à l'étude des indiens Uru ou Kot'suñs. In: *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines*, t. I/1949: 145-209 [I Récits et conversations, II Anthropologie], t. II/1950: 51-88 [Vocabulaire]; vol. III/1951: 3-39. Lima.

Los qhas qut suñis, gentes de aguas, una nación andina dispersa en el tiempo y el espacio territorial

Manuel Rojas y Ciriaco Inta

Antecedentes

La forma como se ha presentado a la nación de gentes de aguas ha sido arbitraria, ésta es una de las principales acusaciones que tienen los pobladores de los distintos asentamientos Suñis cuando se refieren a los múltiples intentos académicos que se han realizado intentando presentar a este pueblo, que en su paso por la historia han aportado cultural y socialmente al acontecer histórico de los pueblos andinos.

Los antecedentes que marcan con fuego y de manera muy concreta el origen de este pueblo provienen principalmente de la tradición oral, empero y para dar contenido académico al presente trabajo, iniciaremos nuestra labor citando a autores de la talla de Nathan Wachtel y la autora Kathy Mihotek quien describe a la gente de sangre negra de esta manera:

“En la región andina y aún a escala del continente sudamericano, los Urus constituyen un verdadero enigma a la vez histórico y etnológico. Casi extintos en nuestros días, en el siglo XVI ocupaban una región excepcionalmente basta a lo largo de las cuencas del lago Titicaca, Río Desaguadero y Lagos Poopó y Uru - uru.” ... “Los Urus, constituyen una de las culturas más antiguas del mundo andino, anterior a los pueblo de habla Jaqi aru - aymaras” (Nathan Wachtel. 1978: 217) Teoría que concuerda por lo expuesto por Kathy Mihotek, quién dirá sobre los Urus: “Son la cultura más antigua del mundo andino, sin embargo esto no está definido temporalmente”.

Existe una antigua leyenda del Altiplano sudamericano que nos relata que: “El pueblo de los Urus existió antes que el sol, cuando la Tierra estaba aún sumida en las tinieblas.”(1)

En el altiplano andino ha sido el escenario y origen de diversas culturas, el estudio académico que han realizado distintos intelectuales arroja resultados diversos. Los académicos se han encargado de continuar con la labor depredadora cultural de las administraciones coloniales, por comodidad o por falta de conocimientos sobre la materia el academicismo ha sembrado confusión sobre los posibles orígenes de los pueblos que habitaron los andes de esta manera y para ilustrar con un ejemplo lo antes dicho, transcribimos la opinión de la arquitecta Teresa Gisbert quien nos presenta a las culturas emergidas en Los Andes de esta manera:

“El período denominado arcaico se caracteriza por el descubrimiento de la agricultura y la ganadería. Así muchos grupos humanos abandonan las cuevas y resguardos rocosos para construir viviendas muy rudimentarias. Al final de este período, entre los años 2.500 a.C. y 1.500 a.C., se inventa la textilería y la cerámica, y comienza el desarrollo de la arquitectura.

Las primeras culturas del formativo en el altiplano: Wankarani y Chiripa

En el segundo milenio antes de Cristo, aparecen las primeras aldeas. A este momento se le denomina Formativo, etapa de dos culturas importantes, una altiplánica: Wankarani; y otra lacustre: Chiripa” (2)

De esta manera se presenta a la cultura de los Suñis, gentes de aguas como parte de culturas como Wankarani y Chiripa, pero de ninguna manera como una cultura genuina y

basada en costumbres concretas como la caza, pesca y recolección, para hacer una comparación de la confusión que genera el academicismo republicano, mencionemos a la misma autora cuando dice:

“La cultura Wankarani se desarrolló en torno al Lago Poopó. Su antigüedad se remonta al año 1.200 antes de nuestra era y pervive hasta el siglo segundo después de Cristo. Establecida en una región de puna no llegó a desarrollarse plenamente manteniendo su estado de tipo aldeano hasta sucumbir al influjo de la expansión tiahuanacota. Su economía se basó en el pastoreo de camélidos. Sus aldeas están situadas sobre montículos con casas de planta circular. No hay restos de construcciones correspondientes a centros religiosos; tan sólo se han encontrado cabezas de llamas, talladas en piedra, que responden a una concepción religiosa.

La cultura Chiripa se ubica en la península de Taraco, sobre el lago Titicaca donde hay un montículo artificial sobre el que se encuentran varios recintos dispuestos en torno a un templete semisubterráneo. Estos recintos tienen paredes dobles. Chiripa se ubica en el siglo XIV antes de Cristo y dura hasta los primeros años de nuestra era. En un momento es coetánea a Tiahuanaco.” (2)

Es de lamentar que la historia oficial nos presente un cuadro poco serio. Los Suñis, son maltratados no sólo material, sino también históricamente.

Todas las cuencas hidrográficas que bañan el inmenso plató andino y los valles mesodérmicos que le circundan fueron pobladas por el pueblo Suñi que por cientos de años cultivó la maravillosa planta acuática “Totora”, dedicaban su vida a la caza, recolección de huevos de aves, sobre todo a la pesca.

Existe una casi total certeza que las culturas descritas como Wankarani y Chiripa, originarias de las riveras de los lagos Titicaca y Poopó, tal y como lo describe la arquitecta Gisbert de Mesa, no sean sino las muestras de la presencia inconfundible de los Suñis que, como se verá más adelante, han sido cruelmente despojados de sus territorios por la angustia y la codicia de los invasores y su administración colonial.

La habilidad en el manejo de inmensas balsas hechas de Totora, habría dado una merecida fama de grandes navegantes a los originarios hombres y mujeres de las aguas que con sus naves formidables desafiaban las corrientes de los ríos, navegaban los lagos e incluso surcaban los mares. Al presente, después de diferentes experimentos realizados, bien se puede afirmar que sin el aporte de la ‘gente de las aguas’, no se habría podido erigir las magníficas construcciones de la cultura que se conoce como Tiwanaku.

Cuando los Suñis, gente en su propia lengua, el uchuntaku – uchumataku, se describían así mismos, mencionaban tener la sangre negra, que no podían morir ahogados, y que eran muy temidos por los demás indios de la región, pero, cuando se mezclaron con otras razas, esta gente mojada -como también se llamaban a sí mismos- no sólo perdieron sus dotes sobrenaturales, sino también su lengua y hasta sus costumbres.

De acuerdo a la opinión que manifiesta Hugo Boero “Los Urus Irohito del lago Titicaca habrían desaparecido, prácticamente por asimilación al entorno Aymara circundante.” (3)

Estas afirmaciones que son bastante antojadizas nos muestran que no existe un verdadero criterio científico de parte de los investigadores que lanzan afirmaciones que son poco serias para demostrar lo expuesto. Podemos afirmar con pleno conocimiento de causa que existen grandes asentamientos de gentes de aguas Suñis en inmediaciones de la bahía de Puno, actualmente república del Perú, donde las gentes de sangre negra, viven sobre islas flotantes construidas de totora.

Con relación al pueblo Qhas qut suñi, hay autores que ubican en distintos asentamientos, regiones distantes geográficamente unas de las otras, así el autor Montes de Oca nos dirá: “Junto al salar de Coipasa existe un pequeño enclave Uru. Hasta la llegada de los españoles el Uru o Puquina era la tercera lengua del Perú y era hablada por la clase etno social más

baja a lo largo y ancho de todo el altiplano. Rápidamente se fue extinguiendo y los Urus fueron identificándose con los Aymaras del entorno”.

“...Hoy sólo quedan residuos ya aymarizados como los Murato del lago Poopó unos pocos Kapillu en Turco y la comunidad Irohito”.

(Nota.- Creemos que al no existir ortografía en los nombres propios el autor escribe de esta manera Irohito) sobre el río Desaguadero, donde algunos viejos aun recuerdan el idioma Puquina (Nota.- Hay confusión sobre el tema, la referencia que se hace es al UCHUMATAKU, nombre de la lengua hablada por los Urus de Irohito). “Pero sólo en la región Chipaya la lengua y con ella muchos elementos culturales se siguen manteniendo con tenacidad”. (4)

Los Qhas qut suñi uros de distintas regiones de los territorios boliviano - peruano, reconocen que su raíz étnica es única debido a múltiples factores, la palabra que acompaña a su condición de pertenencia al pueblo de las gentes de aguas es debido a la zona en la que se asentaron en distintos períodos. Así, los Iruhito, son parte de esta nación que fueron obligados a asentarse en la zona delimitada por pajonales de paja brava. Iro o Ichu, paja brava e hito, vendría del castellano, con la misma definición, o que tenían los límites de su propiedad dado por los pajonales que les circundaban.

También existe una situación no definida y que es motivo de gran discusión entre los investigadores del tema en el sentido de conferir un nivel de gran importancia a esta etnia, llegando algunos autores a afirmar que los Uru habrían sido la etnia pobladora de casi todo el entorno del Lago Tititaca y que debido a la expansión constante de los distintos señoríos de habla Jaqi Aru, (Aymaras), habrían sido asimilados por estos a tal grado de haber, inclusive, perdido su identidad no aceptando con posterioridad su condición de descendientes de los Qhas qut suñi uros que de acuerdo a versiones no confirmadas, en consenso, habrían sido muy requeridos por la administración Inka que les habría conferido un lugar preferente en la sociedad del Tawantinsuyo por la gran habilidad que los Qhas qut suñi uros habrían desarrollado gran capacidad como navegantes y por el manejo de la planta acuática Totora y la fabricación de inmensas embarcaciones para transportar los inmensos dólmen de arenisca roja con la que se construyó Taypi K’ala, conocido hoy como Tiwanaku, además de muchos otros objetos de toda índole de esa planta acuática.

En su texto descriptivo Thérèse Bouysse-Cassagne, nos relata algo de lo acontecido en el periodo colonial con relación a confusiones respecto a los Qhas qut suñi uros y dice así: “Si las listas coloniales de imposición (tasaciones) confunden a los Urus y Pukinas en la rúbrica muy peyorativa de “Uru”, es por varias razones, una de las cuales se puede explicar hoy en día: En el momento del ascenso de las aguas del lago, y más tarde después de los desplazamientos de poblaciones por los incas, los grupos, lacustres cohabitaron de una manera diferente. Algunos habitan ahora en las orillas del lago, porque los campos que tenían anteriormente habían desaparecido bajo las aguas, los otros porque se les había obligado a vivir en tierra firme. Finalmente, los vencedores sucesivos (Nota.- Señoríos de habla Jaqi Aru - Aymaras e Incas) tenían también más interés en realizar una amalgama para someterlos mejor”... “Por su parte, los mitos lacustres distinguen también dos humanoídes: una humanidad post-diluviana a la cual se incorporan los habitantes de Jatuncolla, herederos de Tiwanaku y adoradores de Viracocha y del Sol, mientras que los Urus son los hombres del tiempo primero, de las tinieblas y de las profundidades lacustres, a quienes el Inca prohíbe adorar al Sol” (5)

Sin embargo, tomando en cuenta la descripción del cronista Garcilaso de la Vega, que dice: Manco Capak, primer Inca del Tawantinsuyo, habría partido a fundar el imperio Incaico junto a su esposa Mama Ockllo navegando en una balsa de totora con su Ñokeña (remo de palo), que habría sido de oro. Todo indica para los Qhas qut suñi uros pobladores de las

islas flotantes que tanto Manco Capak como su mujer eran Qhas qut suñi uros razón por la cual los contemporáneos Qhas qut suñi uros pobladores de las islas flotantes, recuerdan el día 5 de noviembre de cada año, la partida del fundador del imperio más grande de Los Andes, que habiendo tomado como punto de partida las islas flotantes, llegó hasta el Cusco para consolidar un Estado tan importante como el Incanato.

Los Qhas qut suñi uros pobladores de las islas flotantes, al acompañar la escenificación de la salida de Manco Capak y Mama Ockllo, rememoran que el imperio Incaico ha tenido orígenes Qhas qut suñi uros y aunque la historia oficial no lo menciona, la madre de la historia, la tradición oral narra este aspecto que fue enunciado por el cronista de la Vega.

Por tanto, la Nación Qhas qut suñi uros exigen que aspectos como el mencionado sean también conocidos en el marco de la historia oficial y que reivindiquen sus derechos.

También hay que tomar en cuenta desastres contemporáneos tales como: El derrame de petróleo crudo, 31 de enero de 2000, que no ha sido remediado ni siquiera en niveles básicos por la empresa responsable que ha perpetrado por negligencia la tragedia en el altiplano sur, tragedia que ha costado la vida a cientos de especies animales, aves y peces y ha obligado a los pobladores, no solo Qhas - Qut Suñi, a emigrar a otras regiones para no perecer de hambre.

Los factores que están amenazando a los Qhas qut suñi uros son por, la intensa contaminación que los centros urbanos, las industrias contaminantes y la industria minera perpetran en contra de los lagos mayores, lagos menores y ríos de toda la cuenca hidrográfica, a lo cual hay que añadir la ya endémica falta de recursos dentro de las cuencas hídricas donde realizan sus actividades cotidianas y donde sus ancestros han tenido una vida siempre ligada a la pesca y la caza en las zonas acuáticas y aledañas.

Los Qhas qut suñi uros se ven obligados a emigrar a otros centros de colonización donde las posibilidades mayores se dan en lo referente a la plantación de la hoja de coca.

Como se puede apreciar la Nación Qhas qut suñi uros se encuentra profundamente separada y amenazada por distintos factores que presagian su extinción.

Mitos de origen

Descripción externa

Cronistas e investigadores de distintas épocas han recogido información relacionada al pueblo de Las Aguas, a lo largo y ancho del Eje Acuático altiplánico, se puede observar que hay un fenómeno que se repite constantemente cuando se menciona a este pueblo. Los Qhas Qut suñi Uros, son descritos de manera 'sui generis', así, un axioma gana fuerza y vigencia. Estamos ante un pueblo o una nación enigmática y muy antigua, quizá la más antigua de los Andes.

Para una mejor comprensión, ilustraremos esta posición con algunos ejemplos, refiriendonos a los asentamientos, de los que hemos tomado algunos modelos referenciales. Los Qhas Qut Suñi Uros Chipayas son definidos en sus mitos de origen por Metraux, A., de la manera siguiente:

“Este es el mito más antiguo que se ha podido recoger:

El génesis se establece por medio de los aymaras quienes conocen a los chipayas y seguramente observan la similitud de sus vestidos con los de las momias encontradas entre las 'Chullpas de la región de Carangas'; seguramente, también se fijaron que las cosas que usan actualmente los chipayas se parecen a los chullpas y han llegado a la conclusión que los chipayas no son sino CHULPACHUEN (Pedazos de chullpas) – Los chipayas confirman esta versión sobre su origen (referente al origen de los chullpas de la región de Huancané en el Lago Titicaca). Cuentan que

los hombres construyeron las chullpas cuando el sol apareció por primera vez. Antes, dice que los hombres vivían en la oscuridad"... "En tiempos antiguos el sol amanecía al Oeste- los hombres decidieron hacer las puertas de las casas frente al Este y la gente murió dentro de las casas.

El sol mató a los chullpas, pero una pareja, se metió al agua y después resurgió. Esta pareja, se fue a esta región y elevaron sus casas. Los chipayas actuales son descendientes de esta pareja" (6)

De igual manera, investigadores contemporáneos mencionan escritos reflejados en escritos recolectados de diversa índole. Margot Beyersdorff, en un trabajo reciente ofrece información referente a los primeros pobladores de los andes, de la siguiente manera:

"En la antigüedad uno de los tres sirvientes de Wiracocha, que se llamaba Taguapaca, fue echado por desobediencia y arrojado a una balsa en el lago Chucuito. Cuentan que este Taguapaca, maldiciendo a Wiracocha por lo que le había hecho y amenazándole con volver para vengarse, fue acarreada por la corriente de las aguas. Mientras que su balsa hizo un tajo en medio de los cerros, su trayectoria creó un drenaje para el lago. Así, el río que se formó, el Uma Llamaya (surco del agua)" (7)

Descripción propia

Antes que asomara el primer rayo de luz, mucho antes de que llegaran otros pueblos y cuando otras razas no se paraban de dos pies, nuestros antepasados ya surcaban el mar, así dicen los Qhas Qut suñi - Uros, cuando mencionan su pasado milenarior.

Los – Qhas Qut Suñi Uros, que viven en las proximidades de la población que lleva por nombre Poopó, situada en la provincia del mismo nombre colindante con las provincias Cercado y Pantaleón Dalence del departamento de Oruro, se denominan así mismos Uslas, o Muratos.

Uno de los factores de identificación de este pueblo, nos lo explicó don Daniel Moricio Choque, legendario líder, e informador o voz oficial de los Qhas Qut Suñi Uros – Morato asentados en Puñaka Tintamaría, diciendo:

*"Murato es una mala pronunciación de morado, del color morado, puesto que los Qhas Qut Suñi Uros vivían en sus **quro utas**, pequeñas casas redondas instaladas sobre balsas de totora en medio del lago Poopó, en las proximidades de la isla de Panza, por el frío, como no teníamos ropa, nuestra piel era morada, por eso nos decían – Uros Morados o Muratos".*

Explicaba el anciano hombre de los lagos, otra versión de los Mitos de origen, publicada en sus propias memorias, en co-autoría con Don Lucas Miranda, en la obra mencionada se registra lo siguiente:

"Cuando estaba el agua del diluvio, Noé se había librado con sus 4 hombres y 4 mujeres, 8 familias del monte. Ahí también se había librado un abuelo de los – Uros con dos señoras jóvenes que había llevado. Más bien a su esposa había metido al agua porque dice que era viejita. De ahí somos – Uros ahora" (8)

De la misma manera el informante – Qhas Qut Suñi Uros Morato, nos narra una segunda versión del origen del denominativo gentilicio Murato:

"Había habido un decreto para morir el que no tenía su nombre. Ese ratito tienen que matar al que no estaba bautizado. De ahí todo el mundo se había bautizado, sus familiares del mayor, su hijo de los – Uros. Y después, con sus amigos habían conversado. Su amigo había rogado al hijo mayor del San Felipe de Austria. '¿Por qué no bautizas, vos?, porque ha

salido un decreto y al que no se bautiza vamos a matar. Como tú eres amigo, yo te rogaría bautizarte'. Entonces había aceptado. Pero había preguntado: '¿Con qué nombre yo puedo bautizarme? Yo no sé, tú pónmelo. El José de la Vega Alvarado había puesto nombre Miguel García Morato. De ese año nosotros nos hemos llevado Morato. ¿Y mi esposa que nombre va a llevar?. El mismo señor, Don José Vega Alvarado había puesto. 'Tu esposa va a ser María Cocha. Entonces ellos habían ido a bautizarse a cantón, esa vez provincia Poopó era cantón Puñaka. Se había bautizado pero sin padrinos...'."

"Todos pero esa vez estaban con apellido. Pero casi nosotros no estuvimos con apellidos, Muratos, Muratos, nada más.

Nota. El autor consigna una nota adicional que explica Miguel García Morato fue escribano de José de la Vega Alvarado"(9)

Los – Uros Irohito explican sus orígenes recurriendo a la historia oral, testimonios que son descritos por Lorenzo Inda, respetamos la forma como ha sido escrito y publicado originalmente el texto y nos limitamos a transcribir de esta manera:

"El origen de los – Uros según nuestros antepasados Abuelos y por Jesusa Salinas y su nieta Julia Vila Salinas; relatan Los – Uros y nosotros hemos sido primeros hombres Suñis En la Esplayación de las orillas del Rio Desaguadero. Según los – Uros decen tambien nosotros Hemos Sido Hijos de UFAÑA. Muchos decen porque Se llamaba – UROS. La jesusa Salinas una Abuela Legitimo – UROS dece: por eso decemos los – Uros somos mundo K – Uroru, asi lo decian nustos Apichuy achichay y tululas. Además de eso existe muchos cadáveres bajo la tierra, Hemos visto"... "Los Historiadores decen los – Uros han emigrado de otro continente, navegando por los lagos. Eso creo puede ser falso asi lo deceban nuestros suñis de los – Uros antepasados"(10)

El asentamiento de los Qhas Qut Suñi Uros, ubicado en las proximidades de la ciudad peruana de Puno, conocido como Ch'ulluni, y los pobladores de las islas flotantes, utilizado al presente como un atractivo turístico. La memoria colectiva de estos habitantes del lago se diluye en dos o tres décadas cuando el Perú tenía necesidad de un atractivo para el incipiente turismo de la zona lacustre. Hemos visitado las distintas islas flotantes en reiteradas oportunidades, hemos entrevistado a sus dirigentes en repetidas oportunidades, lamentablemente no registran datos descriptivos con relación a Mitos de origen.

Los Suñis dominadores de las cuencas hidrográficas endorreicas y del lago Tititaca.

Para facilitar la comprensión del fenómeno que sugiere constantemente que las gentes de aguas pertenecen, en sus orígenes a una sola raíz debemos utilizar la descripción que ha hecho el investigador Arturo Gómez Alarcón de la teoría de John. Murra, Gómez explica de esta manera el fenómeno:

"El Control Vertical de los Pisos Ecológicos" era un ideal que compartieron muchos reinos serranos y, posiblemente, costeños. Este modelo, llamado también, "Técnica de los Archipiélagos", consistía en el control simultáneo de "islas ecológicas" por parte de un estado cuyo núcleo demográfico y centro de poder podía encontrarse a decenas de kilómetros de distancia. Es característica importante de este modelo el no ejercicio de soberanía o control político-militar de las regiones intermedias que separan el núcleo y los enclaves. Estas "islas ecológicas" eran colonizadas por mitmaquna (ayllus movilizados) que conservaban sus casas y sus derechos en la etnia de origen. Los mitmaquna o colonizadores se dedicaban a la producción o aprovechamiento de recursos que por condiciones altitudinales o climáticas en el núcleo no se obtenían. El afán por extender el "archipiélago" era vital

pues de ello dependía el acceso a recursos como coca, madera, algodón, maíz, minerales, guano o recursos marinos.

John Murra sostiene que, si bien el modelo fue conocido a nivel pan andino, cada etnia tenía sus propias formas de acceder y controlar estos enclaves o “islas de recursos”

Por ejemplo las etnias de la región de Huánuco tenían colonias a pocos días de distancia, en valles, bosques o quebradas cercanas. Además, las salinas, cicales, algodones eran de carácter multiétnico; hasta tres etnias compartían los recursos y tenían gente con residencia permanente para cuidar sus intereses.

En el caso de los reinos como los lúpacas, se observa que colonias se encontraban a grandes distancias del Altiplano, su área nuclear. Los lúpacas tenían enclaves en Arica, Sama y Moquegua. Sus colonos cultivaban algodón y maíz, recolectaban recursos marinos y guano.

Según John Murra, es muy probable que esta técnica haya sido empleada por etnias costeñas como los Collique cuyo señor principal, el Colli Capac, tenía cicales y colonos trabajadores a más de 50 km de su núcleo costero en el Valle del Chillón. De igual manera no descarta que el gran reino Chimú haya poseído “islas de recursos” en áreas de su aliado, el reino Cuismanco o Cajamarca, como lo sugieren algunas crónicas del siglo XVI. (11)

Con mucha claridad se puede observar que la nación de gentes de aguas formaba parte del sistema de control de pisos ecológicos, pero que a diferencia de los pueblos agricultores, los Suñis no tenían un control vertical sino horizontal de las denominadas por Murra como islas ecológicas.

La gradiente que presenta la ubicación de los distintos lagos y ríos no significaba un desnivel considerable para considerar que se trataran de distintos pisos ecológicos, están aproximadamente entre 4.000 y 3.800 metros sobre el nivel del mar, estamos hablando de un mismo piso ecológico, entonces ¿Cuál sería la razón por la que los Suñis optaran por trasladarse de una región a otra?

Es decir desplazarse desde su Núcleo Serrano, que estaba en el enclave formado por una planicie protegida parcialmente por cerros, que posteriormente fue denominada Uru – uru, nombre que el invasor habría dado a los Suñis,

Los suñis moraban sobre las orillas del lago Titicaca, el río Desaguadero y los lagos Poopó y lagos menores como el lago Koipasa, la teoría planteada de que los Suñis dedicados a la producción de bienes que tenían como materia prima la totora, pero esta producción complementaba a sus tareas habituales de caza, pesca y recolección de huevos, pero indudablemente por las mencionadas razones altitudinales o climáticas en los distintos pisos ecológicos de los pueblos agricultores, era simple y llanamente una tarea de producción de totora de diferente especie a la cual se abocaban los núcleos en la tarea de producir la totora necesaria para los distintos oficios a saber:

Construcción: Islas flotantes, construcción de naves de caza, muebles.

Medicina: Totora para curar distintas enfermedades.

Alimentación: Los tallos de la totora, chullus, son un alimento muy completo.

Desde su Núcleo Serrano mencionado también, ubicado en la región de Uru – Uru, localidad que agrupaba la mayor concentración de originarios Suñis y a la cual los invasores bautizaron con la repetición del nombre peyorativo que habían dado a los Suñis para humillarlos y menospreciarlos.

Los Suñis se dispersaban hacia distintas regiones, rotando continuamente, el recurso

detrás del que iban no era otro que la totora. La totora, a la que se ha dado un nombre genérico *Schoenoplectus totora*, planta acuática a la que también se conoce con el nombre científico de *Schoenoplectus californicus*, la familia de las totoras constituyen una variedad de una gama basta de distintos clases.

La totora es un junco acuático de lago, ríos, mar e inclusive de pantanos cuyos tallos erguidos junquiformes aseguran la función fotosintética. Son hierbas escabrosas ya que sus raíces están incrustadas en cristales de silicio.

Empero, la diversidad de tipos de totora, invita a formular investigaciones que permitan enriquecer las teorías planteadas, es evidente que la totora que crece en márgenes de los ríos no tiene la misma consistencia que la totora que crece en las orillas del lago Tititaca, que son de diferente constitución que las que crecen a orillas del lago Poopó, que a su vez se diferencian de los tipos de totora de lagunas de altura o finalmente las que crecen a orillas del mar. El autor Manuel Ñique, confirmando la existencia de distintos tipos de totora, inclusive la que crece a orillas del mar al respecto nos transmite:

Caballito de Totora: Nave acuática construida con tallos y hojas de Schoenoplectus californicus "totora", de 4.5 - 5 mts., de largo; esta diseñada para transportar, durante las faenas de pesca, a un navegante con sus aparejos; el extremo anterior (proa) es aguzado y curvada hacia arriba y el posterior ancho de 0.6 a 1 mts., de diámetro, su peso varía entre 47 - 50 kg y puede soportar 200 Kg de peso. Su diseño se remonta a la época preinca y desde entonces no ha variado; actualmente es utilizado por pescadores en la costa norte de Perú. (12)

Los invasores, ignorantes de los estilos y formas de vida que ejercían los pueblos originarios no repararon y de haberlo sabido, creemos que habrían incurrido en la misma infamia de despreciar los usos y costumbres propios de los hombres y mujeres originarios.

La imposición de usos y costumbres ajenos a la cultura de los pueblos originarios tuvo consecuencias funestas para la vida de los originarios andinos, en especial para los Suñis.

Al negarse a transformar su forma de vida como cazadores, pescadores y recolectores y sumarse a la forma exigida por los invasores que explotaban a la población con la imposición de tasas extremadamente exorbitantes, las mismas que debían ser entregadas en productos agrícolas, los Suñis se vieron obligados a abandonar sus tierras y ante la negativa de muchos de los asentamientos suñi a morir en la mita de Potosí o ser esclavizados por los clérigos, tuvieron los Suñis que refugiarse en medio de los totorales o finalmente escabullirse en el corazón del lago Tititaca, para desde allí superar la injusta persecución y mal trato al que lo sometía el invasor.

Suñis y jaqi aru hablantes confrontados

Los Suñis, orgullosos de su estirpe, se negaban, sistemáticamente a ser conducidos a la Mita, o la forma de esclavismo impuesto por los ibéricos bajo el nombre de Mita.

Los Jaqi aru (idioma lengua de hombre, convertido en idioma Aymara) o Runa Siñis, (lengua de hombre transformado en Quechua) hablantes eran transportados a Potosí para cumplir con las labores de la Mita. En que consistía la Mita? Se sabe que durante el período de armonía del Tawantinsuyo la Mita constituía una verdadera forma de aporte de las comunidades al sostén del estado confederado denominado unión de las cuatro regiones, o Tawantinsuyo. Lamentablemente el pensamiento del invasor y el sentido colonialista que quedó posteriormente a nombre de "estados republicanos" infligió una percepción diferente a la original de esta manera, la interpretación caprichosa y antojadiza que se hizo de esa institución dio pie a que el invasor se aprovechara de la misma para convertirla en una cruel forma de explotación del hombre por el hombre, mucho más cruel e ignominiosa

que el mismo esclavismo o feudalismo.

“La mita era realizada durante el Tahuantinsuyo por los hatun runas u hombres grandes que se encontraban agrupados en sus respectivos ayllus, la obligación de trabajar para el Estado Inca era obligatoria para todos los hombres mayores de 18 años, se dejaba de hacer la mita cuando el runa cumplía los 50 años. Como ya se mencionó la mita era un trabajo obligatorio que se realizaba por turnos, el mediador entre el Estado y los indígenas que se convertirían en mitayos era el Curaca o jefe étnico. La mita se podía realizar de diversas formas, a través de servicios domésticos, cultivos de tierras, construcción de caminos, servicios de correo (chasquis), en el ejército (esta era la mita mejor “remunerada” si el runa tenía un papel destacado), etc. Los investigadores más serios basándose en crónicas y visitas determinan que la mita era la forma a través de la cual se pagaba el tributo al Estado Inca; debemos de recordar que cuando el Inca te enviaba a cultivar las tierras del Estado les daba herramientas, semillas y les cubría sus necesidades básicas durante el tiempo que se le trabajase, mientras que cuando se enviaba a un runa a producir textiles el Inca daba la lana de sus ganados; en otras palabras el estado Inca sólo usaba la fuerza de trabajo del hatún runa.”(13)

Como se puede apreciar los autores o investigadores se inclinan a dar mayor consistencia a las tergiversaciones históricas sociales que perpetraba la administración colonial, y por el contrario daban menos importancia al verdadero contenido de las instituciones que habían erigido una sociedad con gran desarrollo en el campo de la armonía y bien estar social.

La administración colonial, con esa falta de respeto a las manifestaciones culturales y a sus expresiones exigía que los pueblos Suñis entregaran una tasa impositiva elevada, a cambio no les ofrecían “nada”, sólo el derecho a la vida y a una sobrevivencia muy precaria.

Quienes eran transportados a la Mita de Potosí, no regresaban, pero dejaban a sus familias como rehenes de cualquier acción que pudieran emprender.

Si un Paka Jaki, hombre águila, se atrevía a huir de la mina de Potosí, la familia de este inmediatamente era asediada, las mujeres violadas y los hijos menores secuestrados.

Para los Suñis, la condición de rehén no fue posible instaurarla, cuando los ibéricos se aproximaban a los territorios donde habitaban las gentes de las aguas, los niños se percataban de la presencia de los invasores y alertaban a la población.

En horas de la noche, los navegantes Suñis, partían en sus inmensas embarcaciones que no eran otra cosa que las islas flotantes y al amanecer, cuando las tropas de invasores se aprestaban a hacerlos esclavos, se encontraban con que los suñis ya no se encontraban en la región.

Empero, cuando Francisco de Toledo impuso la “encomienda” desencadenó un verdadero caos, los habitantes de los Andes que desde el principio de su existencia habían convivido en paz y armonía fueron indispuestos pueblos contra pueblos.

Se trasladaron a los naturales a capricho de un lugar a otro, como es el caso de la ignominiosa Mita colonial.

A partir de 1540 los originarios que permanecían en sus asentamientos fueron concentrados en pueblos que permitían la evangelización, las denominadas Reducciones que eran una forma pérfida de controlar la producción agrícola, permitía el control fiscal y por sobre todo pretendía imponer la evangelización.

La política de las reducciones, como un instrumento violatorio de la dignidad y la cultura de los pueblos originarios no tomaba en cuenta la procedencia específica de los miembros de la población obligada a concentrarse en grupos que no representaban aspectos lingüísticos o étnicos esa nefasta política fue una de las armas más efectivas de la invasión para destruir las estructuras internas de las comunidades para acelerar la pérdida de la identidad cultural.

La sustitución de las autoridades originarias por colaboradores autóctonos que eran erigidos como caciques que participaban activamente, proporcionó las vías despejadas para una desintegración cultural violenta.

Los consejos de ancianos, o de personas respetables, supuestamente, habían sido sustituidos por cabildos, al estilo de los ya existentes en la península ibérica, que constituía una forma de promover autoridades supuestamente elegida entre los vecinos pero que en realidad era una promoción de una elite autóctona que actuaban, siempre bajo la batuta de los colonizadores en funciones de jueces, alcaldes y regidores, que dejaban como herencia sus cargos a sus descendientes, sin respetar la forma de elección que los pueblos originarios habían observado desde tiempos inmemoriales.

La economía estaba basada en una producción orientada al abastecimiento de las ciudades explotando a los habitantes de las zonas de producciones agrícolas o adaptadas a una actividad conocida en otra dimensión en la región, la explotación ganadera para el consumo de carne.

Los Suñis amantes de su libertad y de su cultura, ante la impotencia de los invasores fueron aislados del conjunto de los pueblos andinos, a quienes no se adaptaron a la existencia de condición de agricultores se les despojaba de sus tierras o simplemente se recurría a una forma perversa de malquistarlos con sus vecinos.

Siguiendo la política de las reducciones con autoridades autóctonas fieles a los designios de los invasores eran los encargados de controlar la producción exigida para una región.

Para una mejor comprensión del fenómeno disociador ilustremos la situación establecida por la ignominiosa política colonial de los invasores:

Cuando una región tenía una población mixta entre Suñis y Jaqi aru hablantes censados y cuya tasa de producción había sido calculada en pesos oro que se traducían, por lo general en productos agrícolas, no cumplía con la tasa impositiva determinada, los pobladores eran obligados a entregar el total de su cupo.

En el caso de los Suñis, que no se adaptaban a ser agricultores, sus vecinos jaqi aru hablantes, debían cumplir con la faena impuesta a los habitantes, sin que ello significara que había distinción entre los agricultores o los cazadores, pescadores y recolectores.

Los Suñis, emprendían rauda huida ante la presencia de los encomenderos o los caciques de las reducciones y desaparecían en el interior de los lagos.

Los caciques y encargados coloniales despojaban de toda su producción a los jaqi aru hablantes, mientras los Suñis permanecían sobre sus islas flotantes en regiones alejadas de la costa.

Al alejarse los encomenderos y sus aliados, los Suñis pretendían retornar a sus territorios y eran muy mal recibidos por sus mismos vecinos, quienes al haberse visto obligados a entregar toda la producción exigida que quizá constituía el doble de lo establecido para ellos para satisfacer la voracidad de los invasores, en muchos casos, los vecinos de los Suñis quedaban sin alimento para sus familias puesto que debían cumplir con las tasas impuestas.

Al ser despojados de sus alimentos, los jaqi aru vecinos de los suñis al ver llegarlos, les exigían que se marcharan y en muchos casos los atacaban.

Esta animadversión generada por la política colonial se complementaba con la astuta prédica de los clérigos que al no poder incorporar a los Suñis a las Reducciones en venganza ante su impotencia empezaron una política de total discriminación.

Al no haber podido conducir a los suñis a la Mita de Potosí los clérigos les habrían denominado huraños, nombre con el que toda la colonia habría calificado peyorativamente a la nación de los Suñis, de allí es que el núcleo principal o serrano, según la teoría de John Murra, que era la población de Uru-uru, posteriormente rebautizada como Oruro, actual ciudad de Bolivia promovida a la condición de Capital Folklórica de esta moderna república.

Una muestra del trato discriminatorio que los clérigos utilizaban la transmite J. Polo cuando transcribe la opinión del clérigo Calancha y nos dice:

“En otra parte asegura Calancha, que de la voz Uro sale Uraño, esquivo; y repite aquello de que, ‘de indio Uro ningún hombre está seguro’ (14)

Los qhas qut suñi uros, pueblo símbolo de libertad

La soberbia política administrativa colonial obra de manera tal que obliga también a los pueblos originarios vecinos a rechazar a los Qhas qut suñi uros.

Polo transcribe la descripción del P. Acosta, con la que queremos ilustrar de manera concreta lo antes mencionado:

“Cria (el Titicaca) gran copia de un género de junco que llaman los indios Totora, de la que se sirven para mi cosas, porque es comida para puercos y para cavallos, y para los mismos hombres: y della hacen casa y fuego, y barco y quanto es menester, tanto hallan los Uros en su Totora, Son estos Uros tan brutales que ellos mismos no se tienen por hombres. Cuentan dellos, que preguntados que gente eran, respondieron, que ellos no eran hombres sino Uros, como si fuera otro género de animales”... “Son aquellos pescadores de la Laguna i de los Isleños de aquel archipiélago, gente beligerá, guerreadora, sobervia, incostante, vil temática, temeraria en lo que intentan, i sin miedo de la justicia en lo que acometen; o porque tienen fácil la huida, o porque es aproposito la emboscada; o porque es dificultoso el prenderlos, o porque los más aborresen de muerte a los españoles, i les enamora poco la evangélica”(15)

La historia de los Suñis empezó a ser una verdadera vergüenza para toda la humanidad, despojados de sus tierras y de su territorio, aquellos asentamientos suñis que se negaron a someterse a la ignominiosa política colonial se vieron obligados a aislarse. El profesor J. Delgadillo, un docente que vivió entre los Suñis gran parte de su vida, con la admiración y el respeto que este pueblo le infundía escribió los siguiente:

“Más la falacia, el infundio y las tergiversaciones, fueron tejiéndose aviesamente sobre esta raza indomable, ante el afán de sometimiento de los españoles a su libertad. Ante el menosprecio y el odio que les mostraban éstos y, aún los nativos, huían hasta los páramos más solitarios, allí donde la vida era difícil para el aymara y la misma desolación les servía de amparo y refugio.(16)

El señor Julio Delgadillo, profesor rural, auténtico trabajador de la cultura del pueblo Suñi, el conocedor profundo de la cultura de las “Gentes de las Aguas” en su calidad de pedagogo rural, nos da una referencia concreta cuando escribe:

“Los Uros fueron grandes constructores, no solamente en totora, sino también en piedra, esto fácilmente se lo puede apreciar en el templo de Bella Vista, en la Prov. Carangas. Oruro” (17)

Concretamente queda demostrado que los Suñis tenían territorio en regiones continentales, lo que si llama notablemente la atención es la forma en la que el mismo docente Delgadillo nos presenta el producto denigratorio y los efectos de la nefasta política de clérigos y colonialistas cuando nos transmite:

“Era el Uru que no mendigaba el pan que no se le quería vender ante el pretexto fútil de que era mucha golosina para él” (18)

De esta manera, los heroicos Suñis escribieron con dolor y sangre su historia, ese amor por la libertad y el derecho que asiste a los pueblos por sustentar sus valores culturales, por tanto sus usos y costumbres.

Los aportes culturales de los suñis a la humanidad

Los grandes aportes que hicieron los Suñis a la cultura universal son múltiples, lamentablemente no son reconocidos y en muchos casos ni son mencionados.

En el artículo de nuestra autoría junto al periodista y etnólogo Clemente Mamani Laruta, producto de la investigación de seis años de trabajo constante se alcanzaron contribuciones que por su importancia consideramos importante transcribir:

La danza de los peces

Los Qut Qhas Suñi Uro fueron los transportadores desde regiones lejanas de aquellos grandes bloques de piedras con las que se construyeron Taipy K'ala, Chiripa y Wankarani.

Era una sola nación que desarrollaba su vida y existencia aferrados a una poderosa estructura cultural, dominadores de todas las cuencas hidrográficas del Altiplano Andino, cultores de una portentosa espiritualidad ligada a sus manes más próximos, inscrita quedó, como parte de una mitología, en la cual recogían y registraban los hechos más importantes otorgándoles una condición, muchas veces, traumáticas para que estos no se perdieran en el olvido, así lo demuestra la rica mitología Qut Qhas Suñi Uro, que a su vez, lo han hecho siempre los pueblos andinos, manifestaban en los movimientos del cuerpo y música la gama de acontecimientos mitológicos convertidos, en muchos casos en hechos traumáticos que fundiéndose en uno, abrían los amplios horizontes de la danza. Ese fue el vehículo mediante los Qut Qhas Suñi Uro, nunca olvidaron a sus dioses Achachilas, como Wary y les recordaban permanentemente en su tradición oral. Razón por la que sus danzas son también portadoras de un legado histórico al igual que la rica tradición oral.

De esta manera las grandes manifestaciones de los pueblos Qut Qhas Suñi Uro, han vencido al tiempo.

La forma de representación de la visión cosmogónica y cosmológica de los Qut Qhas Suñi Uro, ha relacionado su existencia a su entorno natural, esto lo demuestra la total dependencia de este pueblo a las aguas y su marcada preferencia por hacer que una planta acuática marcara los derroteros de la vida del pueblo de “gente mojada,” planta de la cual “El pueblo más antiguo de los Andes”, según Nathan Wachtel, fuera el pueblo cultor y domesticador; la maravillosa planta acuática conocida como TOTORA, cultivada desde siempre por los antiguos Pueblos de las Aguas fuera tan importante para la vida de los Qut Qhas Suñi Uro, como su misma existencia.

LA DANZA DE LOS PECES, rendía pues, pleitesía a lo elementos del hábitat natural de los Qut Qhas Suñi Uro, los peces, las aves y como se verá la Totora. En la danza el ser humano reproducía su universo. El Qut Qhas Suñi Uro, participante y actor de la vida de los ríos y lagos, recreando su medio ambiente en la danza, reproduciendo de manera muy especial su presencia siempre ligada a la TOTORA, puesto que la planta le prodigaba alimento, medicina, construía de TOTORA su vivienda, sus t'usas o botes para navegar, y le servía de cobijo en los amaneceres cuando agazapado esperaba la aurora en la que las aves acuáticas elevaban vuelo, cubierto de totora a manera de una armadura allí abrigado por la planta que domesticaran y dominaran sus mayores, el Qut Qhas Suñi Uro, esperaba la historia cubierto de aquel elemento tan importante en la vida de los Qut Qhas Suñi Uro, creemos que la inclusión de la vestimenta hecha de TOTORA, simbolizaba para los Qut Qhas Suñi Uro, rendir pleitesía al medio ambiente que les rodeaba y al que pertenecían.

Llegó la negra noche, el conquistador que en su formación cultural no pudo reconocer las expresiones culturales de los pueblos que fueron sometidos, no puso demasiado interés en respetar ni la forma de vida ni la percepción de propiedad vertical de los territorios, en este caso de las aguas de los Qut Qhas Suñi Uro.

Víctimas del motivo de su existencia, la avaricia y su deseo de acumulación de bienes materiales que portaban como estandarte junto a la cruz y la espada del mundo del que procedían, que seguramente había sido la causa de la guerra, el hambre y la miseria que les obligara a emigrar, los llegados de donde muere el día impusieron valores entre los que predominaba la dominación y explotación del hombre por el hombre.

Los originarios andinos fueron sometidos con una facilidad que aun sorprende a cuanto observador medianamente acucioso observa el fenómeno colonial.

Como es natural los colonizadores impusieron tasas de tributo, que los pueblos agrícolas fueron obligados a cumplir, demandando que cuanto estante y habitante de las tierras invadidas pagara un tributo tan injusto y poco racional.

Los pueblos de los márgenes de lagos y ríos eran obligados a depositar una gran parte de sus producciones agrícolas en beneficio de los Encomenderos, que además levantaban censos en los que incluían a todos los pueblos, fueran estos agrícolas o no.

Los Qut Qhas Suñi Uro, libres y soberanos, cual siempre lo habían sido, navegaban las aguas sin poner atención a las tasas impositivas, hecho que creo un gran mal estar con otros pueblos de habla Jaqi aru, ahora conocidos como aymaras, que al no poder huir como libremente lo hacían los Qut Qhas Suñi Uro, se veían obligados a trabajar para cumplir las tasas tributarias que la colonia imponía, contando entre la población ribereña, también a la gente mojada, tener como vecinos a los Qut Qhas Suñi Uro, era sinónimo de mayor trabajo para cumplir con el cupo impuesto como “tasa tributaria”, hecho que llegó a crear una artificial animadversión contra los Qut Qhas Suñi Uro, obligándoles los propios andinos, a apartarse de sus territorios o empujándoles a territorios que fueron quedando más y más pequeños, argumentando que los Qut Qhas Suñi Uro, no se dedicaban a la agricultura y por tanto no tenían necesidad de mayores territorios que los necesarios para cultivar la TOTORA y practicar su cultura pescadora y cazadora.

En tiempos de la colonia, los Qut Qhas Suñi Uro, como grandes conocedores de las plantas acuáticas fueron los artífices de puentes colgantes y grandes balsas, hechas casi todas ellas de TOTORA y paja, empero, fueron junto a otros grupos étnicos, denominados Uru, que provenía de la expresión Huraño, y la colonia los calificó en venganza al no poderlos controlar ni dominar como piojosos, salvajes y primitivos, en síntesis huraño, ese sinónimo quedó permanentemente atribuido a los Qut Qhas Suñi Uro, junto a otros pueblos como los Uchu Sumas, que poblaban los márgenes de lagos y ríos.

El gran dios de los invasores, la plata, consumió la vida de cientos de miles de andinos. El escritor uruguayo Eduardo Galeano, nos comunica que en las minas de Potosí murieron millones de hombres andinos, empero, los Qhas Qut Qhas Suñi Uro, jamás fueron obligados a ir a las minas, esto es debido a que no los podían someter, pues eran tan escurridizos como los peces, eran tan hábiles navegantes que nunca pudieron ser sometidos a cautiverios.

La colonia muy pronto descubrió que el Qut Qhas Suñi Uro, podía servir para una tarea muy importante, facilitar el transporte de la plata desde Potosí, hasta las costas del Pacífico, para evitar los escarpados y poco fáciles rumbos de la geología rocosa cordillerana que hacían casi imposible el transporte del mineral de plata entre Potosí y las costas del gran mar hecho que demandaba de más tiempo y mucho más esfuerzo, para evitar todo ese cúmulo de problemas viales, los invasores descubrieron una forma más sencilla y menos onerosa para el logro del objetivo de transporte, y esta era, hacer uso del Río Desaguadero que, desde los lagos Poopó y Uru – uru facilitaban el transporte hasta el lago Titicaca y de allí hasta las costas peruanas y ultramar.

Los Qhas Qut Qhas Suñi Uro, transportaban las grandes cargas en gigantescas balsas de TOTORA, en el transporte se incluía también a los esclavos negros que formaban parte del séquito que cuidaba las mulas.

El ser humano de color negro, de características distintas a las propias, habría causado gran impacto en la mentalidad de los Qut Qhas Suñi Uro, quienes, lo mencionaremos más adelante, ojos saltones por falta de oxígeno en el altiplano, fosas nasales amplias, propias de muchos individuos de piel extraña, en algunos casos barba.

Los Qut Qhas Suñi Uro, pronto incorporaron en su mitología al extraño personaje, y como también ya se ha indicado, incluyeron el hecho, en su vida diaria y en sus danzas.

La **DANZA DE LOS PECES**, registró al personaje de piel oscura importado de tierras lejanas por los invasores. En esta danza el Qhas Qut Qhas Suñi Uro, recrea lo más destacado de sus tareas dentro de la dinámica de su historia que pasó por distintas fases, siendo una primera:

La labor diaria de la caza de aves de los Qut Qhas Suñi Uro, que se realizaba antes de la salida del astro rey.

Para su labor de pesca matutina, ya lo mencionamos antes y lo volvemos a repetir. El Qut Qhas Suñi Uro, utilizaba una litera que tenía distintos usos, de vela para impulsar con el viento sus frágiles embarcaciones, y de cubierta cuando arreciaba la lluvia en los momentos de espera para cazar los patos y otras aves lacustres.

El Qhas Qut Qhas Suñi Uro cazador, se embutía en su atuendo que constaba, a manera de refugio, de una armadura fabricada de TOTORA lo cubría, de la cabeza a los pies. Encaramado en su balsa de TOTORA, denominada **T'USA**, armado de un instrumento muy efectivo para esas tareas denominado **LIWI**, consistente en tres pedazos de madera dura pero que flota con gran facilidad, amarrados a una cuerda, a manera de cinturón, predispuestos a un ataque certero y veloz, además de efectivo, balanceando el cuerpo para no perder el equilibrio, blandían su eficaz arma cuyo sonido al cortar el aire evoca el sonido primitivo que diera paso a la actual matraca.

Incluyeron los hombres de las aguas en la parte superior de su atuendo, a la altura de la nuca, una figura hecha de barro y pintada de hollín que representaba la cara de un negro, se cree que a manera de amuleto de la buena suerte, espantaría al travieso **ANCHANCHO (ser mitológico andino, que no es malo sino travieso)** de las aguas, quien de esta manera no sabría a quien hacer bromas, salvo a la careta del ser negro, dejando que el Qut Qhas Suñi Uro, cumpliera tranquilo su tarea de pesca.

Todos estos elementos fueron incorporados a la danza de los Qut Qhas Suñi Uro, desde el balanceo cadencioso que refleja el movimiento de la balsa, "T'usa", el traje con todos sus elementos de TOTORA, el manejo del temido LIWI, y el ritmo de la melodía de la original danza de los Peces.

La figura del Qut Qhas Suñi Uro, pescador y en especial de su danza, fue de gran impacto entre los pobladores del altiplano andino, de tal manera que en la actualidad, se recreo el traje de caza empleado por los Qut Qhas Suñi Uro, y con el fondo musical de bandas metálicas de guerra, dio paso a una danza que caprichosamente fue denominada **MORENADA**, adjudicando a ésta, muchos intelectuales bolivianos, un origen muy distinto y distante del auténtico sentido de la danza.

El periodista y escritor boliviano Jorge Mansilla, Coco Manto, escribe una dedicatoria especial en su obra dedicada a esta danza y dice: "Dedicado a los morenos de mi tierra que bailan tan bien sin saber lo que bailan".

De esta manera, la tradición, la espiritualidad y la cultura de los Qut Qhas Suñi Uro, es injustamente desconocida, así como desconocidas son las expresiones de su cultura, citando como ejemplo a esa injusticia que, en la celebración de la apoteósica festividad

denominada Carnaval de Oruro, reconocida por la **UNESCO**, como Patrimonio Intangible de la humanidad.

Es irrefutablemente injusto que no se le reconozca a la Nación de Gentes de las Aguas, el contenido de su mitología y vergonzoso que se desconozca las raíces de la Leyenda Qut Qhas Suñi Uro, gracias a la cual, la humanidad admira la fastuosidad de la cultura andina, pero por ignorancia de quienes se han dado a la tarea supuesta, de difundir la cultura y los valores de los pueblos andinos, sean estos de estados vecinos o intelectuales de naturaleza espontánea, no reconocen el aporte de los pueblos originarios, en especial de los pueblos Qut Qhas Suñi Uro, que no por desconocidos son menos grandiosos.

De un símbolo de libertad a un adefesio circense

Los pueblos de las aguas, tal y como se ha podido apreciar, por lo expuesto, han sufrido estoicamente por ese amor a su cultura y por sobre todo a la libertad.

Las islas flotantes símbolos indiscutibles y testigos fieles de los tiempos de oprobioso desprecio y humillación que han sufrido los pueblos Qhas Qut Suñi Uro son, al presente y después de las portentosas ruinas del Machu Picchu, un atractivo turístico de gran importancia para la moderna república del Perú.

Pero no es simplemente el espectáculo de circo con el que se pretende, una vez más, humillar a los pueblos de las gentes de aguas, el visitante de otras latitudes del planeta llega al altiplano para visitar a un pueblos que ha sabido mantener su identidad y una muestra de esa cultura portentosa son las islas flotantes que se encuentran al presente en la bahía de Puno, a veinte minutos de navegación desde el puerto de la ciudad de Puno.

Por muchos años, quizá por más de cuatro siglos, los Suñis han vivido alejados del mal llamado mundo civilizado, subsistiendo de cuanto producto le ha proporcionado su hábitat natural, el lago de sus mayores.

En la década de los 80, concretamente en 1986, una fuerte inundación habría partido por la mitad la isla madre de las flotantes a la que denominaban Torani Pata.

Las autoridades peruanas de aquel entonces habrían remolcado los restos de la isla madre hasta las inmediaciones de la bahía de Puno, las intenciones de los gobernantes peruanos habrían sido las de presionar a los Suñis para que estos se incorporaran al ejército de desocupados o de mano de obra barata de las ciudades y que pudieran ingresar en el mercado laboral bajo cualquier otro rubro que no significara la preocupación constante de toda una población viviendo en medio del lago Titicaca.

Esas mismas autoridades proporcionaron a los suñis algunas facilidades tales como, posibilidad de adquirir terrenos en propiedad en uno de los extramuros de la ciudad puneña. El lugar denominado Chulluñi, que proviene de la descripción del tallo de la totora, chullu, parte de la misma que es comestible y que significa, lugar de las totoras o de los Chullus de las totoras.

Lamentablemente el territorio no contaba con servicios básicos tales como agua potable, alcantarillado y mucho menos electricidad, resultó ser un espacio poco habitable para los aguerridos Suñis quienes prefirieron retornar a los restos de las islas de sus mayores, y al no poderse acostumbrar a la vida sobre tierra firme continuaron desarrollando sus vidas, próximos a la ciudad, aferrados a los usos y costumbres de sus mayores, cazando, pescando y recolectando huevos.

El fenómeno del turismo, que estaba muy adelantado en relación a la isla de Takile, donde y desde el año 1935 se desarrollaba un turismo muy especial, toda vez que, las autoridades originarias son las encargadas en administrar los ingresos y recursos que deben ser compartidos por toda la población, hecho que llamó notablemente la atención de los visitantes toda vez que, el turismo se ha convertido en una fuente muy importante de in-

gresos económicos, pero lamentablemente y por la forma en la que ha sido administrado, como industria sin chimeneas, ha resultado ser un instrumento que perpetra etnocidio no sólo en el altiplano andino sino a nivel mundial.

Los turistas que viajan a visitar la isla de Takile, tenían casi forzosamente que pasar por las inmediaciones de las islas flotantes, en muchos casos y con el pasar del tiempo, los turistas fijaron su meta de visita ya no en la Isla Takile, sino por el contrario deseaban visitar las islas flotantes de los Suñis.

La difusión que hemos hecho de las islas como un verdadero santuario de la libertad del poblador originario de los Andes, simbolizado en el pueblo Suñi como un baluarte de grandeza y heroísmo, ha significado también que crezca el interés por conocer a estos valientes pobladores de las aguas y los lagos.

Empero, personas que no demuestran mucha integridad ética, en el entendido, de su mala intencionalidad donde, todo atractivo turístico debe ser adulterado o simplemente interpretado para que alcance un fin comercial, esos mercachifles que los depredadores culturales idearon en demencial imaginación, que las islas flotantes son simple y llanamente espacios que deben ofrecerse como productos comerciales sin importar los antecedentes que han hecho posible su presencia hasta nuestros días.

En la localidad de Siwaña, en las proximidades de la ciudad de Copacabana, Bolivia, un sector de la población, embelezada por el flujo económico que porta la industria turística se dio a la tarea de construir islas flotantes, que son simples remedos, mal hechos y peor presentados, la simpleza de quien quiere hacer un circo de aquellos elementos que han sido parte de la una historia llena de heroísmo, se ha apoderado de una quimera, parece que los plagiarios pretenden usufructuar el dolor, la persecución, las humillaciones, vejaciones y desprecio que han tenido que soportar los Suñis a lo largo de todo el infame periodo colonial, parece que los mercachifles de la historia pretenden ahora sacar provecho de todo el valor y coraje que los Qhas Qut Suñis han demostrado a través de su historia.

Es importante que quienes están involucrados en la tarea investigativa, o las autoridades que atienden los sectores de la educación y la cultura tengan en cuenta este tipo de antecedentes, y sea la república del Perú o en Bolivia, quienes frenen estas maniobras mercachifles de desfiguración de la historia.

Es bien sabido que quienes han continuado la labor de desprestigiar y cubrir con mantos de engaño las altas manifestaciones culturales, estén ahora interesados en continuar con el pensamiento colonial, que aun impera en sectores que siguen siendo, pese a que supuestamente estamos en tiempos de cambio, quienes digitan y controlan los espacios de poder, para quienes el periodo oscuro y cubierto de mentiras y engaño que ha dejado el ignominioso tiempo colonial permanezca.

Es tiempo que se reconozca el heroísmo y el valor de los pueblos Qhas Qut Suñis, para que de esta manera se pague una deuda histórica con un pueblo tan maltratado, y es tiempo que se reponga la dignidad de toda la nación que como se ha visto, es una sola diseminada por todo el altiplano andino, pero que las generaciones del futuro deben honrar por constituirse en el mayor valuarte de libertad que tienen los pueblos originarios andinos.

Notas

1. ENGLEBERT Victor. 1979: 613
2. MESA José-GISBERT Teresa y MESA Carlos. 1998: 22
3. BOERO Hugo. 1969:123
4. MONTES DE OCA Ismael.1977:12
5. BOUYSSSE -CASSAGNE: 1988
6. METRAUX A. 1985: 79
7. BEYERSDORFF Margot. 2003:13
8. MIRANDA Lucas. MORICIO Daniel. 1992:33-34
9. MIRANDA Lucas. MORICIO Daniel. 1992:33-36
10. INDA Lorenzo 1979: 22-26
11. GÓMEZ ALARCÓN Arturo. <http://amautacuna.blogspot.com/>
12. POLO. José. T. Julio 1957: 68
13. Ñique Manuel. 2002: http://www.sapiens.com/castellano/articulos.nsf/Ecolog%C3%ADa/Caballito_de_Totora
14. Candela Alva Juan. La mita en el tahuantinsuyo. http://jjeca.perublog.net/2006/08/24/mita_incas_pachacutec_tributo_tahuantinsuyo_huari_runa_hatun_ayllu
15. POLO. José. T. 1957: 68
16. DELGADILLO, Julio. 1984:7
17. DELGADILLO Julio. 1984: 8
18. DELGADILLO Julio. 1984:7

Bibliografía

- ACOSTA, P. 1590. **Historia Natural y Moral de las Indias**. Sevilla.
- BEYERSDORFF, Margot. 1999. **Historia y drama ritual en los Andes bolivianos** Plural.
- BOUYSSÉ -CASSAGNE, Thérèse. **El lago Titicaca y la historia de los grupos étnicos, apuntes en la larga duración** La Paz.
- DELGADILLO, Julio. 1998. **La Nación de los Uros Chipaya 1984** CEDIPAS.
- ENGLEBERT, Víctor. 1979. **Revista GEOMUNDO** Vol. 3 Nro. 5.
- GÓMEZ ALARCÓN, Arturo. 2008. **La Territorialidad Discontinua en el Mundo Andino**. AMAUTACUNA DE HISTORIA. <http://amautacuna.blogspot.com/>.
- HIDROGRAFÍA DE BOLIVIA. 1978. CD. Rum Multimedia 2001. Instituto Geográfico Militar.
- INDA, Lorenzo. 1988. **Historia de los Uros Comunidad Irohito Yana pata** Hisbol – Radio San Gabriel. La Paz
- KOTTAK, Conrad P. 2002. **Antropología Cultural: 13**. Barcelona - España.
- MESA, José; GISBERT, Teresa y MESA, Carlos. 1998. **Historia de Bolivia**. La Paz.
- METRAUX, Alfredo. 1985. *Datos sobre la tribu de los CHIPAYAS*. Revista **Khana** La Paz.
- MIHOTEK, Kathy. 1966. **Comunidades, territorios indígenas y biodiversidad de Bolivia** Edit. CIMAR.
- MIRANDA, Lucas. MORICIO Daniel. 1992. **Memorias de un olvido**. Hisbol . La Paz.
- MOLINA, Ramiro. 1992. *Juisu Puchus – Quta Puchus. Los Uro - muratos del Lago Poopó*. Revista **UNITAS** Nro 11.
- MONTES DE OCA, Ismael. 1977. **Geografía y Recursos Naturales de Bolivia** Edición Imp.EDOBOL. La Paz - Bolivia
- MURRA, V. John. 1975. **Formaciones Económicas y Políticas del mundo andino** Instituto de Estudios Peruanos. Lima- Perú
- ÑIQUE, Manuel. 2002. http://www.sapiens.com/castellano/articulos.nsf/Ecolog/Caballito_de_Totora.
- POLO, José Toribio. 1957. *Indios Uros del Peru y Bolivia*. **Khana: Arte y Letras**. La Paz.
- PORTUGAL, Jimena. 1977. *Un Ayllu Uro en el Noreste del Lago Titicaca*. **Ojchi Textos Antropológicos**. UMSA.
- ROJAS BOYAN, Manuel A. 1984. **Bolivia. Tradición y Folklore**. Editorial Liberación Malmoe - Suecia.
- SEJOURNE, Laurette. 1979. **América Latina. Antiguas Culturas Pre colombinas**. Historia Universal Siglo XXI. México.
- WACHTEL, Nathan. 1978. **Hommes d'eau: le problème Uro**. Paris.
- _____ 1989. **Los Chipayas**. La Paz - Bolivia.
- ZALLES, Jaime. 2003. **Entrevista Personal sobre los pueblos Uros y migraciones en América**.

Uchumataqu:

Algunas características léxicas del Uru-Iruitu de La Paz y el Uru-Chipaya de Oruro¹

Pedro Velasco Rojas²

Introducción

En contra de las presunciones de algunos autores que sostienen que los urus son un pueblo muy diferente a los Chipaya (v.g. Plaza y Carvajal:1985); las investigaciones recientes demuestran que ambos grupos socioculturales corresponden a un mismo pueblo indígena a cuyos habitantes, durante la colonia, se los conoció con el nombre genérico de “Urus”. Así, lo que se pretende es constatar esta unidad étnica desde el punto de vista lingüístico.

El principal objetivo de este trabajo es, por lo tanto, demostrar las grandes similitudes que existen entre los dialectos hablados por los Uru-Iruitu del departamento de La Paz y los Uru-Chipaya del departamento de Oruro³.

Consideramos que las semejanzas se hacen evidentes fundamentalmente a nivel de léxico, por lo que a lo largo del trabajo nos avocaremos a intentar demostrar aquello.

Los dialectos Iruitu y Chipaya pertenecen así a un único idioma, conocido por los propios urus como uchumataqu en Iruitu y uhumtaqu en Chipaya.

Según la versión de los urus de Iruitu la denominación que le dan a su idioma deriva de las voces ‘uchumi’ que significa ‘nosotros’ y ‘taqu’ que significa ‘lengua’, de tal forma que ‘uchumataqu’ se traduciría como ‘nuestra lengua’. Para los Chipaya, en cambio, la palabra ‘uhumtaqu’ estaría conformada por tres partes: ‘uhu’ que sería la raíz de ‘nosotros’, ‘m(a)’ que sería la raíz de ‘madre’ y ‘taqu’ que significaría ‘lengua’. Así ‘uhumtaqu’ se traduciría igualmente como ‘nuestra lengua madre’.

Debido a estas pequeñas pero significativas diferencias es que a lo largo del trabajo denominaremos al idioma de los urus simplemente como URU⁴.

Pero si todavía existe una confusión étnica por el cual los Chipaya son identificados como un grupo étnico diferente a los Urus, a nivel lingüístico, la confusión es mucho mayor y no involucra solamente a ambos enclaves urus sino a otra comunidad lingüística muy diferente, a los pukina; sin embargo, el uru es un idioma vigente que lo hablan los “hombres del lago” y que corresponde a los actuales urus tanto de Iruitu como de Muratu y Chipaya. Este idioma es radicalmente diferente al pukina que lo hablaron pueblos agricultores y ganaderos similar a los aymaras, pero que en la actualidad desaparecieron al menos como entidad lingüística y cultural.

De esta forma, si bien durante la época del contacto con los españoles, el pukina representaba un pueblo con un idioma claramente distinguible, en la actualidad su influencia se ha reducido únicamente al norte de La Paz, donde incluso sería muy difícil, sino imposible, encontrar a algún hablante de dicho idioma.

1 Este trabajo es un avance de investigación que fue presentado en el taller: “Lengua, literatura e historia Uru-Chipaya”, realizado los días 6, 7 y 8 de septiembre de 2002 en el pueblo del mismo nombre, bajo el auspicio del Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), el Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad de Bonn-Alemania y el Consejo de Implementación de la Lengua Nativa Uru-Chipaya (C.I.L.N.U.CH.).

Agradezco el apoyo de la Dra. Denisse Arnold y el Prof. Juan de Dios Yapita para la realización del mismo.

2 Es titulado de la Carrera de lingüística e Idiomas, mención Lenguas Nativas de la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia).

3 La comunidad de Iruitu se encuentra a orillas del río Desaguadero, corresponde a la jurisdicción de la marca de Jesús de Machaca de la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

El pueblo de Chipaya se encuentra al borde del río Lauca, en la provincia Sabaya del departamento de Oruro.

4 A diferencia de otros pueblos indígenas, el denominativo “Uru” ha sido utilizado preferentemente como un marcador étnico y no como una categoría lingüística.

Al parecer los motivos por los cuales se confunde hoy en día al uru con el pukina y viceversa, se remontan a épocas relativamente recientes y debido a la influencia de algunos investigadores extranjeros⁵, quienes creyendo que ambas denominaciones correspondían a un único idioma, popularizaron este error en los mismos urus.

De todas maneras, sentada esta aclaración, pasamos a ordenar algunas palabras de ambos dialectos para que se evidencie el hecho de que pertenecen a un mismo sistema lingüístico.

Desarrollo

<i>IRUITU</i>	<i>CHIPAYA</i>	<i>ESPAÑOL</i>
Wikh, Wijs, Wis, Wirk	Wer	yo
Am am	tú	
Niy	nii	él
Naa naa	ella	
Uchumi	uhumi	Nosotros (incluyente)
Wisnaka	wernaka	nosotros (excluyente)
Amchuk	amhuk	Ustedes
Niynaka	niinaka	Ellos

Como podrá observarse, a pesar de las pequeñas diferencias de grafía, existe una extraordinaria similitud respecto de los pronombres personales entre el uru de Iruitu y el uru de Chipaya. Quizás a nivel fonológico, lo más destacado sea el hecho de que en Iruitu no existen sonidos retroflexos⁶, mientras que el dialecto uru de Chipaya se caracteriza fundamentalmente por la presencia de dicho rasgo distintivo en algunas de sus consonantes. Es posible que este rasgo distintivo de algunos fonemas palatales lo hayan adquirido en épocas relativamente recientes del castellano chileno, debido a que la cercanía con el vecino país y las mejores probabilidades de encontrar empleo en él, hacen más frecuente la migración a dicho país que a la misma ciudad de Oruro.

Por otro lado, una cuestión sobresaliente es el hecho de que ambos dialectos muestran una diferencia de género respecto de la tercera persona, que en los idiomas aymara y quechua, definitivamente no existe.

De igual manera, las similitudes de forma y significado pueden observarse en los siguientes ejemplos:

<i>IRUITU</i>	<i>CHIPAYA</i>	<i>ESPAÑOL</i>
Acha	acha	cabeza
Aya aya	frente	
Chhuki	chhuki	ojo

5 Xavier Albó, en un artículo titulado “Leyendo a Wachtel desde Jesús de Machaca” subraya el hecho de que si los Uru-Iruitu denominan en la actualidad a su idioma como “pukina”, se debe a la confusión del investigador francés Jehan Vellard (1991: 8), quien hizo investigaciones lingüísticas y de antropología física en el lugar aproximadamente a mediados del siglo XX.

6 Retroflexión es cuando la lengua se arquea hacia el interior de la cavidad bucal, quedando el ápice de la lengua en un punto de articulación mucho más posterior que su equivalente no retroflexo. En el presente trabajo, los sonidos retroflexos son marcados con una tilde sobre la consonante en cuestión, de acuerdo al consenso al que llegaron los miembros del CILNUCH, con base en argumentos lingüísticos proporcionados por el apoyo institucional.

Yukhi	yukhi	cara
kirukiru	macho	
Chuma	choma	lana
chula	chula	cría
Paku	paku	perro
Pariwana	parina	Pariwana
Wisla	wesla	chhuqha
Thuñi	thuñi	sol
Chhijñi	chijñi	lluvia
sanasana	puerta	
qhuya	qhuya	casa
taqu	taqu	lengua
Chhij	tshij	hueso
Quchi	qochs	soga
Chhasi	hhayi	faja
Qusa, qusi	qosi	bulto, carga
Qisa	qea	papa
Hkhiti	skiti	ropa
Khiwa	khewa	grasa
Tapa	tapa	ají amarillo
Suñi	oñi	gente
Maska	maska	olla
Chaya	haya	arena
Usñi	uñi	carnaval
Luli luli	comida	
Thūthu	nombre	
Wata	wata	año
Watha	watha	pueblo
Jilli	chhiwi	carne
Phaya	phaya	arbusto
Para	para	palo
Luku	luku	hombre
Thukun	thun	mujer
Kiru	keru	macho
Chhuñi	chhuñi	bueno, bondadoso

Siñi iñi	huevo	
Phita	pheta	agujero

En estos ejemplos puede observarse nuevamente la gran similitud lexical. Obviamente existen diferencias en la representación de algunas palabras que se deben a las características fonológicas de cada región; no obstante, el hecho que queremos resaltar aquí es la gran semejanza lexical de ambos dialectos.

Por otro lado en relación a los pronombres interrogativos constatamos igualmente una similitud impresionante entre ambas hablas regionales, cuyas únicas diferencias radican en el nivel fonológico y morfológico de algunas palabras. Así tenemos:

<i>IRUITU</i>	<i>CHIPAYA</i>	<i>ESPAÑOL</i>
chhul	chuulu	qué
jiki	jeek	quién
xsiksi	xaqsikin	dónde
xsiksimi	xaqnuu	cómo
qhasu	qhau	cuánto
chhulurasa	hhulpacha, hhulura	cuándo
chhullayku	hulkitan	por qué
chhulstaki	hhulxapa	para qué

Estos ejemplos nos sirven para constatar la unidad estructural de ambos dialectos: Sin embargo, algo que resalta de estos ejemplos es la influencia del aymara a nivel morfológico, especialmente en el dialecto de Iruitu.

De esta manera, pueden encontrarse similitudes en casi todos los campos semánticos, ya sea los relacionados al cuerpo humano, al parentesco, a los animales en general, a los elementos y fenómenos de la naturaleza, a la ubicación espacial, al tiempo, a los objetos, a los alimentos, a su sistema numérico, etc, etc.

No obstante, si bien es posible advertir esta notable semejanza a nivel de léxico entre ambos dialectos, tampoco podemos dejar de lado algunos ejemplos cuya emisión y representación varían regionalmente. Así tenemos:

<i>IRUITU</i>	<i>CHIPAYA</i>	<i>ESPAÑOL</i>
Achichi (Ay)	chak eph, paqh eph	abuelo
Apichu	chak maa, paqh maa	abuela
K'ayu	kullaki (Ay)	hermana
Apa eph	padre	
Atalu	maa	madre
Jilli	chhiswi	carne
Chusi	aps	cama

Chhins	sqii	cuero
Jilli	chhiwi	carne
Chula	qolta	pequeño
Lowa	apuraks (esp)	rápido
Thisi	t'uxra	claridad
Chhak	paqhi	grande
Uchqolta	pequeño, bajo	
Chhus	sqosa	delgado
Muluq'u, muruq'i (ay)	q'ostu	redondo
hchqhits	qhantaat(ay)	amanecer

Como podrá observarse, las características más sobresalientes, aparte nuevamente de la retroflexión y de otras particularidades fonológicas, tienen que ver con una clara influencia del aymara en ambos dialectos así como del español. Esta influencia es casi natural debido al prolongado periodo del contacto de lenguas entre dichos idiomas, especialmente entre el aymara y el uru.

Tenemos entendido que por la región del lago Uru Uru, algunos Uru-Muratus, debido a la expansión de la frontera quechua, recurren a algunos préstamos de dicho idioma al igual que los Uru-Iruitu y los Uru-Chipaya recurren a préstamos del aymara.

A modo de conclusión

El pueblo uru desparramado hoy por hoy en varios enclaves de la parte andina de Bolivia, con preferencia cerca de los lagos y ríos más importantes de la cuenca altiplánica, conserva varias características culturales que la hacen claramente diferente de los demás pueblos andinos. Sin embargo, dentro de esa sumatoria de rasgos distintivos, el idioma se constituye indudablemente en la fuente más rica de su identidad.

Este posee grandes similitudes entre los dialectos tanto del Iruitu como del Chipaya. No obstante, dentro de esta gran uniformidad, pueden también detectarse algunas importantes diferencias, debido en algunos casos al desarrollo casi autónomo de cada dialecto. Así las palabras «apa» y «eph» para significar 'padre', son un claro ejemplo de la diversidad de formas empleadas para un mismo referente. Lo mismo se podría decir de «suwa» y «ua» para decir 'hijo' o «wiwi» y «puju» para significar 'río', etc. Estas diferentes formas empleadas en Iruitu y en Chipaya para un mismo referente más bien parecen obedecer a situaciones de desarrollo internas de cada dialecto que a influencias externas o de otros idiomas.

Sin embargo, en ejemplos como «hchqhish» y «kurpu» para referirse al 'cuerpo' o «juku» y «qosqa» para referirse a 'lechuza', o «katari» y «qora» para designar a la serpiente, etc., existe una clara influencia del aymara en ambos dialectos del uru, ya sea de Iruitu como de Chipaya.

Pero si el idioma uru recurre muchas veces a préstamos del aymara, es interesante ver que el quechua también ha dejado su huella en el idioma de los urus. Así la forma «wata» en ambos dialectos uru se traduce como 'año' y parece ser un préstamo del quechua.

Ahora, si bien es cierto que se podría pensar en la existencia de préstamos tanto del aymara como del quechua en el discurso uru, también queda la posibilidad de que tanto el aymara como el quechua hayan adoptado en principio tales términos del uru.

De todas maneras, un hecho claramente observable hasta el momento es la gran similitud entre el sistema léxico de ambos dialectos en cuestión, que no da lugar a dudas acerca de su innegable parentesco, únicamente distinguible por algunas particularidades fonológicas y morfológicas de ambos dialectos.

En este sentido, urge profundizar los estudios comparativos acerca de los diferentes dialectos de este idioma y apoyar procesos de reencuentro entre las poblaciones urus ubicadas no solamente en las comunidades de Iruitu, Chipaya y Muratu sino, igualmente, en otras muchas regiones de los Andes, ya que es muy probable que en algunos lugares se hayan perdido algunos términos, morfemas o fonemas y en cambio se mantengan o conserven en otros. Únicamente, la retroalimentación entre los varios dialectos del uru podrá, en un proceso consciente y decidido, empoderar no solamente al idioma en sí sino al pueblo uru en su conjunto.

Bibliografía

- ALTILLO, Juan del. **Chipaya: un grupo étnico Uru**. 93 pp. s/f (mimeografiado).
- COSERIU, Eugenio. 1982. **Sentido y tareas de la dialectología**. México: UNAM, 44 pp.
- DEDENBACH, Sabine. **Mimeografiados** varios. S/f, s/e.
- DELGADILLO, Julio. 1998. **La Nación de los Urus Chipaya 1984**. Oruro: CEDIPAS, págs. 112.
- GRINEVALD, Colette. **Curso de Uchumataqu**. La Paz: Subsecretaría de Asuntos Étnicos-UNICEF, Págs. 8 (inédito).
- GUERRA GUTIERREZ, Alberto. 1984. **Oruro: realidad sociocultural**. Oruro: CORDEOR, 168 pp.
- INDA, Lorenzo. 1988. **Historia de los Urus Comunidad Irohito Yanapata**. La Paz: Hisbol/Radio San Gabriel.
- PALAVECINO, Enrique. 1949 «*Los Indios Uru de Iruitu*». En: **Runa**. Buenos Aires, págs. 59-88.
- PLAZA, Pedro y CARVAJAL, Juan. 1985. **Etnias y Lenguas de Bolivia**. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, 288 pp.
- POLO, José Toribio. 1957. *Indios Uros del Perú y Bolivia*. En: **Khana**, Revista Municipal de Arte y Letras. Año V, Vol. II. La Paz: Julio, págs. 67-91.
- SPEDDING, Alison; ALBO, Xavier y SAIGNES, Thierry. 1992. *Wachtel en debate*. En: **Revista Andina**, año 10, No 1. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, págs. 193-208.
- TORERO, Alfredo. 1992. *Acerca de la Familia Lingüística Uruquilla (Uru-Chipaya)*. En: **Revista Andina**, año 10, No 1. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, págs. 171-191.
- VELLARD, Jehan. 1951. *El Problema Uru*. En: **Kollasuyo**, Revista de la Escuela de Filosofía y Letras No 67, Año X. La Paz: UMSA, págs. 44-54.
- VELLARD, Jehan. 1949. **Contribution a L'étude des indiens uru ou Kot'suñs**.

Diversidad Biológica y lenguas del altiplano de Oruro: Metamorfosis de la lengua uru y resistencia a los cambios

Ulpian Ricardo López García

Resumen

El presente avance de investigación se refiere al tema de la diversidad lingüística y biodiversidad del altiplano de Oruro. Al tratarse de un tema referente a las lenguas del altiplano y los conocimientos del entorno biológico de esta zona me parece ser importante definir la relación entre la biodiversidad y la diversidad lingüística que a su vez tiene que ver con la importancia de las lenguas y el correspondiente conocimiento de la biodiversidad. En el pasado el elevado número de especies biológicas ha generado un léxico enriquecido, desarrollando una más amplia percepción de la naturaleza. Sostengo que es importante considerar y profundizar el estudio de las lenguas locales, puesto que cumplen un rol muy importante en cuanto a la conservación de la bio-diversidad. Es más, el concepto de la diversidad biológica no puede entenderse sin tener en cuenta el acoplamiento de la diversidad cultural y lingüística y por lo tanto resaltar el rápido avance de desaparición de las prácticas, de los conocimientos y los términos lingüísticos relacionados con las especies en vía de extinción es otro objetivo de este trabajo.

La biodiversidad del altiplano forma parte de un ecosistema frágil que fue y es afectada por diferentes factores, como el cambio climático, la depredación, la migración, la contaminación y la sobre explotación de recursos, también conocida como biointervención.

La sobre explotación de los recursos minerales en muchos casos trajo consigo la extinción del idioma local y la contaminación de las tierras de vocación agropecuaria (como puede observarse en las Provincias de Poopó y Dalence).

Las consecuencias de la sobre explotación de los recursos minerales para los grupos urumuratos fueron aún más graves: el lago Poopó, su principal fuente de subsistencia, fue contaminado por desechos minerales como la copajira de las empresas Intiraymi y Comsur, que vierten sus aguas a este lago, hecho que llevó a que muchas comunidades bióticas se han extinguido, lo que a su vez ha ocasionado un violento abandono de los asentamientos urus.

En el pasado los urus utilizaban una amplia gama de plantas (pastos, arbustos, etc.) y animales silvestres (aves, peces y mamíferos) como alimento y medicina, por lo que desarrollaron un enorme léxico de esta biodiversidad. Es así que la lengua uruchipaya tiene una relación muy estrecha con la naturaleza del altiplano, tal es el caso de la alimentación a base de plantas acuáticas como la totora (de la que se aprovechaban los frutos, las raíces y el tallo). En consecuencia su léxico y las maneras de cómo referirse a la naturaleza son mucho más amplios que una lengua extranjera o intrusa, que tiene limitados léxicos para percibir el entorno. Sin embargo, a causa de los cambios climáticos y la extinción las especies que rodeaban su medio este léxico cae en desuso. La gente mayor de la zona aún recuerda muchos términos y muchas prácticas que ya desaparecieron y que quiero presentar en este trabajo, basándome en el testimonio de informantes provenientes y residentes en los pueblos de Santa Ana de Chipaya, Ayirparavi y Llapallapani que entrevisté entre noviembre del 2004 y julio del 2005.

La extinción de las especies en parte se debe a que los uruchipayas se han adaptado a la economía de sus vecinos aymaras, criando ovejas y cerdos, que causaron la erosión de las tierras, lo que condujo a la desaparición de los totorales, a tal extremo de convertir su territorio en un lugar completamente árido y de dejar en desuso muchos léxicos de la flora y fauna lacustre (aves y mamíferos), fenómeno que ocurre de forma similar con la depredación de arbustos (t'ula) en las tierras de los aymaras¹.

1 La producción forestal comercial es despreciable, sin embargo existe un uso intensivo de la vegetación arbustiva para la producción de leña con destino a los hogares domésticos y hornos de las panaderías; asimismo existe un uso intensivo de la totora (vegetación acuática ribereña) especialmente como forraje.

A pesar de practicar una agricultura de subsistencia² los aymaras de Carangas dedicados a la ganadería³ y la agricultura, también han desarrollado un enorme léxico de estas actividades por lo que en comparación con el aymara de La Paz la correspondiente variedad de aymara es considerada mucho mejor conservada (Albó, 1995: 77). Sin embargo, debido a la migración y la influencia occidental este legado también está en vía de extinción. Los ancianos que sabían del manejo de tierras de descanso están quedando solos en sus pueblos y poco a poco su conocimiento va desapareciendo, ya que los jóvenes no le dan importancia.

Introducción

El presente avance de investigación se refiere al tema de la diversidad lingüística y biodiversidad del altiplano de Oruro. Al tratarse de un tema referente a las lenguas del altiplano y los conocimientos del entorno biológico de esta zona me parece ser importante definir la relación entre la biodiversidad y la diversidad lingüística que a su vez tiene que ver con la importancia de las lenguas y el correspondiente conocimiento de la biodiversidad. En el pasado el elevado número de especies biológicas ha generado un léxico enriquecido, desarrollando una más amplia percepción de la naturaleza. Sostengo que es importante considerar y profundizar el estudio de las lenguas locales, puesto que cumplen un rol muy importante en cuanto a la conservación de la bio-diversidad. Es más, el concepto de la diversidad biológica no puede entenderse sin tener en cuenta el acoplamiento de la diversidad cultural y lingüística y por lo tanto resaltar el rápido avance de desaparición de las prácticas, de los conocimientos y los términos lingüísticos relacionados con las especies en vía de extinción es otro objetivo de este trabajo.

Sobre la explotación de los recursos y sus consecuencias en cuanto a la diversidad biológica y lingüística en áreas uru y aymara

La biodiversidad del altiplano forma parte de un ecosistema frágil que fue y es afectada por diferentes factores, como el cambio climático, la depredación, la migración, la contaminación y la sobre explotación de recursos, también conocida como biointervención.

Históricamente los yacimientos de minerales fueron explotados no solamente por los hispanos sino también por los propios grupos locales (aymaras y posiblemente urus), pero esa explotación fue mínima en relación a la sobre explotación de los conquistadores. Actualmente la minería tiene mucha importancia en Oruro, donde se explotan yacimientos polimetálicos. La distribución de la población esta condicionada a la actividad minera principalmente en la franja oriental a lo largo del lago Poopo. Las poblaciones aledañas están compuestos por pueblos aymaras y urus

La sobre explotación de los recursos minerales en muchos casos trajo consigo la extinción del idioma local y la contaminación de las tierras de vocación agropecuaria (como puede observarse en las Provincias de Poopó y Dalence).

Las consecuencias de la sobre explotación de los recursos minerales para los grupos urumuratos fueron aún más graves: el lago Poopó, su principal fuente de subsistencia, fue contaminado por desechos minerales como la *copajira* de las empresas Intiraymi y Comsur, que vierten sus aguas a este lago, hecho que llevó a que muchas comunidades bióticas se han extinguido, lo que a su vez ha ocasionado un violento abandono de los asentamientos urus.

En el pasado los urus utilizaban una amplia gama de plantas (pastos, arbustos, etc.) y animales silvestres (aves, peces y mamíferos) como alimento y medicina, por lo que desarrollaron un enorme léxico de esta biodiversidad. Es así que la lengua uruchipaya tiene

2 La región sólo permite practicar una agricultura de subsistencia basada en el cultivo de la papa, quinua, oca, algunas hortalizas y legumbres (habas), además de cebada

3 Las principales especies ganaderas explotadas son los ovinos, la alpaca, la llama y vacunos. El ganado autóctono, la llama y la alpaca, tienen la ventaja de que están adaptadas al ambiente poco propicio del altiplano.

una relación muy estrecha con la naturaleza del altiplano, tal es el caso de la alimentación a base de plantas acuáticas como la totora (de la que se aprovechaban los frutos, las raíces y el tallo). En consecuencia su léxico y las maneras de cómo referirse a la naturaleza son mucho más amplios que una lengua extranjera o intrusa, que tiene limitados léxicos para percibir el entorno. Sin embargo, a causa de los cambios climáticos y la extinción las especies que rodeaban su medio este léxico cae en desuso. La gente mayor de la zona aún recuerda muchos términos y muchas prácticas que ya desaparecieron y que quiero presentar en este trabajo, basándome en el testimonio de informantes provenientes y residentes en los pueblos de Santa Ana de Chipaya, Ayirparavi y Llapallapani que entrevisté entre noviembre del 2004 y julio del 2005.

La extinción de las especies en parte se debe a que los uruchipayas se han adaptado a la economía de sus vecinos aymaras, criando ovejas y cerdos, que causaron la erosión de las tierras, lo que condujo a la desaparición de los totorales, a tal extremo de convertir su territorio en un lugar completamente árido y de dejar en desuso muchos léxicos de la flora y fauna lacustre (aves y mamíferos), fenómeno que ocurre de forma similar con la depredación de arbustos (*t'ula*) en las tierras de los aymaras⁴.

A pesar de practicar una agricultura de subsistencia⁵ los aymaras de Carangas dedicados a la ganadería⁶ y la agricultura, también han desarrollado un enorme léxico de estas actividades por lo que en comparación con el aymara de La Paz la correspondiente variedad de aymara es considerada mucho mejor conservada (Albó, 1995: 77). Sin embargo, debido a la migración y la influencia occidental este legado también está en vía de extinción. Los ancianos que sabían del manejo de tierras de descanso están quedando solos en sus pueblos y poco a poco su conocimiento va desapareciendo, ya que los jóvenes no le dan importancia.

Etnotaxonomías en el área aymara

Mi descripción de la fauna y flora está basada en principio en el *Diagnóstico de los recursos naturales y culturales de los lagos Poopó y Uru Uru* realizado con el apoyo de Convención sobre los humedales-Ramsar y el Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación (Omar Rocha Olivio, 2002); el *Diagnóstico ambiental del sistema Titicaca-Desaguadero-Poopó-Salar de Coipasa* (Sistema TDPS) Bolivia-Perú realizado por la Organización de los Estados Americanos (OEA), el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) del año 1996 y *Pastoreo Andino* (Maura Kantuta López 2003).

Mamíferos		
Castellano	denominación científica	aymara
Alpaca	<i>Lama pacos</i>	<i>Allpachu</i>
Llama	<i>Lama lama</i>	<i>Qarwa</i>
Guanaco	<i>Lama guanicoe</i>	<i>Wanaku</i>
Vicuña	<i>Vicugna vicugna</i>	<i>Wari</i>
Cuy	<i>Cavia techada osoodi</i>	<i>Wank'u Quwi</i>
Gato silvestre	<i>Felis sp</i>	<i>Mulu mulu</i>
Liebre	<i>Lepus capensis</i>	
Murciélago		<i>Chini</i>

⁴ La producción forestal comercial es despreciable, sin embargo existe un uso intensivo de la vegetación arbustiva para la producción de leña con destino a los hogares domésticos y hornos de las panaderías; asimismo existe un uso intensivo de la totora (vegetación acuática ribereña) especialmente como forraje.

⁵ La región sólo permite practicar una agricultura de subsistencia basada en el cultivo de la papa, quinua, oca, algunas hortalizas y legumbres (habas), además de cebada.

⁶ Las principales especies ganaderas explotadas son los ovinos, la alpaca, la llama y vacunos. El ganado autóctono, la llama y la alpaca, tienen la ventaja de que están adaptadas al ambiente poco propicio del altiplano.

Armadillo	<i>Chaetophractus nationi</i>	<i>Khirkhinchu</i>
Topo	<i>Notorietes typhlops Ctenomys opimus</i>	<i>Tuju</i>
Ratón de campo	<i>Punomis lemmius</i>	<i>Achuku</i>
Ratón de campo	<i>Phyllaris pictus</i>	<i>Achuku</i>
	<i>Andinomis edax</i>	
	<i>Hipocamelus antisensis</i>	
Venado andino	<i>Fenatu sp.</i>	<i>Taruka</i>
Vizcacha	<i>Lagidium viscaccia</i>	<i>Wisk'acha</i>
Zorrino	<i>Conepatus rex rex</i>	<i>Añathuya</i>
Zorrino mofeta	<i>Pseudalopex culpaeus</i>	<i>Añathuya</i>
Zorro	<i>Dusicyon culpaeus andinus</i>	<i>Lari</i>

Aves		
Castellano	denominación científica	aymara
Aguilucho	<i>Buteo poecilochrous</i>	
Alcamari	<i>Polyborus megalopterus</i> <i>Falco Peregrinus</i> <i>Falco femoralis</i>	<i>Alqhamari</i>
Ajojoy	<i>Áulica americana peruviana</i>	<i>Ajujuy</i>
Avestruz	<i>Pterocnemia</i>	<i>Suri</i>
Avoceta andina	<i>Recurvirostra andina</i>	<i>Kayti</i>
Búho	<i>Tubu albu</i>	<i>Juku</i>
Búho americano	<i>Bubo virginianus</i>	<i>Ch'usiqua</i>
Cóndor	<i>Vultur gryphus</i>	<i>Kunturi</i>
Paloma silvestre	<i>Metropelia ceciliae</i>	<i>Jurk'uta</i>
Choca	<i>Fulica ardesiaca</i>	<i>Chhuqha</i> <i>Taraka</i>
Chorlo	<i>Charadrius alticola</i>	<i>Chukupista</i>
Chorlito	<i>Calidris bairdii</i>	<i>Chulchu</i>
Garza China	<i>Leucophoy thula thula</i>	
Gaviota	<i>Larus serranus</i>	<i>Q'altinchu</i>
Flamenco Jamesi	<i>Phoenicopterus jamesi</i>	
Flamenco andino	<i>Phoenicopterus andinus</i>	<i>Pariwana</i>
Flamenco chileno o austral	<i>Phoenicopterus chilensis</i>	<i>Pariwana</i>
Ganso andino	<i>Chlophaga melanopectera</i>	<i>Wallata</i>
Golondrina	<i>Petrochelidon</i>	<i>Andicola</i>
Halcón común	<i>Falco sparverius</i>	<i>K'illi k'illi</i>
Jilguero de puna	<i>Sicalis lutea</i>	<i>Q'illu jamach'i church'ika Q'ilinchi</i>
Kelincora	<i>Theresticus caudatus branicki</i>	<i>Kilinkura</i>
Lequecho	<i>Ptiloscelys resplandeus</i>	<i>Likichu</i>
Lechusa	<i>Espcotito concurria</i>	<i>Pixpi</i>
Lorito verde	<i>Nottor notobins</i>	<i>K'alla</i>

Mirlo	<i>Turdus chuhuanco</i>	Chiwanku
Paloma	<i>Columba livia</i>	
Papero común	<i>Geostta comicolorie</i>	
Pato cordillerano	<i>Laphoneta specularoides</i>	
Pichitanka	<i>Zonotrichia capensis periviensis</i>	Phichitanka
Pito	<i>Colapses ripicola</i>	
Picaflor	<i>Colipty helene</i>	Lurinsitu
	<i>Oreotrochillos estella</i>	Luli pichitanka
Playero	<i>Tringa Flavipes</i>	
Quillincho	<i>Falco esparverius cinnamomeus</i>	Kilichu
Tórtola	<i>Metriopela melanoptera</i>	Kullkutaya
	<i>Gallinula chloropus germani</i>	Kallpu, Tikichu
	<i>Plegadis ridowari</i>	Chawara, yanawiku
Zambullidor	<i>Podiceps occipitales juninensis</i>	
	<i>Himantopus mexicanus melanurus</i>	Kutano
	<i>Hepocuya peruviana</i>	Yakatara
	<i>Falcos peruerios</i>	K'irinchu
	<i>Thiconocurus orbignyan</i>	Puku puku
	<i>Pticocelys resplendens</i>	Liqi liqi
	<i>Nothura maculosa</i>	Lluthu

Reptiles y Batracios¹

castellano	denominación científica	Aymara	habitat	
Lagartija	<i>Liolaemus multiformes</i>	Jararunkha	Puna	
Lagartija	<i>Proctoporus bolivianus</i>	Jararunkha	Puna	
Lagartija	<i>Tachymenis peruviana</i>	Jararunkha	Lagos	
Culebra	<i>Telmatobius SP.</i>		Titicaca	
Rana	<i>Pleurodena marmorata</i>	Jamp'atu	Lagos	
Rana	<i>Pleurodena cinerea</i>		Lagos	
Rana	<i>Gastrotheca boliviana</i>		Titicaca	
Rana	<i>Bufo spinolosus spinolosus</i>		Titicaca	

Fauna acuática²

Especies introducidas

Castellano	denominación científica	aymara
Pejerrey	<i>Basilichtys bonariensis</i>	Challwa
Trucha (arco iris)	<i>Salmo gairdneri</i>	Turucha
Trucha (parda o marrón) ^(a)	<i>Salmo trutta</i>	Turucha
Trucha (salmón) ^(a)	<i>Salvelinus namaycush</i>	Turucha
Trucha (arroyo) ^(a)	<i>Salvelinus fontinalis</i>	Turucha
Especies nativas		
Castellano	denominación científica	aymara
Mauri	<i>Trichomycterus rivulatus</i>	Mawri

Suche	<i>Trichomycterus dispar</i>	<i>Such'i</i>
Boga ^(b)	<i>Orestias pentlandii</i>	
Karachi amarillo	<i>Orestias luteus</i> , o. <i>albus</i> , o. <i>jussiei</i> , o. <i>Cuveirii</i>	<i>Q'illa Qarachi</i>
Ispi	<i>Orestias ispi</i>	<i>Ispi</i>
	<i>Orestias forgeti</i>	
Karachi negro	<i>Orestias haqáis</i>	<i>Ch'ar Qarachi</i>

(a) Especie introducida desaparecida.

(b) Especie nativa en vías de extinción.

El Sistema TDPS se refiere de forma abundante a los recursos piscícolas y halla la mayor concentración de peces en los lagos Titicaca y Poopó. Sin embargo, debido a la contaminación ambiental éstas están en riesgo de extinción. Además la introducción de especies exóticas como la trucha (en el 1942) y el pejerrey (en el 1955), hizo que el comercio con los orestias (*karachi* e *ispi*) y el *mawri* y *such'i* que son especies nativas representativas para la tradicional producción local perdieran importancia.

Flora		
Castellano	denominación científica	aymara
Paja brava	<i>Stipa ichu</i>	Wichhu
	<i>Stipa Festuca</i>	Wichhu
	<i>Calamagrostis</i>	Wichhu
	<i>Tapetes SP.</i>	
Diente de león	<i>Taraxacum officinale</i>	<i>Achiquira</i>
	<i>Cortaderia atacamensis</i>	<i>Siwinqa</i>
	<i>Bouteloua SP.</i>	
	<i>Muhlenbergia SP.</i>	
Reloj	<i>Geranium sessiliflorum</i>	
	<i>Erodium cicutarium</i>	<i>Alfderillo</i>
	<i>Bidens andicola</i>	<i>Muni muni</i>
	<i>Hipochaeris taraxacoides</i>	
	<i>Hipochaeris taraxacoides</i>	
	<i>Aristida asplundii</i>	
	<i>Buddleia coriacea</i>	<i>Kulli o Khiswara</i>
	<i>Polylepis SP.</i>	<i>Q'iñwa</i>
Queñua	<i>Agnus acuminata</i>	
Aliso	<i>Salix humboldtiana</i>	
Sauce	<i>Sambucusperuvianum</i>	
	<i>Puya raimondii</i>	
	<i>Baccharis SP.</i>	<i>T'ula</i>
	<i>Adesmia spinosissima</i>	<i>Añawaya</i> <i>Kanlla k'iska</i>
Nabo silvestre	<i>Brassica campestris</i>	<i>Qura</i>
	<i>Trifolium rapens</i>	<i>Laya laya</i>
	<i>Tetraglochin crsitatum</i>	<i>Kanlli</i>
Garbancillo	<i>Astragalus SP</i>	
Cojín	<i>Distichia</i>	
	<i>Carex</i>	
Paja brava	<i>Festuca orthophylla</i>	<i>Iru wichhu</i>

	Genciana	
	Erneria	
	Arenaria	
	Pisela	
	Festuca dolchopya	Ch'illiwa
	Rizomatosa muhlenbergia	Ch'iji
	Rosácea estolonífera Semilla pinnata	Sillu sillu
	Poa horridula	
	P. gilgiana	
Menta	Satureja SP.	Muña muña
	Chuquiraga SP:	Khiswara
	Suaeda fruticosa	Kiwi kiwi
	Atriplex cristata	
	Salicornia SP	
	Hordeum SP	
Tola	<i>Baccharis microphila</i>	Ñak'a t'ula
Tola	<i>Eterotelamus. Boliviensis</i>	T'ula
	<i>Fabiana densa</i>	Tara tara
Tola	<i>Parastrephia SP</i>	T'ula
	Mhulembergia peruviana	Ch'iji blanco
	Muhlenbergia fastigiata	Ch'iji negro
	<i>Tessaria absinthiodes</i>	Ch'illka
Alfalfa	<i>Medicago sativa</i>	
Pasto bandera	Boitiloa simplex	
	Lupinus albus	Q'ila q'ila
	<i>Lachimina panata</i>	Sillu sillu
Tabaco silvestre	<i>Nicotiana undulata</i>	Thuska thuska
	Chenopodium ambrosoide	Payqu
	Chenopodium ambrosoide	Ajara
	<i>Graphalium melanospharoides</i>	Wira wira
Malva silvestre	Nothotriche flavellata	Qura

He desarrollado un listado de la fauna y flora en base a datos desarrollados por antropólogos y agrónomos, sin embargo en la recopilación de información he visto en los diferentes trabajos la limitación al desconocimiento de las lenguas locales (principalmente aymara y uru).

Lengua y biodiversidad de los pueblos urus

Es importante los criterios de la lengua para la descripción de la fauna y flora de los ecosistemas, pero el desafío es ir más allá de la clasificación o el listado de léxicos, esto tiene que ver con la diversidad biológica y la diversidad lingüística. En este sentido en lo que sigue realizaré referencias de los léxicos y el uso en sus contextos principalmente de los ecosistemas de los uruchipayas, que es el norte del lago Coipasa y de los urumuratos instalados en las orillas del Poopó.

Plantas acuáticas de los urumuratos y los alimentos vegetales de las lagunas (*qochas, qutas*) de Chipaya

<i>Laqhu</i> (alga)
<i>Ali luruma o tullma ali</i> (raíz)
<i>Ali khuykha</i> (semilla)

Según los urumuratos la *tullma ali*, la raíz tuberosa, se cocinaba como la papa sancochada (*wayk'u*). La semilla *ali khuyka*, por su sabor parecida a la quinua y en la forma similar al maní se comía como panecillos a la olla (*k'ispiña*), grumos (*phiri*), mazamorra (*lawá*), pero principalmente se preparaba como pito (retostado y molido). La *tullma ali* y la *khuyka* se recogían después de la temporada de lluvia.

Según los mitos los antiguos urus o chullpas (denominación que los chipayas otorgan a sus antepasados) se alimentaban de *zqari*, *ch'uñ ch'uñu*, *luruma*, *khiwi*, *koshna* y *puraqalla*. El *khiwi*, es una planta similar a una fruta y se consumía cocida como una verdura. Se comía la raíz (*sapha*) del *zqari* y cuando ésta se secaba se la llamaba *ljomi*. La *luruma* es otro alimento acuático que era consumido sin ningún proceso previo. Con el tiempo las plantas comestibles como el *zqa*, la *awa* y la *chunka* (ésta última siendo verde) pasaron a ser alimentos para los animales.

En el pasado las lagunas (*qotas, qhochas*) de Chipaya fueron cubiertas por grandes cantidades de *luruma*, *khiwi* y *tatora*. Con excepción de la *tatora*, algunas de estas plantas acuáticas todavía abundan en distintas lagunas y en distintos ríos de Chipaya (principalmente en Kosta Qota). Las plantas que salen encima del agua o que crecen en las orillas son las siguientes: la *waylla* (planta que crece dentro del agua), la *tsawi* (de la cual se elaboran escobas) y la *tatora*. Las plantas que crecen sumergidas en el agua son: el *zqari*, el *khiwi*, el *awa*, el *zqa*, el *ch'uñ ch'uñu*, el *choa choa* y el *chunka*. En la época seca el *ljomi* brota sobre los restos secos del *chunka*. Junto a la *tatora* crecía una planta llamada *parwana* (similar a la paja brava) que todavía existía en las generaciones de los padres y abuelos, que probablemente se ha extinguido en los años treinta y que hoy aún puede ser observada en Chile.

Plantas de las orillas del lago Poopó

Wistru, wisru
Qhimallu
Sik'i
Chic'i
Q'awchi
Ajara

Las plantas de las tierras húmedas (que crecen en las orillas de los lagos y ríos) son el *wistru*, que abunda en las planicies, el *qhemallu* y el *sik'i* que es similar a la lechuga. La *luruma* es otra planta que crece en las orillas del lago Poopo y de la que se aprovechaban las raíces (tubérculos) que se encontraban cavando con azadón y que se consumían crudas. La *chhijra*, que crecía en la época de carnavales y que fue recogida luego de las lluvias se utilizaba para la elaboración de pito.

Recuerdo de la extinta totora de Chipaya

La totora, hoy completamente exterminada en Chipaya, era utilizada para el consumo alimenticio: a diferencia de los urumuratos los chipayas cocinaban el rizoma, al que llamaban *sapha*. Según los chipayas, los antiguos urus tenían sus pequeñas casas con techo de totora (*unkhillo*) en las orillas del lago Coipasa, aunque eran aseguradas con cuerdas de paja (*phala*) tales viviendas no eran muy resistentes a los ventarrones (*qaru*).

Los chipayas enumeran tres variedades de junco que actualmente se pueden encontrar en los ríos y lagos: la *ljojwa*, la totora y la *unkhilla* (ésta última crece en aguas corrientes). Aparte de ser un producto alimenticio la totora también se utilizaba para el tumbado de las casas (*wayllichas*), parte de la construcción que en uruchipaya se llamaba *q'isani* (tejido de totora) mientras que en aymara se la denominaba *t'axta* o *wara*. Otra prueba de la existencia de la totora en esa zona es el nombre de su raíz, que era la *qesha* y que actualmente es usado para denominar la papa *qesha*. Existen personas que todavía recuerdan el uso de la totora en las islas hace unos 70 años para el *chiñz* (tendido para dormir)...

Partes de la totora o matara que conocen los urumuratos

Urumurato	Castellano
<i>Tamo</i>	Semilla
<i>Quizá,</i>	rizoma fresca
<i>Ara,</i>	rizoma madura

Según los urumuratos se consume de forma cruda el rizoma de la *qhisha* y de la *ara*. Los urumuratos indican que es similar a una fruta dulce. El *ara* se consume cruda, a diferencia de la matara fresca, que es salada. Además la semilla de la *matara*, el *tamo*, se retuesta para el dolor de estómago.

Plantas de las orillas del lago Poopó y de las zonas húmedas

Urumurato	Castellano
<i>Ch'illawa</i>	
<i>Parwalla</i>	
<i>Ichhu o wichhu</i>	Paja suave
<i>Waylla o iru wichhu</i>	Paja brava
<i>Qhimallu</i>	
<i>Sik'i</i>	

La *ch'illawa* y la *parwalla* sirven para la elaboración de sombreros y escobas, de la paja (*ichhu o wichhu*) se hacen sogas (*phala*) y moldes de queso. La paja *waylla o iru wichhu* se emplea para los adobes y para la construcción de los techos llamados "*karpa*" o *chhujlla*.

Dado que poseen poca tierra fértil los urumuratos siembran la variedad de quinua *qañawi*, siembran papa (*luk'i*, *phura*, *imilla*), trigo (*q'alala*) y cebada en poca cantidad.

Plantas medicinales de Chipaya	Plantas medicinales, Llapallapani
<i>Qalu</i> <i>Lamphaya</i> <i>Mak'a</i> <i>Qhasqalu</i>	<i>Muña</i> <i>amor seco</i> <i>ñaka t'ula</i> <i>suykhu</i> <i>leche leche</i> <i>wira wira</i> <i>taratara</i> <i>lamphaya</i> <i>payqu</i> <i>anqhañoqa</i>

Plantas terrestres comestibles y medicinales de los uruchipayas

En el pasado los uruchipayas comían las espigas de la paja brava *qisi*. Otras plantas que se consumían eran la *saxtira*, *el ozqo* y *el wistru*... Este último, también denominado *ljomi* aún sigue formando parte del menú de los uruchipayas. A pesar de que no se producía en grandes cantidades, se hacía pito (*toyi chjeri*) de las semillas de la yareta (*toyi*). El *theri* y el *q'awchi* son alimentos para los animales.

Plantas terrestres alimenticias
<i>Qisi</i> (espigas de la paja brava) <i>Saxtira</i> <i>Ozqo</i> <i>Wistru</i> (<i>ljomi</i>) <i>Toyi</i> <i>Theri</i> <i>Q'awchi</i>

Al margen de estas plantas hay la *parwaya* que crece junto a las pajas, las autoridades femeninas (*mama t'allas*) cargan secas a estas en sus espaldas como adorno para bailar en carnaval.

Recolección de plantas en Chipaya

En el pasado los uruchipayas recolectaban la *ajara* (*sojchi kula*). La *thuska thuska* es una planta medicinal. Otras plantas que se recolectan todavía se utilizan en la construcción de las casas (*qhoya*): la paja negra (*ch'ar wichhu* en aymara, *ch'ona en pukina*) y el *phit* (paja suave) sirven como parte de los techos de las casas. El *supu* (*t'ola* en aymara) es utilizado como soporte de los techos y para hacer el cartón de barro (*wara o t'axta*) se aprovecha del *k'ichi*.

La avifauna chipaya

En la actualidad las aves han disminuido en cantidad y han desaparecido varias especies, es posible comprender que se debe a un abandono en cadena de las especies, por la falta de agua o por la vegetación (como la totora), sólo quedaron aquellas que resistieron. Se hablan por ejemplo del recuerdo de aves acuáticas *turupina*, *qawqa* y *palpa*, que tenían huevos similar a las gallinas.

La avifauna se halla en los ríos, lagunas y “el campo”, y la clasificación de estas aves según los uruchipayas son: aves grandes que vuelan y viven en el lago (patos, *parina*, *tojaraka*),”

los que no vuelan pero viven en el lago” (*sherp’a*), “aves pequeñas que vuelan en los ríos y lagos” (*chawi*), “aves pequeñas del campo” (*puku*) y aves grandes (cóndor, *zkara...*). Las aves que no vuelan son la *kheñaquwa*, el *chullisi* y las *ashawas* y entre las que han disminuido notablemente se encuentran las *wallatas*, la *qasha*, la *laram nasa* y la *joqa*.

Las aves consideradas más grandes, dentro de la clasificación uruchipaya, generalmente son identificadas como carnívoras, depredadoras o carroñeras, por ello no son aptas para el consumo del hombre. Las “aves más pequeñas de los campos” llamadas *puku*, generalmente no son consideradas como alimento, debido a que son muy pequeñas y no tienen mucha carne. Otros como el *waqho waqho* y la *chawara* no se comen porque su carne es considerada poco sabrosa. La *qasha* y la *wislura* ambas variedades de pato (de color amarillo y café, silva) se alimenta de algas (*khuykha*). El *laram nasa* (con cola azul), el *joqa* (pico y ala celeste), el *pitu wayaqa*, el *qiñuquwa*, el *chhituka* se alimentan de pescado. El *chhuqa* (no vuela y se sumerge en el agua). El *ashawa*, *wallata*, *taraka*, *chiki* es como el pavo y cuando se caza tarda en morir. El *chokoko* es similar a la gaviota.

Según los uruchipayas existen otras aves que no son comestibles, estas son por ejemplo la cigüeña (*qhaqho*) que debido al olor de su carne no se come. Otra ave que no se come es el *titiqowa* de color negro, el cual a parte de alimentarse de pequeños peces es demasiado escurridizo.

Aves del lago Coipasa

Aves del medio lacustre	Aves del campo	Aves rapaces
Comestibles Pato <i>qasa</i> <i>Parina ititi</i> (grande) <i>Churu</i> <i>Parina</i> <i>K'osara</i> (cisne) <i>Tjasa</i> ... <i>Joqa</i> , (negro) <i>Jowanchaka</i> <i>Pana pana</i> (café) <i>Tojaraka</i> (la mitad blanco y negro, como pato grande, su carne es como la carne de llama, pico anaranjado) <i>Leqe leqe</i> <i>Sqayta</i> (pico largo, blanco con plomo) <i>Serp'a</i> <i>Turipina</i> (en su frente un chichón, de patas largas) <i>Chowqu</i> (tamaño mediano, camina en las orillas de los lagos y ríos) <i>Chiqi</i> ... <i>Sowa</i> <i>Chullampi</i>	<i>Puku puku</i> (apuesta con el gallo para anunciar el amanecer) <i>Kullkuta</i> <i>Chunchura</i> (de cuellos largo que corretea) <i>Phisqura</i> (pajarito plomo, trae noticias cuando viene alguien) <i>Ch'ujta</i> (más pequeño) <i>Chucho</i> (canta en tiempo de lluvia)... <i>Ch'ipich'ipi</i> (trae buenas noticias) <i>Tulipsi</i> ... <i>Kiwla</i> (baila para que corra viento) <i>P'isaka</i> (come papa, escarba)	<i>Condor o condori</i> (carnívoro) <i>Challawa</i> , silva para llamar a su grupo <i>Zqara</i> (ave negra, come los ojos de las aves muertas y otros animales) <i>Qozqa</i> come carne (lagarto) <i>Mamani</i> , halcón <i>Aguila</i> pecho blanco (come <i>ch'ojta</i>) <i>Juku</i> .
No comestibles <i>Chowara</i> (animal negro, de pico largo)		
Aves pequeñas (lago, río) <i>Chavi</i> ... <i>Wayaqo</i> (como paloma de patas largas) <i>Chjijru</i> (ave pequeña) <i>Chhora</i> <i>Chokolina</i> (es ave que corretea en los ríos) <i>Qayranku</i> (pajarito naranja su cuerpo es negro)		

Avifauna de los urumuratos

Los urumuratos distinguen tres tipos de flamencos o *pariwanas*. El *toqoqo* es el más grande, en cambio el *ititi* y el *churu* son más pequeños. También indican que el *ititi* y el *churu* son tímidos y miedosos, que sólo caminan por las orillas mientras que el *toqoqo* entra a las profundidades y está en todas partes, es decir que se adapta fácilmente a diferentes lugares.



Caza de conejos (*ketwanas*)

La caza de conejos silvestres (*ketwanas*) se realiza con la ayuda del olfato (*zqat*) de un perro entrenado (*paku*) y se utiliza el azadón como una herramienta de excavación. Los uruchipayas indican que se entrena al perro llevándolo de caza, incitándolo a que busque a sus presas. Cuando el perro halla el rastro de la presa, el cazador tapa los huecos que hay alrededor y cava con un azadón, para luego sacar manualmente los conejos (*ketwanas*) de sus madrigueras. Las *ketwanas* duermen juntas en un centro de una madriguera denominado plaza, en estos lugares se pueden hallar de 50 a 80 ejemplares. El cazador puede atrapar en una noche según su suerte de 100 a 250 conejos, se agarra a todos los conejos, dejando libres a las crías.

El *tuju* es otro roedor que se caza en menos cantidad que las *ketwanas*, a pesar de ser numerosos en el territorio Chipaya. Según los uru-chipayas este animalito cava las madrigueras (*tajs*) para las *ketwanas*, puesto que éstas son más lentas para escarbar.

Caza de otras especies

Según los pobladores de Chipaya y Ayparavi, ya son muchos años que la gente no se dedica a la caza del cóndor, del *suri* (avestruz andino) o de las vicuñas. Recuerdan que solían ir a cazar vicuñas con la ayuda de un perro. También tenían una técnica de instalar trampas de pie con cuerdas en las vertientes. Posteriormente, se utilizaron armas de fuego para el mismo fin. La prohibición de cazar estos animales y la envidia de los vecinos, que reclaman que los urus entraban a su territorio para cazar, favoreció el hecho de que se deje de lado esta práctica. La gente mayor menciona que en el pasado se vestían con lana de vicuña. Por esta razón las autoridades de Chipaya se distinguen del resto de los comunarios por el uso de color vicuña en sus trajes.

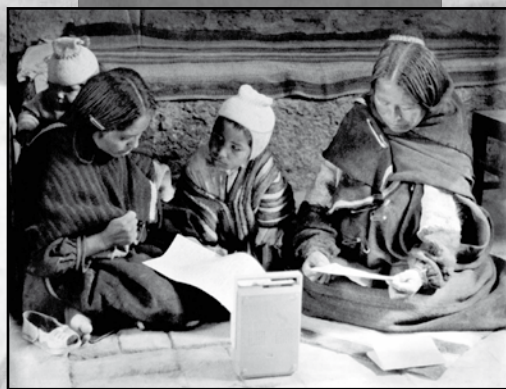
Pesca en los ríos de Chipaya

Los urus pescaban el *mawri* e indican que éste pez apareció por el río Copacabana (quizá el Desaguadero) aproximadamente en el año 1948. El *qarachi* “*t’una challwa qarachi*” es un pez nativo. Actualmente la pesca parece ser una actividad que quedó en el olvido, sin embargo muchas personas recuerdan haberla practicado algunas veces. Para la pesca utilizaban una *kakuna* hecho de paja y una bolsa grande con pequeños agujeros llamada *colqa chhiz* destinada para los peces pequeños. Además se pescaba con una red trenzada de paja que tenía la forma de una bolsa llamada *sqaru*, la que era manejada por dos personas.

Bibliografía

LÓPEZ GARCÍA, Maura Kantuta. 2003. *Pastoreo andino (Llanquera Carangas)*. Oruro: CEPA, Latinas Editorial.

ROCHA, Omar, (ed.). 2002. *Diagnóstico de los recursos naturales y culturales de los lagos Poopó y Uru Uru*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Viceministerio de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Desarrollo Forestal. Dirección General de Biodiversidad.



lingüística,
oralidad
y educación
intercultural
bilingüe



La fraseología aimara: situación actual

Gregorio Callisaya¹

Resumen

El sistema léxico de una lengua está conformado por dos tipos de unidades léxicas: las palabras aisladas, consideradas hasta hace poco como la unidad mínima de la lengua, y las combinaciones fijas y estables de palabras. Estas últimas tienen una base de tipo popular, sociocultural e histórico y surgen en el proceso de comunicación, en el que los hablantes unen y combinan palabras entre sí, formando, algunas veces, combinaciones libres y, otras, combinaciones fijas que expresan un sentido unitario. Estas combinaciones de palabras, que forman parte del acervo cultural, se constituyen en uno de los caudales léxicos más importantes del repertorio léxico de una comunidad.

Desde siempre los autores de los diccionarios han sido conscientes de la importancia de estas unidades fraseológicas y se han preocupado por registrarlas en sus obras. Sin embargo, a pesar de que estas unidades léxicas han estado siempre presentes en los diccionarios, son aún relativamente pocos los estudios metalexicográficos que se han ocupado del tratamiento de estas unidades en los diccionarios.² En los últimos decenios, este campo ha llamado la atención de muchos estudiosos, quienes ansiosos por contribuir a la consolidación de la fraseología como una disciplina lingüística, han presentado diversos trabajos y estudios que tienen como principal objetivo la delimitación de las unidades fraseológicas. Pero, pese a este notable avance, sigue existiendo una gran diversidad de criterios que dificultan un estudio sistemático y científico.

En el presente trabajo, presentaremos de manera general, el estado en el que se encuentra el tratamiento de las unidades léxicas pluriverbales de la lengua aimara.

Introducción

El léxico de una lengua está conformado por dos tipos de unidades léxicas: las palabras aisladas, consideradas hasta hace poco como la unidad mínima de la lengua y las combinaciones fijas y estables de palabras. Estas últimas tienen una base de tipo popular, sociocultural e histórico y surgen en el proceso de comunicación, en el que los hablantes unen y combinan palabras entre sí, formando, algunas veces, combinaciones libres y, otras veces, combinaciones fijas que expresan un sentido unitario. Estas combinaciones de palabras, que forman parte del acervo cultural, se constituyen en uno de los caudales léxicos más importantes del repertorio léxico de una comunidad lingüística.

Desde siempre, los autores de los diccionarios han sido conscientes de la importancia de estas unidades fraseológicas y se han preocupado por registrarlas en sus obras. Sin embargo, a pesar de que estas unidades fraseológicas han estado siempre presentes en los diccionarios, son aún relativamente pocos los estudios metalexicográficos que se han ocupado del tratamiento de estas unidades en los diccionarios³. En los últimos decenios, este campo ha llamado la atención de muchos estudiosos, quienes ansiosos por contribuir a la consolidación de la fraseología, como una disciplina lingüística, han presentado diversos trabajos y estudios que tienen como principal objetivo la delimitación de las unidades fraseológicas. Pero, pese a este notable avance, sigue existiendo una gran diversidad de criterios que dificultan un estudio sistemático y científico.

En esta comunicación, nuestro propósito es mostrar los planteamientos teóricos que se aplican en el tratamiento de las unidades fraseológicas (UFs), y a partir de éstas presentaremos una clasificación de las UFs de la lengua aimara.

1 Licenciado en Lingüística e idiomas. UMSA. Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos (IBLEL)

2 En la lengua aimara no existe ningún trabajo que aborde el tratamiento de las unidades fraseológicas de manera sistemática.

3 Por siglos, la lexicografía ha sido la única disciplina lingüística que se ha dedicado a la descripción de estas unidades léxicas.

La fraseología como disciplina lingüística

Los estudios en el campo de la fraseología no son nada nuevos. Este término aparece por primera vez en el trabajo de Bally (1951 [1909]), quien lo utilizó para referirse a la disciplina científica que estudia las combinaciones de palabras de una lengua. Pero el interés por el tema se despertó mucho después, aproximadamente en los años cincuenta, con los trabajos de Vinogradov (1947) y Casares (1950), que fundaron las bases teóricas y dieron impulso activo al desarrollo de la fraseología.

En la década de los sesenta, Coseriu (1966) establece la distinción entre “*technique du discours*” y “*discours répété*”, que más tarde tradujo como “técnica libre del discurso” y “discurso repetido”. La primera se refiere a las combinaciones libres de palabras y la segunda a las combinaciones que presentan un grado de fijación y forman parte de la competencia léxica de los hablantes.

A finales de los setenta, basado en sus investigaciones sobre fraseología en las lenguas romances, Thun (1978) plantea el estudio de las combinaciones de palabras o “*fixierte Wortgefüge*”, tomando en cuenta dos rasgos: la “repetición” y la “fijación”, consideradas por él como fenómenos generales de la lengua, dentro de los cuales se insertan las unidades fraseológicas.

Dos años más tarde aparece Zuluaga (1980), quien en su trabajo, y bajo el término de “expresiones fijas”, estudia las unidades fraseológicas compuestas por más de dos palabras que se caracterizan por su “fijación” e “idiomaticidad”.

En Cuba, siguiendo las investigaciones rusas, Carneado Moré (1985) propone el estudio de las “adherencias y unidades”⁴ a partir de sus características léxico-gramaticales, es decir, a partir de la capacidad de expresar categorías gramaticales y de la capacidad de relacionarse con partes de la oración. Dentro de esta misma corriente, destaca también el trabajo de Tristán Pérez (1985), que tomando en cuenta la estructura interna de las unidades fraseológicas, establece dos tipos de fraseologismos: los fraseologismos que tienen un “indicador único” o “elemento identificador” y los fraseologismos que no presentan ningún “elemento identificador”.

En España, a partir de una concepción más amplia de la fraseología, Corpas (1997) plantea una clasificación global del sistema fraseológico del español, considerando dos criterios: el criterio del “enunciado” y el criterio de “fijación”, que permiten individualizar las “colocaciones”, las “locuciones” y los “enunciados fraseológicos”.

Finalmente, Ruiz Gurillo (1998) propone una clasificación más estrecha de la fraseología. En ésta considera sólo aquellas unidades fraseológicas equivalentes a una palabra o sintagma, partiendo de la idea de que en la fraseología existen unidades más centrales que otras y que los grados de fijación e idiomaticidad son variables. En su clasificación considera dos tipos de unidades fraseológicas: las “nucleares” y las situadas en la “periferia”. Las primeras se caracterizan por su fijación e idiomaticidad y las segundas por su creatividad.

El notable crecimiento de los estudios teóricos⁵ en el campo de la fraseología, descuidando las descripciones fraseográficas o reflexiones metalexicográficas de cómo tratar estas unidades en los diccionarios, se convierte, como ya lo han advertido Matešić (1983) y Kühn (1985), en el principal obstáculo para la homogeneización terminológica de esta disciplina, pues muchas de estas cuestiones teóricas planteadas por los diversos autores son inaplicables a la hora de elaborar los diccionarios.

4 Basado en el trabajo de V.V. Vinogradov (1947), quien propone cuatro grupos: a) adherencias fraseológicas, b) unidades fraseológicas, c) combinaciones fraseológicas y d) expresiones fraseológicas.

5 Sobre este tema, véase Corpas (1997) y Santamaría Pérez (2000).

Características de las unidades fraseológicas

Debido a la falta de sistematización en el tratamiento de las UF, consideramos que es necesario establecer las características que debe cumplir una combinación de palabras para ser considerada como UFs. Son tres los requisitos fundamentales: la fijación, la idiomatización y la lexicalización.

Fijación o estabilidad

Según Zuluaga (1975:225) esta característica puede ser entendida como “la propiedad que tienen ciertas expresiones de ser reproducidas en el hablar como combinaciones previamente hechas”. Esto hace referencia a la imposibilidad de intercambio de los componentes internos de una unidad fraseológica. Ej.

Jach'a mallku 'presidente'

Idiomatización

Se entiende como la propiedad según la cual el significado de una unidad fraseológica no es deducible de la suma de los significados de sus componentes. Es decir, los componentes de una unidad fraseológica sufren una transformación semántica. Esta propiedad constituye la diferencia fundamental entre una expresión idiomática frente a otros tipos de unidades complejas.

Los grados de idiomatización pueden variar. Así la idiomatización puede ser total, como en

ikiñ thalthapi 'hijo menor de una familia numerosa'

qunchu puchu 'hijo menor de una familia numerosa'

o parcial, cuando alguno de sus componentes mantiene su significado, como en

akat qhiparu 'de aquí en adelante'

Lexicalización

Esto se refiere a que las unidades fraseológicas deben formar parte del léxico de una lengua.

Tratamiento de las unidades fraseológicas del aimara

Los diccionarios se constituyen en una de las fuentes donde se registran estas unidades fraseológicas. La inclusión de las unidades fraseológicas en los diccionarios requiere, de parte del autor o de los autores, la adopción de criterios teórico-prácticos únicos y sistemáticos que garanticen una descripción adecuada del caudal fraseológico de una lengua y una presentación homogénea con el propósito de facilitar el acceso.

La selección de estas unidades depende, esencialmente, de la conceptualización del objeto de estudio de la fraseología de parte del lexicógrafo. Así, éste puede optar por incluir en el diccionario sólo las combinaciones de palabras fijas que presenten un carácter idiomático, o bien, puede optar por incluir, además de las primeras, otro tipo de combinaciones de palabras, como las colocaciones, los modismos, los refranes, etc., lo que es totalmente legítimo, siempre que corresponda a la finalidad aspirada del diccionario y que se expliquen las decisiones en la introducción del mismo.

Las unidades fraseológicas han estado presentes en los diccionarios tanto castellanos como aimaras, pero pocos son los estudios que se han ocupado de reflexionar sobre los

principios y criterios metodológicos que rigen, o al menos deberían regir, la inclusión de estas unidades en los diccionarios. Si hacemos una revisión de las obras metalexicográficas y lexicográficas publicadas hasta ahora, se observa que en la lengua aimara, a pesar del avance de la lexicografía, se ha hecho poco o casi nada sobre fraseología, es más, los autores en sus diccionarios introducen las unidades fraseológicas, sin conocer siquiera las características de éstas.

La falta de información sobre este campo nos llevó a plantear la necesidad de llevar adelante proyectos en los que se describan el tratamiento de las unidades fraseológicas de la lengua aimara, con el propósito de determinar el estado en el que se encuentra esta disciplina lingüística en el aimara.

Estructura de las unidades fraseológicas de lengua aimara

Para la conformación del corpus hemos considerado los principios lingüísticos planteados con anterioridad.

En el estudio se ha clasificado las unidades fraseológicas del aimara en dos grupos. El primero está compuesto por unidades fraseológicas que tienen dos o más componentes o palabras y el segundo, por unidades que constan de una palabra o raíz más un sufijo.

Unidades fraseológicas formadas por dos o más componentes

Locución nominal			
Sust + verb conj	adj + sust	Sust + sust	Adj + adj
Chuyma lunthata	Jach'a sillu	Jama talega	Liju-liju
Ikiñ thalthapi	K'uchi nayra	Chhullu chhullu	
	Jach'a mallku	Qunchu puchu	
	Qhipa mama	Awki samaña	
	Qhipa tata	Ampar muqu	
	Suni jaqi	Anu kayu	
		Janchi lip'ichi	
		Kusi-kusi	
		Quqa jacha	
		Qhilla pata	
		Warmi munachi	
		Wila ch'ara	
Locución adjetival			
adj + sust	Sust + sust	Sust + verb conj	Sust + adj
Llaphu chuyma	Jamach' p'iqi	Chuyma pisi	Ampar q'ara
Jayra jararankhu	Quri chuyma	Wiskhu t'alaqi	Jaraph q'ara
Thantha asnu	Khuchhi nasa	Amuy pisi	Ukun k'alla
Q'añu jaqi	Titul q'ipi	Khuchhi awati	lak ch'akha
Jisk'a chuyma	Allpi phuku	May arsure	
K'ari lunthata	Tunta p'iqi		
Q'asa ventana	Lawa ñik'utani		
Janq'u asnu			
Ch'aska kawallu			
Jach'a laq'u			
Marka masi			
Muru wawa			
Qala chuymani			
Warmi jant'aku			

Adv + sust + suf

Jan chuymani

Jan jinchuni

Locución adverbial

Akat qhiparu

Mã maya

Akhat qhiparu

Locución verbal

Aru achuña

Amay ikxataña

Unidades fraseológicas formadas por una palabra o raíz y un sufijo

Silluni

Suxtalla

Urquchi

Usuyiri

Thayacha

Algunas ideas útiles para su tratamiento

Después de la presentación del listado de las unidades fraseológicas de la lengua aimara, conviene detenerse un momento en ciertas sugerencias que podrían contribuir a mejorar su tratamiento en manuales generales o en trabajos monográficos.

En primer lugar, se ha de tener en cuenta que la fraseología no es una disciplina para aficionados, pues ésta exige a los investigadores el conocimiento de principios básicos de delimitación léxica.

En segundo lugar, tenemos que lamentar la no existencia de trabajos que aborden el tratamiento de las unidades fraseológicas en los diccionarios, pese a que éstas son lematizadas en algunos. En la mayoría de los autores de diccionarios del aimara, se advierte un desconocimiento de las unidades fraseológicas.

En tercer lugar, debemos mencionar que el principal problema por el que atraviesa la lexicografía y la fraseología aimara es la no delimitación de las unidades de tratamiento lexicográfico y fraseológico. Fruto de este desacuerdo, son las enormes diferencias en la lematización no sólo de las unidades unverbales, sino también de las unidades pluriverbales o frases idiomáticas.

Con respecto a las frases idiomáticas, debemos decir con profundo pesar que en la lengua aimara, no existen trabajos sobre esta disciplina lingüística y, menos aún, sobre fraseografía. Por lo tanto, creemos que la primera tarea debe ser, llevar a cabo investigaciones dirigidas a precisar conceptos, como ¿qué se entiende por unidad fraseológica en la lengua aimara?

Basado en principios básicos de la práctica fraseológica, proponemos la siguiente definición para una unidad fraseológica.

“Combinación habitual de dos o más palabras o de una palabra o raíz más un sufijo, que funciona como una unidad léxica”

Conclusión

Los aspectos tratados en el presente estudio han tenido como objetivo presentar una pequeña muestra de lo que estamos haciendo en el campo de la fraseología aimara.

Por otro lado, nos gustaría subrayar que en el campo de esta disciplina lingüística queda mucho camino por recorrer, para que pese a todas las dificultades señaladas, el estudio de los principios fraseológicos nos dé una descripción completa, actualizada y representativa de las unidades fraseológicas de la lengua aimara.

Bibliografía

- BALLY, CH. 1951 [1909]. *Traité de stylistique française*. vol. 1. 3ª ed., Paris: Klincksieck.
- BURGER, H. 1998. *Phraseologie eine einföhrung am beispiel des deutschen*. Berlin: Erich Schmidt.
- CÁRDENAS MOLINA, Gisela; TRISTÁ PÉREZ, Antonia María; Werner, Reinhold (coords). 2000. *Diccionario del español de Cuba. Español de Cuba-español de España*.
- CARNEADO MORÉ, Z. V., TRISTÁ PÉREZ, A. M. 1985. *Estudios de fraseología*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba.
- CASARES, J. 1950. *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid.
- CHUCHUY, Claudio. 2000. *Diccionario del español de Argentina. Español de Argentina-español de España*. Madrid: Gredos.
- CORPAS PASTOR, G. 1997. *Manual de fraseología española*. Madrid: Gredos.
- . 1998. *El uso de paremias en un corpus del español peninsular actual*, Gerd Wotjak, ed., *Estudios de fraseología y fraseografía del español actual*. Frankfurt am Main: Vervuert Iberoamericana, págs. 365-390.
- COSERIU, E. 1966. *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*. *Actes du premier colloque international du linguistique appliquée*. Nancy: Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université de Nancy, págs. 175-217.
- DOMÍNGUEZ, P.; M. MORERA; G. ORTEGA. 1988. *El español idiomático. Frases y modismos del español*. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA-PAGE, M. 1990. *Léxico y sintaxis locucionales: algunas consideraciones sobre las palabras 'idiomáticas'*. *Estudios humanísticos, Filología*. 12 págs. 279-290.
- HOLDERBAUM, A. 1999. *Englische idiomatiken als gegenstand einer emperischen übersetzungsforschung*. Heidelberg: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- KÜHN, O. 1985. *Phraseologismen und ihr semantischer Mehrwert*. *Sprache und literatur in wissenschaft und unterricht* 56 (2) págs. 37-46.
- LARRETA ZULATEGUI J. P. 2001. *Fraseología contrastiva del alemán y el español*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- MARTÍNEZ MARÍN, J. 1996. *Estudios de fraseología española*, Málaga: Ágora.
- MATE, SIC, J. 1983. *Zum Terminus und zur Definition der phraseologischen Einheit*. *Phraseologie und ihre aufgaben*. págs. 110-116.
- PÉREZ RIOJA, J. A. 1997. *Modismos del español*. Salamanca: Cervantes.
- RENNER DE HERNÁNDEZ, E. 1991. *Diccionario de modismos y lenguaje coloquial español-alemán*. Madrid: Paraninfo.

RUIZ GURILLO, L. 1998. *Una clasificación no discreta de las unidades fraseológicas del español*, Gerd Wotjak, ed. **Estudios de fraseología y fraseografía del español actual**. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, págs. 13-37.

_____ 1997. **Aspectos de fraseología teórica española**. Valencia: Universitat.

_____ 1998. **La fraseología del español coloquial**. Barcelona: Ariel.

SANTAMARÍA PÉREZ, M. I. 2000. **El tratamiento de las unidades fraseológicas en la lexicografía bilingüe español-catalán**. Universidad de Alicante y Miguel de Cervantes. Publicación electrónica: <http://www.cervantes-virtual.com/FichaObra.html?Ref=6698>.

SECO, M. 1979. *El "contorno" en la definición lexicográfica. Homenaje a Samuel Gili Gaya (in memoriam)*. Barcelona: Biblograf. págs. 183-191.

THUN, H. 1978. **Probleme der phraseologie untersuchungen zur wiederholten rede mit beispielen aus dem französischen, italienischen, spanischen und rumänischen** «Zeitschrift für romanische Philologie. Beihefte. 168», Tübinga: Max Niemeyer.

TRISTÁ PÉREZ, A. M. 1998. *La fraseología y la fraseografía*, Gerd Wotjak, (ed.) **Estudios de fraseología y fraseografía del español actual**. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, págs. 297-305.

VINOGRADOV, V. V. 1947. **Ob osnovnij tipaj fraseologičeskij iedinits v ruskom ĭazyke**. Moscú.

WOTJAK, G. ed. 1998. **Estudios de fraseología y fraseografía del español actual**. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana.

ZULUAGA, A. 1980. **Introducción al estudio de las expresiones fijas**. Frankfurt am Main: Lang.

_____ 1992. *Spanisch: Phraseologie. Lexikon der romanistischen linguistik*. Bd. IV, 1. **Aragonesisch/navarresisch, spanisch, asturianisch/leonesisch**, Tübingen: Niemeyer, págs. 125-131.



Kimsa pachat yatiña: de la Educación Intercultural Bilingüe a la sabiduría comunitaria trilingüe

Teofilo Laime Ajacopa¹ - Virginia Lucero Mamani²

Resumen

Los tres procesos culturales marcadamente existentes son, el proceso cultural milenario, el proceso centenario y el proceso decenario. Los pueblos andinos como los aymaras, quechuas y otros pertenecen al primer proceso cultural, donde la visión del tiempo y espacio está centrada en el pasado, de manera que todas las dinámicas culturales y lingüísticas tienen su punto de partida en la historia de los tiempos precoloniales. El encuentro con la llegada de los españoles a partir de 1492, forma el proceso centenario donde los pueblos andinos fueron menospreciados e incluso invisibilizados. El tercer proceso denominado decenario, surgió con la implantación del Código de la Educación Boliviana, donde se plantea una transición de los pueblos andinos a una sociedad nacionalista controlada por la presencia del poder externo.

El proceso centenario en estas tierras ha sido colonialista y el proceso decenario imperialista, en desmedro de los pueblos indígenas y andinos.

La educación ha sido de igual manera colonialista y castellanizante, a su vez imperialista a través de la inclusión del inglés y menosprecio del idioma originario.

Por tanto, queda revertir esta educación en la sabiduría milenaria, que es comunitaria y está basada en el jayma y en el ayni, tiene un enfoque colectivo afirmando primeramente la identidad cultural originaria, luego incluyendo la identidad del grupo interactuante y del grupo externo, como partes integrantes del modelo comunitario.

Tres procesos culturales

Los procesos culturales marcadamente existentes son: el **proceso cultural milenario**, el **proceso centenario**³ y el **proceso decenario**. Los pueblos andinos como los quechuas, aymaras y otros, pertenecen al primer proceso cultural, donde la visión del tiempo y espacio está centrada en el ñawpa pacha / nayra pacha o tiempo pasado, de manera que todas las dinámicas culturales y lingüísticas tienen su punto de partida en la historia de los tiempos precoloniales. El encuentro con la llegada de los españoles a partir de 1492 forma el proceso centenario donde los pueblos andinos fueron menospreciados e incluso invisibilizados. El tercer proceso denominado decenario surgió con la implantación del Código de la Educación Boliviana (1955), que plantea una transición de los pueblos andinos a una sociedad nacionalista controlada por la presencia del poder interno y externo.

Entonces, el proceso centenario en estas tierras ha sido siempre colonialista, y el proceso decenario, de tinte imperialista, se mueve en desmedro de los pueblos indígenas y andinos. Asimismo, la educación ha sido de igual manera colonialista y castellanizante, y últimamente imperialista a través de la inclusión del inglés con menosprecio del idioma originario.

Análisis pragmático de la Educación Intercultural Bilingüe

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) apareció nítidamente en Bolivia con el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) entre los años 1990-1994. Asimismo, el

1 Licenciado en Lingüística e idiomas nativos. Universidad Mayor de San Andrés.

2 Licenciada en Lingüística e idiomas. Universidad Mayor de San Andrés.

3 Simón Yampara (2007) distingue dos procesos civilizatorios, el milenario y el centenario.

7 de julio de 1994, fue sancionada la Ley N° 1565 con la cual la Reforma Educativa toma como modelo principal la EIB.

Hay experiencias numerosas sobre la aplicación de la EIB en Bolivia, sobre todo en la educación primaria. Este modelo fue aplicado en las escuelas, en zonas aymaras, quechuas y guaraníes, donde los niños aprendieron mediante módulos contextualizados a sus regiones sus idiomas originarios, tanto la escritura como la lectura. Esto se pudo observar en la escuela aymara de Suriqiña del departamento de La Paz y en la escuela quechua denominada San José del Paredón en el departamento de Chuquisaca, entre muchas otras experiencias similares.

Asimismo, se abrieron y mantuvieron programas de Licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe en las universidades del país para los maestros normalistas, quienes aportaron en la conscientización a la población y a los estudiantes, de la importancia de las culturas y lenguas originarias existentes. Estos programas fueron sostenidos desde el inicio hasta su estabilización, por la cooperación belga, tal mérito particular fue y es de Pascal Montois, quien impulsó la formación en la Educación Intercultural Bilingüe, más tarde la Universidad Mayor de San Simón al finalizar la gestión de 2007 le dio un justo reconocimiento.

También existe otra experiencia de EIB, el conocido PROEIB Andes, donde uno de los principales impulsores fue Luis Enrique López, con el programa de maestría, centrado en la revalorización de culturas y lenguas de la llamada Latinoamérica.

Estas experiencias de EIB en el nivel primario y en el nivel superior, son valederas para la reivindicación de las lenguas y culturas indígenas, asimismo, continúa con el mayor fortalecimiento de nuestra identidad cultural colectiva.

Sin embargo, es necesario no encerrarse en la EIB porque ella está pensada con las categorías conceptuales del mundo occidental y no contempla las categorías del mundo andino; por ejemplo, el aymara y el quechua tienen otras formas de ver lo que se menciona en castellano, como el concepto de educación.

Etimológica y conceptualmente, la EIB es un modelo externo y binario, muy coherente con la mentalidad occidental. Describiendo en otras palabras, el concepto EDUCACIÓN, proviene de las voces latinas, como el prefijo “e-” que significa “afuera” y el verbo “ducere” cuyo significado es “guiar, conducir”⁴. Luego el concepto INTERCULTURAL, también proviene de las voces latinas, del prefijo “inter-” que según el Diccionario etimológico de la lengua castellana, escrito por Pedro Monlau (1941: 159) significa “...que una cosa está en medio de otras que la rodean y la tocan por todas partes, o en aquel mismo espacio interior se verifica alguna acción...”; a su vez CULTURA deriva del concepto latino “cultum” que se refiere al “cultivo y lo culto”. Finalmente, BILINGÜE, proviene del prefijo latino “bis-” que significa “dos veces” y LENGUA, del latín “lingua” que quiere decir “la lengüeta o la lengua de la boca”. En tal sentido, la Educación Intercultural Bilingüe es una concepción enteramente latina, por ende, plantea un modelo externo del conocimiento, porque “educación” implica “hacia fuera”; “interculturalidad”, “la acción con lo de afuera” y “bilingüismo”, “la organización y manejo de las lenguas con una mentalidad binaria”, que es incompleta desde las conceptualizaciones existentes en las lenguas aymara y quechua, donde existe el modelo interno del conocimiento como la mitad indispensable, aparte de su par externo.

Por ello, se necesita mayor contextualización de esta forma de concebir la educación, con las realidades educativas existentes, en las zonas andinas, amazónicas o chaqueñas.

Cuatro procesos sociolingüísticos

La dinámica sociolingüística que presentamos en este estudio, muestra cuatro imaginarios secuenciales⁵: colonización, imperialización, descolonización y comunitarización lingüísticas.

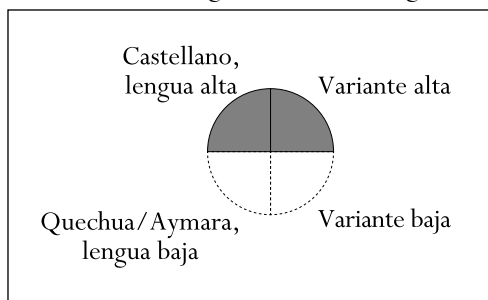
4 Pedro Monlau define el concepto EDUCAR como producto de las voces latinas e- y ducere, que implican la acción de guiar o conducir.

5 Se entiende por imaginario a la percepción colectiva de una realidad dada en un grupo social o comunidad.

La colonización lingüística

La colonización de las lenguas andinas indígenas ha empezado con la evangelización de las culturas quechua y aymara; para tal efecto, se han construido diccionarios como: el *Lexicón de la lengua general del Perú* por Fray Domingo de Santo Tomás (1560); el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*, escrito por Diego Gonzalez Holguín (1608) y el *Vocabulario de la lengua aymara*, escrito por Ludovico Bertonio (1612). El propósito principal fue la evangelización de los quechuas y de los aymaras. Asimismo, aplicaron la signografía latina en la representación escrita de estos idiomas aglutinantes, lo que causó la linealidad extrema en su escritura, donde las palabras sufijadas aparecen en largas cadenas de letras que dificultan la lectura, lo que ayudó de alguna manera a los demás curas de parroquias de ese entonces, a resistirse y renunciar a la continuación de la literatura en estos idiomas en el siglo XVII. Pues así se ahonda la colonización lingüística.

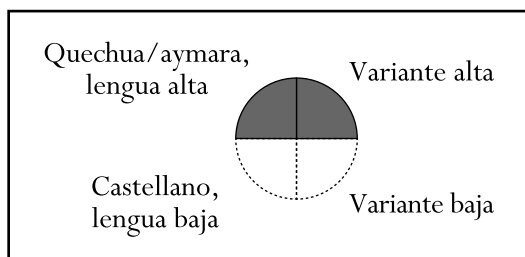
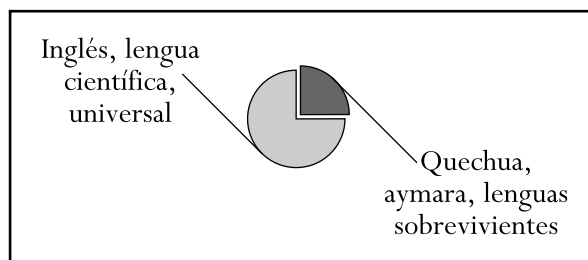
Más tarde, surge con la sociolingüística verticalista, el concepto de diglosia donde una



lengua vale más que la otra, catalogándolas en lengua alta y lengua baja. A su vez, en una misma lengua, una variante tiene un estatus mayor que las otras restantes. En ese sentido, hay lenguas opresoras y lenguas oprimidas o variantes jerarquizadas verticalmente. Por tanto, en la colonización lingüística existe un imaginario binario entre lo culto y lo popular, donde una lengua o variante está superpuesta a la otra. Veamos el gráfico.

La imperialización lingüística

El imaginario lingüístico de la imperialización se presenta cuando se tiene la mentalidad de creer en un solo idioma poderoso, por ejemplo, en la actualidad considerar al idioma inglés como el único idioma dominante en el mundo, la lengua científica y de la globalización; mientras que las otras lenguas del planeta son variantes que están en supervivencia. A su vez, la imperialización lingüística se manifiesta con la monopolización de un idioma a través de sus empresas o instituciones de lengua que sostienen este monopolio, esto con el fin de mayorizar un idioma mediante el proceso de monolingüismo o con el bilingüismo de transición, pero minorizando las otras lenguas, consecuentemente llevando hacia una vía de desaparición de la diversidad lingüística.



La descolonización lingüística

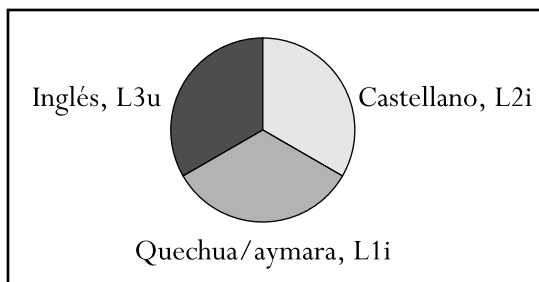
Se da cuando se invierte el binarismo vertical del imaginario lingüístico colonial, convirtiéndose la lengua oprimida en opresora y la que era opresora en oprimida, y con ello automáticamente desaparece el mito del idioma científico único.

En el caso del castedino o castellano andino, considerado anteriormente como una variedad popular frente al español de España, visto como la norma culta, a la cual deben ajustarse el propio castedino o cualquier variedad existente. Ambas variedades ingresan en un proceso de cambio de estatus, logrando la variante andina mayor prestigio que la variante de España, por consiguiente, resultando ser una variante identitaria para los hablantes del territorio andino.

La comunarización lingüística

Se refleja cuando los imaginarios verticales dicotómicos y los monoglobalizadores, se convierten en el plurilingüismo y multilingüismo horizontales. Las lenguas se organizan cualitativamente en identitarias (L.i) y utilitarias (L.u), es decir, L1i, L2i y L3u. A su vez, estas lenguas desde el punto de vista cuantitativo son lenguas adquiridas, como: L1a, L2a, L3a, al margen de que la habilidad lingüística sea del nivel básico o avanzado.

El caso del aymara en el departamento de La Paz, para unos, es la primera lengua adquirida (L1a) y para otros es la segunda lengua adquirida (L2a), pero para ambos grupos este idioma es la primera lengua identitaria (L1i), mientras que el castellano, es también para ambos grupos la segunda lengua identitaria (L2i); asimismo el inglés, para los que aprendieron de ambos grupos es la tercera lengua con función utilitaria (L3u), es decir, la lengua extranjera instrumental. Por lo tanto, se construye un imaginario lingüístico horizontal dando igual valoración comunicativa y diferente valoración cultural.



Así, los cuatro procesos sociolingüísticos se realizan en secuencia, donde la colonización está basada en el concepto binario o en la lógica de 2 elementos, los cuales son verticalmente opuestos; la imperialización, basada en 1 solo elemento calificado; la descolonización, en la inversión del binarismo anterior o vertical; finalmente, la comunarización se fundamenta en 3 y 4 elementos, es decir, en tres o más imaginarios colectivos, siendo a su vez horizontales y rotativos por naturaleza y trayectoria.

La sabiduría comunitaria trilingüe

La concepción de la sabiduría

La sabiduría en el paradigma andino se basa en la trivalencia y plurivalencia horizontal equilibrada. Los ejemplos de trivalencia se muestran en los pronombres personales del quechua:

Ñuqayku	'Nosotros excluyente'
Qankuna	'Ustedes'
Paykuna	'Ellos'

En el manejo del espacio mediante los demostrativos:

Kay	'Este'
Chay	'Ese'
Jaqay	'Aquel'

En el manejo del tiempo mediante los conceptos:

Ñawpa pacha	'Tiempo pasado'
Kunan pacha	'Tiempo actual'
Qhipa pacha	'Tiempo futuro'

Asimismo, los ejemplos de tetravalencia se muestran en los pronombres personales del aymara:

Jiwasa	'Nosotros incluyente'
Naya	'Yo'
Juma	'Tú'
Jupa	'Él o ella'

En el manejo del espacio mediante los demostrativos:

Aka	'Este'
Ulka	'Ese'
Khaya	'Aquel'
Khuri	'Más allá de aquel'

Por otro lado, la sabiduría se conceptualiza en aymara con la palabra YATINÑA y en quechua con la palabra YACHAY. Asimismo el YATINÑA se descompone en cuatro categorías: YATINTANÑA 'saber lo de adentro o habituarse a la realidad interna', YATSUNÑA 'saber o pulir lo externo después de la realidad interna', YATIQUANÑA 'aprender' y YATICHANÑA 'enseñar'.

En el caso del quechua, el concepto YACHAY engloba a tres categorías, que son: YACHAKUY 'habituarse', YACHAQAY 'aprender lo de afuera' y YACHACHIY 'enseñar'.

La concepción de lo comunitario

La concepción comunitaria se organiza en base a tres niveles de relación progresiva: el ayllu, la marka y el suyu.

El ayllu es la categoría de la intraculturalidad, está representado por las wak'as de la propia comunidad y por la dinámica social interna.

La marka es la categoría de la interculturalidad básica, en la que un ayllu actúa con otro formando el taypi o el encuentro de ambas comunidades, donde precisamente surge la capital política y administrativa para esas dos o más comunidades.

El suyu es la categoría de la interculturalidad avanzada, donde el conjunto de varias marcas conforman una nacionalidad, con componentes culturales como las wak'as, su forma de pensar y sentir, su o sus idiomas, su gobierno, entre otros elementos de dinámica propia y de interacción con otros suyus, en un marco de diferencia horizontal.

En el caso del modelo comunitario de MACOJMA (Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca) se percibe las siguientes características:

- Colectiva
- Plural
- De progresión múltiple
- Territorializada
- Rotatoria
- Intracultural
- Intercultural

En este modelo el poder es rotatorio, inicialmente entre 12 ayllus originarios y últimamente entre 19 ayllus afiliados. En tal sentido, el acceso al poder es mediante el thakhi ‘camino o trayectoria’, el cual es legitimado por la misma marka (la población). A su vez existe el chhiphi, concebido como la habilitación del camino al cargo.

Por otro lado, el concepto comunitario se centra en el JAYMA y en el APTHAPI, donde el primero significa “Trabajar todos para un colectivo y éste es el beneficio de todos”; el segundo significa “Compartir la merienda aportando y participando todos”.

La concepción de lo trilingüe

La concepción de lo trilingüe se manifiesta en el ámbito del plurilingüismo y del multilingüismo. Así el trilingüismo es una realidad sociolingüística tridimensional de una comunidad o grupo social, ocurre cuando la población reconoce la diversidad lingüística, ya sea jurídicamente o políticamente.

El modelo lingüístico es el trilingüismo transversal, donde existen lenguas reconocidas territorialmente, como: lengua regional (Lr), lengua nacional (Ln) y lengua general (Lg). Asimismo, este modelo es cooperativo, mostrándose cualitativamente en lenguas identitarias (L.i) y en lengua utilitaria (L.u). Por lo tanto el trilingüismo transversal cooperativo, es un modelo de complementariedad rotatoria de tres lenguas distintas.

Conclusión

La Educación Intercultural Bilingüe resulta ser una parcela externa desde la óptica de las lenguas originarias aymara y quechua, porque la EIB muestra explícitamente la EDUCACIÓN pero no la “IN-DUCACIÓN”, muestra la INTER-CULTURALIDAD pero poco de la INTRA-CULTURALIDAD y muestra el BI-LINGÜISMO donde asume el TRI-LINGÜISMO como si fuera bilingüismo en el marco del pensamiento binario.

A su vez, el concepto idiomático occidental está basado en la lengua (de la anatomía), mientras que el mismo concepto se expresa en aymara basado en la voz, y en quechua, en la boca.

Por tanto, queda también revertir la actual colonización lingüística para coadyuvar en la transformación de la Educación Intercultural Bilingüe a una Sabiduría Comunitaria Trilingüe (SCT), basada en el jayma y en el apthapi, categorías que dan un enfoque colectivo de un nuevo modelo educativo centrado en el comunitarismo.

Bibliografía

BOLIVIA. 1994. **Ley N° 1565: Ley de reforma educativa**. La Paz.

———. 2006. **Anteproyecto de ley: nueva ley de la educación boliviana “Avelino Siñani y Elizardo Pérez**. Santa Cruz. “El Deber”.

LAIME, Teofilo; LUCERO, Virginia. 2008. **Aru imara, aru jayma**. La Paz: Creart.

MONLAU, Pedro Felipe. 1941. **Diccionario etimológico de la lengua castellana**. Buenos Aires: El Ateneo.

Doble posesivo en el castellano oral de los estudiantes bilingües

Heriberto Quelca Huanca¹

Resumen

El presente trabajo de investigación es un estudio de la situación de contacto lingüístico entre el castellano y el aymara. Son lenguas con mucha tradición histórica y que se desarrollaron de manera independiente, pero que por los mismos hechos históricos tuvieron que unir sus destinos para ser usadas en una misma área geográfica del continente americano. El castellano, que emerge de las entrañas del latín en el continente europeo, se convierte en una lengua que goza de una vida plena; por su parte, el aymara, que nace de una familia de lenguas denominada aimaraica², también alcanza el desarrollo pleno como lengua. Cabe remarcar que estas lenguas, el aymara y el castellano, pertenecen a tipologías distintas, la primera se encuentra en el tipo de lengua sufijante o aglutinante, la segunda se ubica en el tipo de lengua flexible.

Es así que uno de los fenómenos morfosintácticos que surge como consecuencia del contacto de lenguas y que se visibiliza con bastante claridad, es el doble posesivo redundante en el castellano oral.

Marco referencial

Sobre el doble posesivo se advierte la contraposición entre dos tendencias, por un lado los indigenistas y por otro los hispanistas, quienes sostienen dos tesis explicativas que son opuestas. La primera, es la transferencia del quechua al español local como consecuencia del contacto de lenguas, postulada por Anthony Lozano; y la segunda es el mantenimiento de un arcaísmo castellano postulado por Ines Pozzi-Escot y J. A. Rodríguez Garrido. Esta postura se sustenta en las estructuras o expresiones usadas en el siglo XVI y en la época del castellano medieval y clásico, como el ejemplo: *sofijas del campeonador* en el poema del Cid. Mientras que la hipótesis de la transferencia puede basarse en la estrecha similitud estructural entre el quechua y el español arcaico (Germán de Granda, 1997: 141-142).

También, (Godenzzi, 1996:89) indica que el doble posesivo es producto de la convergencia de factores entre las estructuras del español clásico “*so sobrino del Campeonador*” y estructuras parecidas del quechua o aymara. De la misma forma (Rocío Caravedo, 1992: 732) hace notar que en el castellano andino existe el predominio de posesivos, como: *su sobrina de la señora*; también ocurre en el orden invertido: *de la señora su sobrina*. (Germán de Granda, 2002: 45) clasifica a este rasgo dentro el grupo de interferencias cuantitativas por adopción. En el noroeste argentino ocurren ejemplos como: *vamos a comer el bollo de mí avío mío*.

Las reglas de formación de la frase genitiva en quechua y en aymara son las siguientes:

“anteposición obligatoria del elemento poseedor al poseído, marcación obligatoria de aquel por un elemento sufijado, invariable, indicador de relación posesiva y, finalmente, marcación del segundo constituyente (poseído) por elementos sufijados, variables, indicadores de la persona del poseedor” (Germán de Granda, 1997: 142).

La secuencia que se presenta en aymara y en quechua es poseedor – poseído, como en el ejemplo de la siguientes expresión aymara: *wawa-n isi-pa* que se traduce al castellano

1 Licenciado en Lingüística e idiomas, Universidad Mayor de San Andrés.

2 Cerrón Palomino (2000, 62-67) se refiere con el denominativo de familia aimaraica a las siguientes lenguas: la tupina o central y la collavina o sureña.

como *del bebe su ropa*. Esta estructura que forma parte del castellano andino se la clasifica como fenómeno de convergencia (O. Moya, 2001: 47).

En un estudio realizado por J. Mendoza (1991: 105), quien indica que el uso del doble posesivo es muy frecuente en el habla popular de La Paz y también es usado de manera informal en la variedad culta, como en las siguientes expresiones: *lo estaban buscando a su hijito de la María; de acuerdo a su tradición histórica de los japoneses esta actitud es aceptable*.

Germán de Granda (1997: 143) explica que existe otra modalidad de doble posesivo, en el que se presenta con poseedor de primera o segunda persona, no de tercera, que expresan la doble relación de posesión que se produce por medio de la reiteración del adjetivo antepuesto o pospuesto al elemento poseído (esta es tu hija tuya), también por el uso del adjetivo posesivo y construcción: *de + poseedor* (de mí mi papá es carnicero).

Estas modalidades explicadas del doble posesivo: posesor-poseído (de mi papá su casa) o por reiteración de marcas de posesión que son propias en el quechua y también en el aymara, no existen en el español arcaico (medieval – clásico) por lo que se afirma que esta situación contribuye a la explicación causal, en este sentido, estas modalidades descritas son transferencias al español andino de las lenguas nativas, como son el aymara y el quechua.

Además, consideramos que es muy importante diferenciar dos tipos de estructura en el doble posesivo, el primero que sigue el orden de *posesor + poseído* y el segundo que sigue el orden de *poseído + posesor*. La primera secuencia sigue el mismo orden de elementos del aymara, y la segunda secuencia es una estructura arcaica del castellano en el siglo XVI, que mantiene su vigencia gracias al contacto con el aymara y el quechua.

En cuanto a las dos tendencias polarizadas: indigenistas e hispanistas, las mismas que se han señalado líneas arriba, Germán de Granda (1997: 144) postula la aplicación de la tesis explicativa de la causación múltiple que significa tomar en cuenta tanto la retención de modalidades sintácticas del español clásico como también, la transferencia al castellano local de los rasgos gramaticales del aymara y quechua.

Asimismo, hay que aclarar que el doble posesivo está presente en todas las áreas geográficas donde existe el contacto entre el español y las lenguas aymara y quechua, específicamente en la parte andina de Perú, Bolivia y en el noroeste argentino, como claro **proceso de convergencia** con estructuras de doble marca de posesión existentes en quechua y en aymara. Entonces, no se produjo la retención de un arcaísmo castellano, sino mas bien el contacto con las lenguas (aymara y quechua), y aquellas estructuras arcaicas actuaron como reforzamiento para que ocurra el rasgo del doble posesivo en el castellano andino actual (Germán de Granda, 2002: 69; 1997: 145-146).

Por otra parte, es necesario tomar en cuenta el hecho lingüístico, cuando Germán de Granda (1997: 146) cita a Rocío Caravedo, quien indica que “... no se justifica la separación entre el español de bilingües y el de los monolingües ...” porque “muchos fenómenos (de español bilingüe) ... se expanden en la interacción comunicativa de contacto entre diversos grupos y empiezan a usarse incluso entre los hablantes con dominio amplio de español”. Esto significa que hablantes bilingües traspasan el uso de ciertos fenómenos lingüísticos a hablantes monolingües.

El uso del doble posesivo divergente

La estructura del doble posesivo divergente ha sido estudiada en estudiantes de cuarto de secundaria. Estos estudiantes son hablantes bilingües del castellano y del aymara. De los estudiantes se obtuvieron entrevistas grabadas con una duración de 20 a 30 minutos sobre diferentes tópicos de la vida. Los y las estudiantes suman un total de 32 (16 varones y 16 mujeres) pertenecientes a dieciséis establecimientos educativos fiscales de la ciudad de El Alto.

La estructura del doble posesivo divergente en el habla oral de los estudiantes de ambos géneros se presenta en el orden poseedor – poseído; el elemento poseedor precede al elemento poseído. Esta estructura es propia de la lengua aymara en el que se presenta como una constante la anteposición del poseedor al poseído en todas las expresiones que indican posesión o pertenencia. Las expresiones identificadas del doble posesivo las anotamos a continuación:

1. ... por problemas también ella igual que así, *de su papá su papá*, problemas familiares, es que se ha salido del establecimiento. (1 – F)³
2. Porque habla *del cuerpo humano sus órganos* ¿no?. (4 – F)
3. Y *de mi papá su mamá* se ha muerto. (7 – F)
4. *De mi papá su pariente* vive por ese lado. (20 – M)
5. *De mi padre incluso su nombre*. (23 – M)
6. A ellos no les importa, *de ellos su hijos* también están en colegios particulares. (30 – M)

En la primera expresión, donde aparece la estructura del doble posesivo, se advierte que el elemento poseedor (su papá) lleva el determinante posesivo en tercera persona y el elemento poseído, de la misma forma, está acompañado por el adjetivo posesivo (su) en tercera persona. Los ejemplos 3, 4 y 5, llevan la preposición *de* + el adjetivo posesivo en primera persona que antecede al elemento poseedor y a su vez el elemento poseído está antecedido por el determinante posesivo en tercera persona. Finalmente, en los ejemplos 2 y 6, el elemento poseedor, que es el nombre, está precedido por la preposición *de* que indica posesión de algo y el elemento poseído también es antecedido por el adjetivo posesivo en tercera persona.

Estas estructuras de doble posesivo expresan una relación de dependencia entre los elementos poseedor – poseído. Esta dependencia se materializa a través de los determinantes posesivos que preceden a ambos elementos, es decir, la preposición *de* antecede al elemento poseedor y el adjetivo posesivo al elemento poseído.

La secuencia del doble posesivo se presenta en las formas en que se muestra en el siguiente cuadro.

Cuadro No. 1 Secuencia de posesivos

No.	POSESOR	POSEIDO
1.	Prep. + Adj. Pos. 3ra. p. + N	Adj. Pos. 3ra. p. + N
2.	Prep. + Art. + N	Adj. Pos. 3ra. p. + N
3.	Prep. + Adj. Pos. 1ra. p. + N	Adj. Pos. 3ra. p. + N
4.	Prep. + Adj. Pos. 1ra. p. + N	Adj. Pos. 3ra. p. + N
5.	Prep. + Adj. Pos. 1ra. p. + N	Adj. Pos. 3ra. p. + N
6.	Prep. + Pron.	Adj. Pos. 3ra. p. + N

El fenómeno morfosintáctico del doble posesivo que caracteriza al castellano andino se podría considerar como un fenómeno de interferencia, ya que en la lengua aymara se

3 En la codificación utilizada con este formato (1 – F), el número en el paréntesis significa el número asignado a cada informante, y la letra F significa género femenino del informante que ha producido la estructura ejemplificada y de la misma forma la letra M significa género masculino.

produce la secuencia de los elementos del doble posesivo de la siguiente manera: poseedor + poseído. Y esta secuencia es la que se impone en el uso oral del castellano.

Contraste de estructuras del aymara y el castellano

Para demostrar el contraste de las estructuras, primeramente, partimos de las expresiones con doble posesivo en el castellano hablado por los jóvenes.

1. *De mi papá sus hermanos viven aquí.* (4 – F)
2. *De mi papá su pariente vive por ese lado.* (20 – M)

Se verifica que las dos estructuras siguen el orden poseedor - poseído que es propio de la lengua aymara. La interpretación al aymara del primer y segundo ejemplo es como sigue:

Tatajan jilanakapax akan qamapxi.

Tatajan parintipax uksa tuqin qami.

En la lengua aymara el elemento poseedor que es el sustantivo (*tata*) lleva el sufijo posesivo de primera persona *-ja-*, que antecede al sufijo invariable *-na* y éste refuerza el significado de posesión. El elemento poseído que en este caso también es otro nombre (*jila*, *parinti*) al que se agrega el sufijo pluralizador *-naka* y el sufijo posesivo en tercera persona *-pa-*. Esta secuencia de elementos se repite en las dos estructuras del doble posesivo.

La secuencia de elementos en las expresiones anotadas que son propias del aymara se reproduce, como una especie de calco, en la secuencia estructural de las expresiones del doble posesivo en el castellano oral de los estudiantes de la ciudad de El Alto.

Comparación de las estructuras con doble posesivo

No.	ESTRUCTURA DEL AYMARAS	ESTRUCTURA DEL CASTELLANO
1.	<i>Tatajan jilanakapax</i>	De mi papá sus hermanos
2.	<i>Tatajan parintipax</i>	De mi papá su pariente

Implicancia pedagógica

El fenómeno morfosintáctico del doble posesivo en el orden de elementos poseedor- poseído es una estructura lingüística válida para expresar relación de posesión, entre sujeto y objeto o entre sujetos, en la lengua oral de los estudiantes; sin embargo, esta estructura es necesario compararla con la estructura que corresponde a la lengua estándar del castellano. La secuencia con doble posesivo, *de mi papá sus hermanos* que se utiliza en el castellano de los estudiantes, esta misma estructura en el castellano estándar se expresa de la siguiente forma: *los hermanos de mi papá*. Por este hecho lingüístico que se presenta consideramos que el estudiante debe tomar conciencia lingüística en el uso de ambas estructuras tomando en cuenta las diferentes situaciones en las que se usa dicha expresión. Por ejemplo, la primera estructura se usa más en el lenguaje oral, mientras que la segunda se usa con preferencia en el lenguaje escrito que es más cuidada.

Esta forma de aprendizaje de la lengua castellana no debe sancionar ni rechazar las estructuras con doble posesivo del lenguaje oral de los estudiantes, más bien, estos deben tomar conciencia de los contextos comunicativos, y a partir del uso de dichas estructuras, inclinarse a la apropiación y conocimiento de las estructuras de posesión que corresponden al castellano estándar.

El uso del doble posesivo convergente

El doble posesivo convergente es una estructura que fue usada en el siglo XVI, en la época medieval y clásica del castellano. Este hecho motivó a sostener las aseveraciones de muchos estudiosos de la lengua castellana sobre la tesis de la causación interna o evolución interna de esta lengua. Sin embargo, la expresión del doble posesivo utilizada hace varios siglos atrás, desapareció, sólo se encuentra vigente en las zonas geográficas de contacto lingüístico con las lenguas nativas como el aymara y el quechua.

Para confirmar la vigencia y el uso del doble posesivo convergente en la zona de contacto lingüístico, anotamos a continuación las siguientes expresiones:

1. Mis amigas pero estaban bien vestidos de con *su vestimenta de ratoncitos*. (2 – F)
2. Al echar la sangre donde el pelo, donde *su cabello de ella*, el pelo se empezó a fundir sin razón alguna. (5 – F)
3. Mi mamá como es de pollera se sacaba sus mantas, *sus polleras de mis abuelos* igual. (9 – F)
4. *Mi padrino de la promoción* es el doctor Fanor Nava Santiesteban. (14 – F)
5. Cuando hemos ido a jugar en *su pueblo del Waldo* me caí en un lodo. (17 – M)
6. Incluso *su flota de mi tío* tantas veces se ha chocado. (18 – M)
7. Pero no sé cuanto quisiera ponerme en *sus manos de ellos*. (21 – M)
8. Es *mi asesor de cuarto* medio. (32 – M)

En el conjunto de las expresiones anotadas se presenta dos variaciones al momento de expresar el doble posesivo. Casi todos los ejemplos, a excepción del 4 y 8, presentan la estructura donde el adjetivo posesivo en tercera persona (*su*, *sus*) antecede al nombre que es el elemento poseído, seguido por la secuencia genitiva constituida por la preposición *de* + *nombre* o *pronombre*, y en algunos casos el nombre es antecedido por el adjetivo posesivo en primera persona. Concretamente, en los ejemplos 4 y 8, la variación se presenta en los adjetivos posesivos que están en primera persona (*mi*) y que la misma se encuentra antes del nombre, y posteriormente, la secuencia genitiva *de* + *nombre*.

La estructura del doble posesivo convergente en el orden de constituyentes *poseído* + *poseedor* se encuentra muy vigente en el habla de los estudiantes.

Adjetivo posesivo redundante junto a *Prep. + Pron.*

Otra secuencia del adjetivo redundante se manifiesta de la siguiente forma: el adjetivo posesivo que antecede al sustantivo y sumado a éste la preposición *de* + *pronombre*.

1. *Mi experiencia de mí* es que yo era, yo soy luchador. (20 – M)
2. ... pero que le digo, no es *nuestra madrina de nosotros*. (28 – M)

El primer ejemplo lleva el adjetivo posesivo pronominal en primera persona, seguido de la preposición y pronombre personal en primera persona. En el segundo el orden de constituyentes es la misma, la diferencia está en que el adjetivo posesivo pronominal denota primera persona plural y además esta seguido por el genitivo: *de* + *pronombre*.

Redundancia del posesivo en sustantivos inalienables

Este uso se presenta con sustantivos inalienables que denotan las partes del cuerpo humano o la pertenencia de objetos a una determinada persona. En este tipo de estructuras el posesivo precede a un sustantivo inalienable, sin embargo en el español estándar es completamente posible expresar, en vez del posesivo, con el artículo correspondiente.

1. O sea al sacar *de mi bolsillo* se habrá caído los 50 Bs. (3 – F)
2. Se ha lastimado *su nariz*, se ha roto su nariz. (9 – F)
3. Sólo que *de mis pies* un poco me hacía frío. (18 – M)
4. Siento dolor *en mi rodilla* al correr. (32 – M)

En la segunda, tercera y cuarta expresión existe la redundancia del posesivo que antecede a sustantivos inalienables, en este caso los sustantivos *nariz*, *pies* y *rodilla* denotan partes del cuerpo humano. Por lo tanto no es necesario que esté precedido por un adjetivo posesivo.

En cuanto a la primera expresión, la secuencia del posesivo redundante sigue el siguiente orden: *preposición + Adj. pos. 1ra. p. + nombre*. En el castellano estándar el adjetivo posesivo es reemplazado por el artículo. En este sentido, el sustantivo *bolsillo* que forma parte de la estructura genitiva en el primer ejemplo, no necesita que esté antecedido por un determinante posesivo porque se entiende que este término se refiere a una parte del objeto y que éste además pertenece a alguien, es decir, en este caso a la persona que habla.

Contraste de estructuras con doble posesivo

El aymara ha contribuido en gran medida para que las estructuras del doble posesivo se consoliden en el castellano del área geográfica andina, y además es la región donde realmente se establece el contacto lingüístico entre las dos lenguas. El aymara tiene una secuencia estructural bien definida, en el que el elemento poseedor antecede al elemento poseído; mientras que el castellano andino mantiene una estructuración flexible, es decir, en algunos casos sigue el mismo orden establecido del aymara, y en otras el elemento poseído precede al elemento poseedor. Para el contraste de las estructuras del castellano con las del aymara, mencionamos a un ejemplo de los casos anteriormente tratados.

1. Cuando hemos ido a jugar en *su pueblo del Waldo* me caí en un lodo. (17 – M)
2. ... pero que le digo, no es *nuestra madrina de nosotros*. (28 – M)
3. Se ha lastimado *su nariz*, se ha roto su nariz. (9 – F)

El doble posesivo del primer ejemplo, *en su pueblo del Waldo*, esta estructura en aymara es: *Waldun markapana*. En el segundo ejemplo, la estructura del doble posesivo, *nuestra madrina de nosotros*, en aymara es: *jiwasan sutiyir taykasa*. En el tercer ejemplo, la estructura posesiva, *su nariz*, en aymara es: *nasapa*.

Observando las secuencias del doble posesivo tanto del castellano como del aymara, encontramos la diferencia estructural en el primer y segundo ejemplo. Esta diferencia se produce cuando en el castellano andino el orden de los elementos es: poseído + poseedor, y esta estructura en el aymara se transforma en: poseedor + poseído. Finalmente, en la tercera estructura el posesivo precede a un sustantivo inalienable en castellano; mientras que en el aymara el determinante posesivo del castellano se transforma en sufijo posesivo de tercera persona *-pa*.

Comparación de secuencias con doble posesivo

No.	ESTRUCTURA CASTELLANA	ESTRUCTURA AYMARAS
1.	En su pueblo del Waldo	<i>Walduna markapana</i>
2.	Nuestra madrina de nosotros	<i>Jiwasana sutiyrir taykasa</i>
3.	Su nariz	<i>Nasapa</i>

Implicancia pedagógica

En primer lugar es necesario hacer notar al estudiante que las estructuras en el orden *poseído + poseedor* corresponden al castellano antiguo del s. XVI, pero en el área geográfica de contacto entre el castellano y el aymara todavía se mantienen las estructuras del doble posesivo en el orden señalado. En segundo lugar hay que tener en cuenta que las estructuras generadas en el castellano oral de los jóvenes deben ser adecuadas de acuerdo al castellano estándar. Por ejemplo, la secuencia del doble posesivo *en su pueblo del Waldo*, es una estructura que se enmarca en el castellano oral andino, y la misma estructura en el castellano estándar resulta de la siguiente forma: *en el pueblo de Waldo*. Esto nos demuestra que en el castellano general no es necesario remarcar en forma redundante la posesión de algo, específicamente en el ejemplo señalado, el posesivo *su* resulta innecesario por lo que es sustituido por el artículo *el*.

Frecuencia de uso del doble posesivo

Finalmente, debemos indicar en relación a la frecuencia de uso del doble posesivo en el lenguaje oral de los y las estudiantes, que este rasgo morfosintáctico es utilizado por hablantes de ambos géneros. Esta situación de uso del doble posesivo, en forma general, se cuantifica en el siguiente cuadro.

No.	Fenómeno Morfosintáctico	Masculino	%	Femenino.	%	Total
1.	Doble posesivo	53	41.9	76	58.9	129

En el cuadro relacionado al fenómeno morfosintáctico del doble posesivo, se evidencia que las mujeres lo utilizan en mayor cantidad (76), mientras que los varones hacen uso de dicho fenómeno en menor cantidad (53). Estos datos nos demuestran que el fenómeno morfosintáctico del doble posesivo tiene una amplia vigencia en el discurso oral de los y las jóvenes estudiantes. Por lo que cabe afirmar que el castellano andino es una realidad incuestionable producto de la interacción lingüística de las lenguas en contacto como son el castellano y el aymara.

Conclusiones

- El uso del doble posesivo divergente en los estudiantes del último curso de secundaria se convierte en estructura redundante, por el hecho de reforzar la posesión o pertenencia de algo en alguna persona. Este fenómeno se presenta mediante la utilización de los adjetivos posesivos antepuestos a los nombres de sujeto poseedor y objeto poseído.
- La vigencia plena del doble posesivo en el castellano andino se debe a que el aymara posee estructuras similares a aquellas estructuras de doble posesivo que fueron usadas en el castellano clásico. La convergencia de estructuras se presenta de la siguiente forma: en el castellano clásico y medieval existía la estructura *poseído + poseedor* (*sos fijas del campeonador*) y en el aymara la estructura del doble posesivo sigue el orden establecido de *poseedor + poseído*. Por lo tanto, el efecto que se produce en la actualidad es el uso pleno del doble posesivo en el lenguaje oral de los jóvenes estudiantes, y no sólo de ellos sino también en la sociedad en su conjunto en la ciudad de El Alto.

- El contraste de estructuras entre las dos lenguas confirma que el aymara ejerce influencia en el castellano andino por lo que se generan estructuras de interferencia y convergencia.

Bibliografía

CARAVEDO, Rocío. 1992. *Espacio geográfico y modalidades lingüísticas en el español del Perú*. En: **Historia y presente del español de América**. Lima.

GODENZZI, Juan Carlos. 1996. *Transferencias lingüísticas entre el quechua y el español*. En: **Signo y Seña** 6. Buenos Aires.

GRANDA, Germán de. 2002. **Lingüística de contacto: español y quechua en el área andina suramericana**. Valladolid: Universidad de Valladolid.

_____. 1995. *El influjo de las lenguas indoamericanas sobre el español. Un modelo interpretativo sociohistórico de variantes areales de contacto lingüístico*. En: **La lengua española y su expansión en la época del Tratado de Tordesillas**. Valladolid.

_____. 1999. **Español y lenguas indoamericanas en Hispanoamérica: estructuras, situaciones y transferencias**. Valladolid: Universidad de Valladolid.

MENDOZA, José. 1991. **El castellano hablado en La Paz: sintaxis divergente**. La Paz: Talleres gráficos de la Facultad de Humanidades.

_____. 1992. **Gramática castellana, con referencia a la variedad hablada en Bolivia**. La Paz: PAPIRO.

MOYA, Ofelia. 2001. **Contacto de lenguas: interferencia y convergencia en el castellano andino de Bolivia**, En: Revista **Lengua**, No. 11. La Paz: UMSA.

POZZI-ESCOT, Inés. 1972. *El castellano en el Perú: norma culta nacional versus norma culta regional*. En: *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ajayunakampi jikist'aña Encontrarse con los muertos

Martha Sandra Bustillos¹

*“Es tan hondo el pesar de tu partida,
que aún no comprendo tu huida.
Tan fugas fuiste en esta vida,
buscando la eternidad te fuiste herida,
de las huellas que te dejó la vida.”*
(Consideraciones 2004: Vida vs. Muerte)

Resumen

La presente investigación, pretende contribuir al conocimiento lingüístico de hechos culturalmente aceptados y practicados en los contextos aymaras. Ajayunakampi jikist'aña, (encontrarse con los muertos) permite remitirnos a la época de Todos santos. Se encierra en un halo de misterio la creencia en un eterno retorno y la vida después de la muerte. Las actividades que se realizan en estas fechas, nos permiten ser partícipes de las mismas en la llegada y despacho de las almas según las creencias de cada grupo familiar.

Al analizar los rezos del gloria angela y del mericote que se realizan en Todos Santos, los actores o personajes que son partícipes en esta fecha, la forma y características que los mismos presentan universos encontrados, donde los rezos u oraciones son el vínculo infaltable entre lo tangible y no tangible de las transformaciones metafóricas y metonímicas que se producen en los elementos ofrendados. La parte final, está destinada a establecer los sistemas cíclicos comunicativos que mediante el rezador se abren y cierran, muestran también la importancia de la intervención del intermediador ocasional que dirigirá las acciones de recepción y canalización de las ofrendas, así como la petición de beneficios para los familiares.

Introducción

Entender que vivimos permanentemente en contacto con los que se fueron pero que nos visitan una vez al año, hace que estemos en permanente comunicación con ellos, a través de los rezos u oraciones que en su estructura establecen el vehículo que nos permite interrelacionarnos con ellos y hacerles partícipes de nuestras aflicciones. Es a través de este discurso, que reflejamos nuestras necesidades en un intercambio de reciprocidad entre el difunto y nosotros.

Valiéndonos de un intermediador (rezador), realizamos las transmutaciones de los alimentos; lo que para nosotros es un simple pan en forma de escalera, para el alma se convertirá en una verdadera escalera; la llama de kispíña (derivado de la quinua o cañahua) una vez realizado el rezo, se transformará en el animal que ayudará al difunto a llevar las ofrendas; la caña de azúcar se convertirá en el bastón necesario para sostenerse en el arduo caminar de retorno que le espera, hasta llegar a su morada para un próximo encuentro.

La cosmovisión aymara, al igual que en otras culturas, tiene su propia concepción acerca de la vida y muerte, evidentemente, estas concepciones aparecen en un sincretismo religioso con la iglesia católica y el saber popular. Esta situación sincrética, se puede constatar en el manejo de los espacios como: cielo, infierno, limbo y el purgatorio, considerados como espacios destinados a la morada de las almas.

1 Egresada de la Carrera de Lingüística e idiomas, Universidad Mayor de San Andrés. miskiuma@yahoo.es

Los ritos de muerte que se celebran están mimetizados con los ritos católicos, por ejem. las misas y las oraciones elevadas hacia los difuntos, son las mediadoras entre este espacio y el otro, y que no es percibido por los sentidos.

El interés de este análisis, recae en las oraciones o rezos que se elevan a los difuntos, estos pueden ser considerados como exordios² destinados a influir en un receptor no corpóreo pero presente, con este fin, nos situamos en el tiempo de los difuntos 1, 2 y 8 de noviembre. En estos días se realizan diversas actividades preparatorias de recepción y despacho de los difuntos, que culminan con la octava denominada el día de las ñatitas.

La estructura de las acciones en los rezos

Los personajes principales que intervienen, al igual que en una narración, son tres: el difunto o alma, el rezador y el que hace rezar; cada uno de ellos tiene una función determinada en el rezo.

En este sentido, el difunto o alma se convierte en el agente receptor de las ofrendas, que según el pensamiento aymara, se transformarían en los alimentos que le otorgarían las fuerzas necesarias para continuar su otra “vida”. El rezador es considerado como intermediario, este personaje a cambio recibe los alimentos, quien en un proceso comunicativo se constituye en el canal intermediario entre el alma y la persona que hace rezar. El que hace rezar, se constituye en el dador de ofrendas y el receptor de los beneficios que el alma puede pedir para su benefactor.

De estos tres actores, quien juega el papel principal es el que realiza la acción de hacer rezar, este realiza un sistema de elección de las ofrendas, el tipo de discurso o rezo que requiere y a quien se dirige. Así encontramos una clasificación de acuerdo al espacio, tiempo, género, edad, cercanía o lejanía, hacia la persona que hace rezar.

La clasificación espacial, se refiere a la situación donde se considera que está el difunto, para esto, los espacios considerados serán: el limbo, el purgatorio y el cielo. El limbo, es el espacio en el que se encuentran aquellos niños muertos sin nombre, el purgatorio será considerado como un espacio de transición de las almas, y el cielo, será la meta a la que deben llegar estas.

La clasificación temporal referida al tiempo transcurrido de su muerte, si son almas recientes o si son almas más allá de los tres años, radica en que primero se hace rezar por las almas recientes; la porción de las ofrendas también será sustentosa.

El tipo de oración que se prefiere influye según el género; lo que implica que si es mujer, se rezarán avemarías, y si es hombre, se rezan padre nuestros. En cuanto a la edad, esta diferenciación se encuentra en el tipo de ofrendas; para los niños serán los dulces, el rezo es para los angelitos y será cantado, en su contenido se realizarán recomendaciones; para los adultos puede ser cantado y hablado, pero irán las peticiones.

Las almas cercanas -Según la clasificación están relacionados con la proximidad de parentesco con la persona que hace rezar-, serán aquellos familiares difuntos; y las almas lejanas, son de aquellos amigos conocidos, y las almas olvidadas (jan amtat almanaka) son aquellas que no tienen relación con la persona que hacer rezar. Ver fig. (1)

El rezador identificado como personaje principal de estas fechas, se trata de la persona que ofrece este servicio de intermediador, entre el alma y sus familiares, particularmente; el rol de intermediador, es asignado en el sentido de que a través del rezador el alma recibe lo que se le envía. Así se convierte en un canal de comunicación entre el espacio tangible e intangible.

El mecanismo mediante el cual este personaje cumple su rol, es el rezo u oración (plegaria) que realiza a petición del que demanda sus servicios, para este fin, él utiliza un repertorio

² Helena Beristáin, “Diccionario de Retórica y Poética” (1997:203) considera al exordio como uno de los momentos de la estrategia discursiva para ganar la inclinación de los receptores...

de oraciones o rezos, en diferentes idiomas: aymara, castellano y latín. El despliegue de este repertorio se realiza de acuerdo a la demanda de quien hace rezar, en retribución, el rezador recibe alimentos como: platos de comida que le gustaba al difunto, pan, bizcochos, cañas, dulces y otros; bebidas como: refrescos, chicha, cerveza y otros. (Ver fig. 2y3)

Encontramos varios tipos de rezos escritos en: “Rezoes y oraciones para Todos Santos (aymara –latín)”³ de autor anónimo y que circulan por estas fechas en las puertas del cementerio general:

- Nanacan auquija
- Arunstmau Maria
- Iyaustwa
- Oraciona chachataqui
- Oraciona Tatasataqui mamasataqui
- Oraciona jilanacataqui, familiataqui, amistadataqui
- Laudate de para niños
- Pater noster
- Responso para las almas porgatorios
- Gloria Angela
- Responso para mujer
- Almas porgatorio
- Mericorte
- Responso para hombres
- Bendito
- Jampat-jmama
- Mayiña
- Oraciona warmitaki

De todas estas oraciones, y para el análisis de la presente investigación, extractamos como corpus dos oraciones -por su contenido y por el modo en que se expresan-, el gloria Angela y el mericorte. (ver fig.4)

El gloria angela.- Es una oración cuyo destinatario son los niños muertos, sean estos víctimas de aborto o por muerte natural. La forma en que se realiza esta oración es cantada; generalmente, se prefiere que sean niños los que realicen esta plegaria, la recompensa por esta plegaria son dulces, galletas especiales, refrescos y en algunos casos, leche o arroz con leche; estas oraciones especialmente para niños se denominan Phuluraña⁴.

El mericorte.- Es una oración especialmente para personas adultas, se encuentra como una parte de las oraciones que se denominan el “mayiña”⁵, este tipo de oraciones o rezos son gratificados con alimentos que se encuentran en los altares momentáneos que se construyen

3 Respetamos la escritura de los títulos y el contenido de las oraciones que encontramos en forma escrita tanto en aymara, latín y castellano.

4 Phuluraña.- no encontramos un significado definido por los diccionarios aymaras, pero al realizar este trabajo las expresiones que encontramos son: “Jutam phulurt’arapita”, lo que se puede traducir como ven rézamelos cantado; “phulurañ yattati”, “suma phulurañamaxa” estas se traducirían como “sabes rezar cantado”, “bonito, agradable tienes que cantarmelo”

5 Según Félix Laime se traduce como: Pedir. Exigir // intr. Fig. Orar.

sea en las afueras del cementerio o al pie de los nichos; lo importante radica en colocar el cuadro en el que está inscrito el nombre del difunto, o una fotografía, cuando son difuntos recientes. En el área rural se levantan estas tumbas o altares, cercanos a los nichos en que descansan los cuerpos. (Ver anexo fig.2 y 3)

Analisis de las oraciones en el nivel de manifestación superficial

Según Bueno y Blanco, en este nivel el plano del contenido se organiza en dos estratos: el narrativo y el figurativo, este último, es el que hace posible la manifestación discursiva (de los rezos) conformada por una estructura actorial reconocida en los personajes que intervienen como: el rezador, el que hace rezar y la alma del difunto; cada uno de ellos realiza su rol temático desarrollado en el plano del contenido de las configuraciones discursivas.

Los personajes citados anteriormente como parte de la estructura actorial, son considerados entidades capaces de actuar como sujetos, como destinadores o como destinatarios. Esta situación nos permite establecer, que el rol ejecutado por cada actor muestra dos planos de acción: un plano real y otro virtual o no real en el que suceden las transformaciones.

Cada ejecutante (actor), desempeña su rol en su propio espacio, si bien las acciones son concretas en un espacio real y corresponden a conmemorar o recordarse de los que se fueron, estos deben actuar en correspondencia y retribución por los bienes recibidos, ayudando a sus benefactores, brindando protección y apoyo a sus familiares.

Hasta aquí, hemos observado las relaciones que se dan entre los que hacen rezar y la relación que establecen con sus difuntos. Evidentemente, la relación establecida es de reciprocidad mutua entre sus actores, pero también, el rezador juega un papel importante, su rol está definido por el servicio que presta, es el intermediario que establece la conexión entre los dos actores citados anteriormente, es considerado como un intermediador válido entre estos dos mundos; al mismo tiempo, se constituye en sujeto de poder y de saber hacer que el alma o difunto escuche su discurso expresado en la manifestación de una plegaria.

Plano de la expresión

Los textos que presentamos, abarcan tres formas de expresión lingüística, en este sentido, podemos también comprobar el sincretismo léxico del latín, el castellano y el aymara en un mismo texto, como en el caso de la oración del mericote. Esta oración la dividimos en dos partes:

- La primera parte, por la forma de realizarse cantado y el código que emplea en su ejecución es el latín - castellano; su inicio, se caracteriza como un breve exordio introductorio a llamar la atención del receptor. Los rezadores realizan esta primera parte de manera mecánica, sin conocer el significado de las palabras pronunciadas, especialmente en latín de las líneas 1,5,6,7,8,9, con una clara interferencia en la realización fonética en la sustitución vocálica y consonántica.

1. Mericote, mericote
2. Celebremos amado
3. Alma difunto
4. Indulgencia la gloria
5. Kirilaisión, Cristilaisión
6. In perpetum
7. Pater noster
8. Requies cantimpaz
9. Amén.

La segunda parte de esta oración, se ejecuta de manera hablada a manera de suplica o petición; el código que se emplea es el aymara- castellano, con una clara muestra de interferencia lingüística.

4. Ay, alma bendita
5. N.....
6. Churoj aca santo urumanja
7. Aca mamitama amtasintam
8. Aca encomiendam apjatnam
9. Jumasti katuqasirakim,
10. Ucatsti Diosan gloriapancasasti
11. Jupataqui maytarapiraquim
12. Cuna trabajonacpataquisa
13. Cuna llaquiinacpansa
14. Jupasti sumaquirac sartasispa.
15. Ucasti mara akapacharaquiwa
16. Wasitata amtasiniscaraquitam
17. Dios Auqui, Dios yocka, Espiritu. Amén
18. Almas oración catuspay.

La oración del gloria angela se ejecuta de forma cantada, es una plegaria de una sola pieza, no existe el exordio, el código que se emplea es castellano-aymara. Evidentemente, se encuentra interferencia lingüística.

ORACIÓN GLORIA ANGELA ⁶

Cielo Angela, Gloria angela ,
 cielo angela, gloria angela
 Kimsa calvario purit ucaja
 resttásitawa qonqorttasina
 angelito.

Cielo angela, gloria angela
 kitis auquima kitis taycama
 sarakiristam

hicho aukiwa, hicho taycawa
 sasinam sata angelito.

Cielo angela, Gloria Angela
 kitis kithantam saraquiristam
 dolores mamawa, San José tatawa
 sasinmw sata angelito.

⁶ Respetamos la estructura escrita de esta oración, no realizamos ninguna corrección; la traducción que realizamos es literal

Kunarus jutta, cauquirus jutta
 Sasinan satma angelito
 glori pankara qolque pankara
 chajchuriw jutta sasinan sata angelito.

El plano del contenido

Felix Laime Pairumani plantea que:

“La lengua aimara reconoce cuatro personas gramaticales (naya, juma, jupa, jiwasa: yo, tú, él/ella y tú y yo, respectivamente); no tiene género gramatical sino sólo semántico. Otra de las características más importantes es la forma distinta de entender y estructurar la realidad: los puntos de partida son otros, la manera de pensar es otro, el entendimiento del mundo y de las cosas otro. Quizás éstas sean las principales dificultades para aprender el castellano...” (2002:10)⁷.

Estas diferencias, son las que nos permiten desarrollar investigaciones en los diferentes campos del conocimiento, especialmente en el nivel lingüístico. El aymara como lengua glotalizante en su pronunciación y sufijante en su estructura nos remite al estudio de los sufijos como unidades de significación adheridas a la raíz de un nombre o verbo.

Los sufijos encontrados en Gloria Angela son los siguientes:

- t'a, sufijo verbalizador, momentáneo. (puede ser, y no, de cortesía)
- ta, segunda persona verbal, tiempo presente.
- si-, recíproco, reflexivo, pronominal.
- sina. Aproximador anticipatorio, sufijo verbal.
- tan, sufijo verbal de cuarta persona tiempo presente.
- tama, persona objeto, (3° > 2°).
- ma, sufijo nominal, posesivo de segunda persona.
- raki, contrastivo, intercalador, sufijo independiente, (agregador), 'también'.
- ta, resultante, sufijo nominalizador.
- ru, sufijo nominal, direccional, 'hacia', 'a'.
- s-, condicional.

En la oración mericote

- xa, secuencial. Nominal localizador, 'sobre'.
- sti, reanudador: 'y' (siempre precede al sufijo de interrogación -ti)
- sa, posesivo de cuarta persona.
- taki, destinatario, beneficiario, 'para'.
- rapi-, benefactivo, suf. verbal, beneficiario.
- naka, plural o pluralizador, sufijo nominal enfático.
- pa, posesivo de tercera persona.

⁷ Felix Laime Pairumani. Gramática Aymara

- ki, sufijo independiente, limitativo.
- wa, reportativo de primera mano, sufijo oracional, afirmativo.
- ni, tercera persona, tiempo futuro.
- ska, progresivo, durativo, 'estar,...-ndo'.

Los sufijos utilizados en los rezos del gloria Angela y Mericote nos permiten comprender que la lengua aymara es una lengua integral y de acuerdo con Félix Laime los sufijos "... Tienen la misma forma que la estructura comunitaria aimara, la primera parcialidad serían los sufijos nominales, el centro serían los sufijos independientes y la segunda parcialidad serían los sufijos verbales."⁸(2002:43)

Encontramos que esta estructura sufijante, permite establecer cadenas de relaciones ligadas mediante sufijos ya sea a un nombre o verbo, por tanto, los sufijos se constituyen en los modificadores de las acciones ejecutadas por los participantes en el discurso.

Relaciones establecidas

Es de nuestro conocimiento, que las oraciones, los rezos o plegarias son consideradas nexos comunicativos, que se establecen entre los necesitados de favores y aquellos benefactores. En un sistema simple de comunicación podemos tener a un emisor con diferentes destinatarios o receptores, la temática siempre es pedir favores, pero en las oraciones analizadas, encontramos que se establece una diferencia sustancial, aparte de que estas requieren de un intermediario o interlocutor válido, el sistema de comunicación es diferente en relación al establecimiento de los participantes en la comunicación, por tanto tenemos:

Primera relación, oraciones o rezos comunes⁹. - La comunicación que se establece sería la siguiente :

E —> mensaje —> R
(oración)

Segunda relación, oraciones de Todos Santos.- Se establecen como verdaderas formas de comunicación, son dirigidas a un receptor determinado como ente existente en el otro mundo en el Jaya Pacha¹⁰, pero con el poder de ayudar a la persona que se encuentra en el aka pacha (en este tiempo y espacio).

Situación comunicativa 1

E1 (hace rezar) —> ofrendas —> R1(rezador)

Situación comunicativa 2

E2 (rezador) —> mensaje —> R2 (alma o difunto)

Situación comunicativa 3

E3 (alma difunto) —> ayuda —> R3 (hace rezar)

La situación comunicativa 1.- Permite establecer que el emisor (E1) es el actor que tiene el rol de establecer las ofrendas y los destinatarios de estas; en una primera instancia, es el sujeto de deseo a establecer un mensaje a base de ofrendas, las que según su cultura, se transformarían en el otro mundo, en los alimentos necesarios para su sobrevivencia.

La situación comunicativa 2.- Es establecida por el intermediario que se constituye en el rezador (E2), a través de él, se establece el envío de las ofrendas, tal como nos muestra

⁸ op.cit. (2002:43)

⁹ Establecemos como oraciones o rezos comunes a aquellos que se profieren fuera de los días 1,2 y 8 de noviembre.

¹⁰ Según Félix Laime, el Jaya pacha, se traduce como. Adj. Remoto, ta. Lejano en el tiempo. // Jaya. Distante, apartada, alejado.

en las líneas 10, 11, 12, de la oración del Mericote; establecen claramente el destinatario cuando mencionan el nombre del difunto y el momento en que se realiza la oración, este hecho lo traducimos de la siguiente manera:

10 <i>Ay, alma bendita</i>	(Ay, alma bendita)
11 <i>N.....</i>	(nombre del alma)
12 <i>Churoj aca santo urumanja</i>	(en este tu santo día)

Una vez que se establece el destinatario, en las líneas 13 y 14, se especifica la persona que hará el envío y lo que se envía a través de este intermediario, estableciendo de este modo la comunicación con su remitente.

13 <i>aca mamitama amtasintam</i>	<i>Esta tu mama se recuerda de ti</i>
14 <i>aca encomiendam apjatnam</i>	<i>esta encomienda te manda</i>

En la línea 15 y 16 el rezador pide la recepción del envío y ubica espacialmente la llegada a la morada eterna del difunto; traducimos de la siguiente manera:

15 <i>jumasti katuqasirakim,</i>	tú también recibete
16 <i>ucatsti Diosan gloriapancasasti</i>	y luego estando en la gloria de Dios

El código que el rezador establece en la oración o el rezo, es la vía discursiva dirigida al difunto en algunos casos con recomendaciones como en el caso del gloria angela y en otros casos, pidiendo por el bienestar del que hace rezar. El receptor, es el difunto o alma que debe retribuir con acciones destinadas a lograr bienestar económico, proteger, consolar o salvar de situaciones de peligro.

Este hecho lo constatamos en la oración del mericote, donde las líneas, 17, 18, 19 y 20 refleja la petición que hace el intermediario (rezador E2) en beneficio del que hace rezar (E1); especialmente se exhorta al difunto, ayudar a sus benefactores favoreciéndolos con bienes económicos, brindándoles el consuelo esperado por su partida. Las líneas mencionadas se traducirían de la siguiente manera:

17 <i>jupataqui maytarapiraquim</i>	para él/ella pediselo también
18 <i>cuna trabajonacpataquisa</i>	para alguno de sus trabajos
19 <i>cuna llaquiinacpansa</i>	en alguna de sus penas
20 <i>jupasti sumaquirac sartasispa.</i>	él/ella bien nomás se levante.

Finalmente, en la última parte de esta oración del Mericote, el rezador conforta a su receptor (difunto o alma R3) en las líneas 21 y 22, de la siguiente manera:

21. <i>Ucasti mara akapacharaquiwa</i>	y luego, al año en esta misma época también
22. <i>wasitata amtasiniscaraquitam</i>	nuevamente te va recordar
23. <i>Dios Auqui, Dios yocka, Espiritu. Amén</i>	Dios padre, Dios hijo, Dios espíritu, Amen
24. <i>Almas oración catuspay.</i>	Que el alma se reciba la oración

Estas últimas líneas nos muestran la ciclicidad de estos encuentros, remitiéndonos a la lógica del eterno retorno de las almas, y que estas no se van para siempre, sino que vuelven y nos acompañan permanentemente.

Análisis de gloria angela

Este corpus presenta una situación diferente, al margen de las características mencionadas anteriormente. Este tipo de rezo en su conjunto, guía al alma a espacios del cielo o la gloria, por su configuración discursiva se puede identificar que el destinatario es un niño/a, por lo tanto, en la primera estrofa de las líneas 1, 2, 3, 4 y 5 se da referencia de donde debe llegar y las actitudes que debe tomar en esa situación y se traduce de la siguiente manera:

<i>Cielo Angela, Gloria angela ,</i>	Ángel del cielo, ángel de la gloria
<i>cielo angela, gloria angela</i>	ángel del cielo, ángel de la gloria
<i>Kimsa calvario purit ucaja</i>	cuando llegues al tercer calvario
<i>resttásitawa qonqorttasina</i>	de rodillas te vas a rezar
<i>angelito.</i>	Angelito.

La siguiente estrofa, prevé que existe alguien que lo espera y le cuestionará acerca de su procedencia, se le indica la respuesta que debe dar el alma del niño/a. Las líneas 7 y 8 corresponden a la pregunta, en las líneas 9 y 10 encontramos la respuesta que debe dar pero, en esta situación se hace una sustitución de los padres, su traducción sería la siguiente:

<i>Cielo angela, gloria angela</i>	Ángel del cielo, ángel de la gloria
<i>kitis auquima kitis taycama</i>	quien es tu padre quien es tu madre
<i>sarakiristam</i>	si te dijeran
<i>hicho aukiwa, hicho taycawa</i>	de paja es mi padre, de paja es mi madre
<i>sasinam sata angelito.</i>	así le dirás angelito.

En la tercera estrofa, el cuestionamiento al niño/a es por quién ha sido enviado, en respuesta a este cuestionamiento, el niño deberá responder que es enviado por la virgen Dolores y San José. Traducimos las líneas 12, 13 y 14 del siguiente modo:

<i>Cielo angela, Gloria Angela</i>	Ángel del cielo, ángel de la gloria
<i>kitis kithantam saraquristam</i>	si te dijeran quien te ha mandado
<i>dolores mamawa, San José tatawa</i>	la señora Dolores el señor San José ¹¹
<i>sasimw sata angelito.</i>	así le dirás angelito.

Finalmente, la interrogación en la última estrofa hace énfasis en la causa o el motivo por las que el niño/a ha llegado hasta ese lugar; la respuesta que se perfila es coherente con lo que un niño/a puede hacer, un oficio que puede adoptar, como es el del regar las flores de oro y plata. Así se traducen las líneas 15, 16, 17 y 18.

<i>Kunarus jutta, cauquirus jutta</i>	A qué has venido a dónde has venido
<i>Sasinan satma angelito</i>	Diciendo te dirán angelito
<i>kori pankara qolque pankara</i>	Flores de oro flores de plata
<i>chajchuriw jutta sasinan sata angelito.</i>	A regar he venido diciendo le dirás angelito.

Situación comunicativa 3.- Este tipo de comunicación, nos remite a otro universo y espacio en el cual el alma o emisor (E3) es actor, tiene poder de pedir y servir de

11 Mama/Tata . - el diccionario aymara de Laimé traduce como don/ña, Señor /a; no encontramos la traducción de virgen tal vez si tomamos este termino como préstamo de virgina o Santu. Pero esta palabra no se usa en esta plegaria. Por tanto nuestra traducción es literal.

intermediario, ayudar en las aflicciones de sus familiares o amigos que se acuerdan de él; el receptor de estos beneficios es el emisor (E1) cerrándose de esta manera el ciclo comunicativo entre vivos y muertos.

Conclusiones

La cultura como espacio de acción e interacción entre los sujetos, establece diferentes modos de realizar este hecho. Tanto los ritos, como los ciclos festivos actúan en permanente sincretismo con la iglesia católica, lo que permite crear y recrear el imaginario colectivo y nos hace ser partícipes de estas recreaciones.

En nuestro imaginario colectivo se explica todo y se tiene respuesta para todo, con este fin, utilizamos diferentes configuraciones discursivas, especialmente las metáforas y metonimias, mediante las cuales podemos realizar sustituciones, que nos permitan explicar como en este caso, los ritos de vida y muerte.

El hecho de perder un ser querido, nos deja una huella profunda y un vacío en nuestro entorno, pero para este hecho, nuestra cultura ha creado un día de encuentro, en el cual los preparativos para su llegada, las recomendaciones y peticiones que realizamos en su partida nos permiten confortarnos para esperar un nuevo encuentro.

Como hemos podido observar, el tipo de discurso utilizado en estas fechas, nos muestra la relación comunicacional que se puede establecer entre dos espacios diferentes de acción e interacción que vinculan un mundo conocido y otro desconocido, pero que se cree en su existencia y se considera influyente en este mundo.

El sujeto encargado de establecer este vínculo ha sido el rezador o resiri, quién permitirá este encuentro, mediante las oraciones o rezos para los difuntos.

Los alimentos que el recibe en retribución por parte de los familiares, se constituyen simbólicamente en la dimensión de lo intangible, en elementos que cobran su propia significación, por ejem: la cebolla con fruto denominada tocoro, que solo se comercializa en esta fecha, se constituyen en cántaro para que el alma lleve agua.

En el trabajo que presentamos, no hemos abordado el análisis de los sufijos en su totalidad, sólo nos limitamos a establecer las relaciones que se producen en una situación comunicacional, la manera en que se producen estas relaciones y el sentido que aportan en el establecimiento de los roles temáticos pertenecientes a cada actor del sistema comunicacional.

Las limitantes que encontramos en la realización de este trabajo fueron, el idioma y su traducción literal, debido a que el sentido implícito que conlleva todo idioma, no puede ser en algunos casos traducido.

Bibliografía

- BERISTÁIN, Elena. 1997. **Diccionario de retórica y poética**. 8a ed. Mexico: Porrúa.
- BLANCO, Desiderio; BUENO, Raúl. 1980. **Metodología del análisis semiótico**. Perú: Universidad de Lima.
- BARTHES Roland; ECO, Umberto; TODOROV, Tzvetan. 1998. **Análisis estructural del relato**. Mexico: D.F.
- GREIMAS, A.J.; COURTÉS J. 1990. **Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje**. Madrid: Gredos. Tomo I.
- _____. **Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje**. Madrid: Gredos. Tomo II.
- LAYME, Pairumani Félix. 2002. **Gramática aimara para maestros de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)**. La Paz: UNICEF.
- _____. 2002. **Aymara aru pirwa / Aymara arunaka thaqhañataki para maestros de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)**. La Paz: UNICEF.
- _____. 2004. **Diccionario bilingüe: aymara-castellano**. 3a ed. El Alto: CEA.

Anexos

TRADUCCIÓN (literal).

GLORIA ANGELA

Angel del cielo, ángel de gloria
 Angel del cielo, ángel de gloria
 Cuando llegues al tercer calvario
 Arrodillado te vas ha rezar
 Angelito.

Angel del cielo, ángel de gloria
 Quien es tu padre quien es tu madre
 Si te dijeran
 Padre de paja, madre de paja
 Dirás diciendo angelito

Angel del cielo, ángel de gloria
 Quien te a mandado si te dijeran
 La señora (refiriéndose a la virgen) Do-
 lores, el señor San José
 Dirás diciendo angelito.

A qué has venido, adonde has venido
 Si te dijeran angelito
 He venido a regar las flores de oro, flores
 de plata
 Dirás diciendo angelito

ORACIÓN MERICOTE

Ay alma Bendita
 N.....
 Hoy día en este tu santo día
 esta tu mamita te recuerda
 te envía esta encomienda
 tu también recíbete
 Y luego estando en la gloria de Dios
 para ella pídeselo
 para algunos trabajos
 en algunas de penas
 que ella bien nomás se levante(camine)
 Y luego al año en este tiempo
 nuevamente te recordará
 Dios padre, Dios hijo. Espíritu. Amén
 Que el alma se reciba la oración.

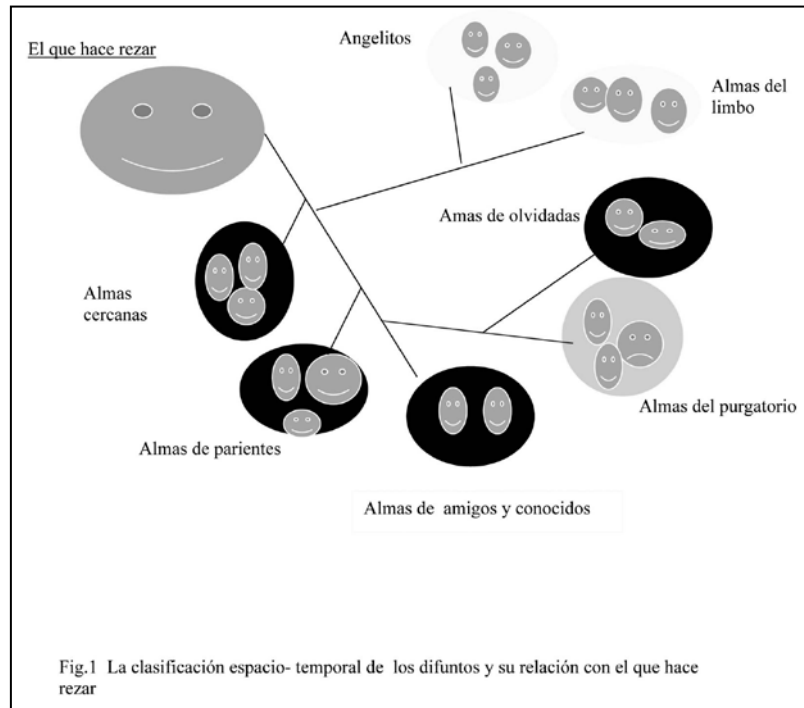
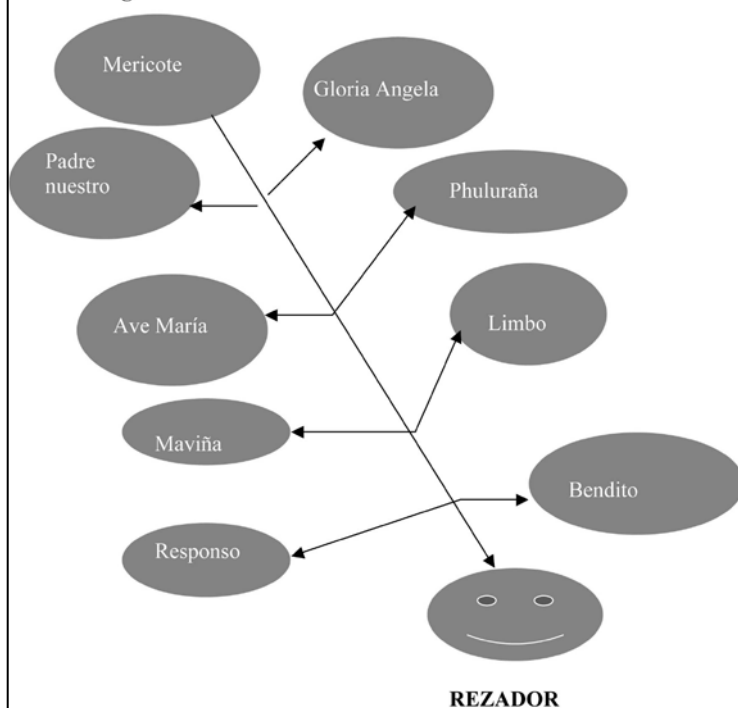




Fig.2 Los altares que representan una ausencia



Fig.3 La clasificación de los rezos



El bilingüismo, entre la desestructuración y reestructuración de la lógica de las naciones de habla Jaque Aru

John Kenny Ledezma Main¹ - Mary Ledezma Main²

Resumen

Este trabajo analiza el bilingüismo manejado desde el sistema educativo boliviano, enfatizando en el bilingüismo aymara donde se muestra la separación del idioma con la cultura y los parámetros cosmovisionales. Igualmente, se trata el problema del alfabeto oficial como desestructurador de la lógica dual y comunitaria aymara, generando además, pérdida en la riqueza lexical de esta lengua.

También se aborda con más detalle la estructura de los pronombres personales, como direccionadores de las relaciones socio-ambientales del aymara, seguido de un análisis de la resemantización de las palabras, mostrando mejor el problema ocasionado por el uso de tres vocales y el desuso de algunas palabras.

Finalmente se plantea una propuesta de bilingüismo, llamado Bilingüismo con ajayu, como restaurador y reestructurador de la lógica aymara, poniendo de relieve el nexo del idioma con la cultura y cosmovisión. Además se sugiere el uso del alfabeto tawa que maneja 12 vocales y la estructuración del orden de los pronombres personales como clave para generar una conciencia comunal y de reciprocidad. Por último, se deja entrever la forma en la que debe ser orientado y aplicado el bilingüismo en el sistema educativo.

Palabras clave: Bilingüismo, Desestructuración, Dualidad, Reciprocidad, Alfabeto tawa, Reestructuración.

Introducción

Un sistema educativo que considere una educación bilingüe puede ser calificado como revolucionario, puesto que rompe con esquemas de carácter colonialista. Es reivindicación y reconocimiento de la convivencia con el otro, en el seno de un mismo territorio. Es instaurar un pensamiento democrático y nacional en la diversidad cultural.

Es revolucionario siempre que se maneje correctamente la lengua del otro. Esto dependerá necesariamente, del conocimiento de su cosmovisión, ya que la manera de hablar es la manera de pensar, los rastros filosóficos y cosmovisionales son representados en los signos lingüísticos y en la sintaxis correspondiente a los mismos.

El idioma es producto de relaciones neuronales, donde se producen analogías que luego de ser procesadas dan un orden lógico y sistemático del pensamiento. Mas estas relaciones se forman en un proceso evolutivo de relaciones socio-ambientales, razón por lo que la cosmovisión se estampa en el idioma, que reproduce la milenaria adaptación del humano a un ecosistema determinado. El idioma es la historia de la adaptación de un grupo humano, de sus relaciones intraespecíficas, interespecíficas y ecosistémicas.

En el caso boliviano, el bilingüismo es considerado como uno de los pilares fundamentales de la reforma educativa. Como base fundamental de la educación, esta es “intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos hombres y mujeres” (Reforma educativa, 1994: 4).

1 Investigador biólogo-antropólogo, docente de historia. kennyledezma@yahoo.es / Teléfono móvil: 70542713.

2 Licenciada en Ciencias de la Educación, docente de primaria. maryledezma@yahoo.es / Teléfono móvil: 70634653.

Pero es un bilingüismo que no contempla la carga cultural, es una mera traducción del español con su sabor indígena sufijante. En este sentido el bilingüismo se convierte en un instrumento de invasión y neocolonización mental de las etnias indígenas, especialmente para las aymaras, donde se contemplan textos en un tipo de aymara, generando así un etnocidio lingüístico-cultural porque no considera las otras variedades del mismo. De este modo no se cumplen las aspiraciones de descolonización de la mentalidad del individuo, según indica el proyecto educativo popular de la C.O.B. (1989: 68), cuando define la E.I.B. como “Una educación descolonizadora de connotación esencialmente política y no meramente pedagógica.”

Además para la C.O.B. (1989:67) la E.I.B. debe cumplir un rol identitario, cuando afirma que debe “afianzar la identidad étnica, desarrollar la conciencia de clases explotadas de nuestras mayorías autóctonas ...” Sin embargo, tal como se maneja el bilingüismo no se llenarán estas expectativas.

Se observa que el sistema educativo boliviano no tiene una clara definición de lo que es el bilingüismo asociado a una cultura y una cosmovisión particular. Existe mucho por hacer en este campo, que no es solamente lingüístico, sino también, sociológico, antropológico, ecológico y filosófico.

En función a las consideraciones presentadas, pretendemos mostrar algunos elementos que deben ser considerados al momento de establecer una educación bilingüe para el área aymara. Además de mostrar la interrelación de la lingüística con aspectos culturales, cosmovisionales y filosóficos. En el trabajo los términos en aymara son escritos de acuerdo a la propuesta del alfabeto tawa, considerando todas las vocales.

Por lo que, primero analizaremos los conceptos de dualidad orqo-qachu (macho-hembra) y reciprocidad; seguidamente el alfabeto aymara utilizado por la Reforma educativa y las implicaciones que tiene en la actualidad como inversor de mentalidad. Finalmente, contraponer lo anterior con nuestra propuesta sobre como debería ser encarada la educación bilingüe.

La lógica de la dualidad aymara

La dualidad es un pensamiento presente en todas las culturas humanas y está basada en la experiencia natural de su entorno ecosistémico, cuando percibe fuerzas que están en oposición mutua y continua, por ejemplo la división del día y la noche, lluvia y sequía, etc. Pero es en las culturas de habla jaje aru (aymara), donde se enfatiza como parámetro principal, determinante y direccionador de su cosmovisión, constituyendo la base de su filosofía, la base de su propia existencia.

Todo el equilibrio natural y cósmico está en función de la presencia de dos elementos y fuerzas diferentes, no antagónicas, sino complementarias. De ahí que la generación y regeneración de la vida son productos de esta complementación. Además, la misma solamente es posible con la unión de dos elementos en su diferencia sexual. Para los aymaras todo lo que existe en el ecosistema, en la biosfera y en el cosmos (biocenosis y biotopo) es macho y hembra, de su unión surge el entendimiento del otro y de sí mismo, y la generación armónica del futuro.

Los aymaras tienen un tronco cultural común con base en la dualidad Chacha-Warmi. Van den Berg (1992: 301), refiriéndose a la dualidad, dice: “estas fuerzas opuestas no son consideradas como excluyentes, sino más bien complementarias, ... se tiene la convicción de que existe dentro del cosmos un equilibrio fundamental.” Esta cosmovisión determina la manera de interactuar de los aymaras, toda su cultura será un reflejo de la misma, todo lo aymara se adecuará a esta forma de percepción del entorno. Es una visión que exalta la

vida en una dualidad separada y complementada a la vez. Todo lo que existe en la naturaleza y el pensamiento es macho o hembra, con características y roles definidos.

La familia comienza por la unión de una pareja en su diferencia y complementación, determinándose roles específicos para el varón y la mujer. En el ámbito territorial, cada comunidad tiene una duplicación, un espejo en una comunidad vecina. Las dos comunidades tienen a su vez otra duplicación de modo que estas series conforman *markas*, *layas* y *suyus*, existe un *orqosuyu* y un *umasuyu*, extendiéndose a la biosfera y el cosmos.

Dos fuerzas mantienen el cosmos Pachamama y Pachaqama. Incluso las piedras son machos y hembras, los muebles, etc. Money (2004: 48), da referencias sobre roles de plantas cuando menciona gramíneas que tienen diferentes usos, así el *orqosukuya* se utilizaría para techados y la *qachusukuya* para las *pirwas*, siendo el primero más grande y duro que el segundo, estableciéndose los roles claramente marcados.

El individuo solamente accede a ser persona, gente, ser humano completo cuando se casa con su opuesto complementario, ese es el *jaqechasiña* (hacerse gente). Mamani (1999: 21-22), manifiesta que la base fundamental de la cultura aymara es la pareja, que se extiende a todos los ámbitos culturales.

Esta dualidad es de carácter totalmente vital, generativo, creativo y recreativo. Pero el punto fundamental es la complementación que posibilita la reciprocidad en la relación y en la interacción de los elementos.

Reciprocidad

Este es un aspecto importante porque demuestra una relación interpersonal ajena al egocentrismo. No importa el YO sino el OTRO, no se piensa en función del desarrollo meramente personal, se piensa en función al desarrollo comunal, puesto que comunidad implica indirectamente desarrollo personal.

Para Temple (1995: 25), el don (regalo o dar) es el que origina una relación recíproca, “lo que crea una relación de reciprocidad entre los miembros de una sociedad es el don. Pero el don debe ser “producido”, por poco que signifique, como una expresión de la conciencia.”

El dar implica interesarse en el otro, pues el dar es más importante que recibir. En una cadena de similares expresiones se genera una reciprocidad dinámica, donde es más importante el otro para formar una relación social.

Estos aspectos tienen que estar registrados en el idioma, es necesario analizar desde la práctica cultural actual de los aymaras si se quiere entender cabalmente el idioma *jaqaru*. Pero antes, escudriñaremos un poco en el alfabeto aymara moderno, esta realidad socio-ambiental.

Alfabeto y léxico aymara actual

Actualmente se considera ágrafa a la cultura aymara, sin considerar que en el idioma existe un término para designar a la escritura como tal, nos referimos a **QELQA**. Si existe una palabra en un idioma dado, es que el hecho se da en esa realidad. Aunque es difícil hallar un referente contundente de signos lingüísticos, se los halla de manera escueta relacionados a rezos católicos del siglo XVII.

La introducción de la escritura latina asociada a las lenguas indígenas se inicia después de la llegada de los invasores europeos al *Abya yala* (América), los religiosos católicos impulsaron esta situación para facilitar su tarea de evangelización. Posteriormente hubo numerosas propuestas sobre el tipo de signos lingüísticos a utilizar, ya que la fonética presentaba y presenta problemas a estos invasores bárbaros y a sus actuales descendientes. Se generó una verdadera guerra de alfabetos, que terminó con la unificación de 1984.

Así, por Decreto supremo N° 20227 del 9 de mayo de 1984, se oficializa el alfabeto único para el aymara y se dispone que en toda obra científica, literaria o de cualquier índole se utilice el mismo. Se puede considerar a este alfabeto como una síntesis de los alfabetos de Yapita y Maryknoll, que eran sistemas de amplia aceptación por lingüistas y los pocos usuarios del aymara, en relación siempre a las urbes.

A continuación presentamos el alfabeto oficial para los idiomas aymara y quechua en Bolivia: 26 consonantes y 3 vocales.

A	P	T	K	Q	CH	M	L	R	W
I	PH	TH	KH	QH	CHH	N	LL	J	Y
U	P'	T'	K'	Q'	CH'	Ñ	S	X	

Las vocales I, U asociadas a las consonantes Q, QH, Q' y X tiene sonido alofónico, la I suena como E y la U como O.

Se utiliza la diéresis para el sonido vocálico alargado.

Aquí no se considera la dualidad para nada, supongamos que A es hembra y U es macho, que sería el impar I ¿tal vez un ambiguo?. Nada puede ser CH'ULLA (impar) sin pareja; requiere de otra vocal para su complementación. La lógica dual es intervenida y alterada en los estudiantes indígenas que tiene que acomodarse a este sistema de signos lingüísticos impuestos. Un alfabeto aymara elaborado sin la participación de aymaras.

Si se tiene esta lógica del impar, de lo suelto, entonces se traduce en el comportamiento social. Generándose tendencias machistas, feministas u homosexuales, cuando las mismas no tienen que ver con el mundo aymara sino que es producto de la invasión, la modernidad y posmodernidad europea. Esas tendencias bárbaras se insertan en la mentalidad de las nuevas generaciones indígenas, al romper con la lógica dual y roles específicos necesarios para mantener un sistema funcional.

Pasemos a la construcción de los pronombres personales, los cuales son determinantes en el esquema mental a la hora de establecer relaciones interpersonales. En los textos de la Reforma educativa y en los textos de enseñanza de idioma aymara se tiene lo siguiente:

Aymara	Castellano	Latino
Naya	Yo	Ego
Juma	Tu	Tu
Jupa	El	Ille
Jiwasa	Nosotros	Nos

Se rompe bruscamente la lógica comunitaria del Ayllu, donde el importante es el otro y no uno mismo. Es importante recalcar que en la lógica europea el Ego es el primero y más importante en las relaciones sociales y ambientales:

Primero gano yo y lo que sobra tal vez le de al otro.

La naturaleza puede ser explotada, lo principal es mi persona, ganar para Ego. De esta manera de pensar deviene el individualismo requerido en el sistema capitalista y su modelo económico neoliberal de conducta consumista.

Cuando se observa el comportamiento del aymara urbano, es clara su competitividad feroz, se convierte en un depredador al mejor estilo europeo neoliberal y consumista. Es

el que fácilmente explota a los de su propia etnia, el que contamina el lugar ajeno y no el suyo. ¿Dónde quedó el respeto por el otro, por el hermano, por la Pachamama?

Si la lengua es la materialización de lo que se piensa, entonces con esta forma se genera personas individualistas, egocéntricas, ya desde el hecho de asociar la primera persona con uno mismo y ganar la conciencia de que el otro es el segundo, se desvanece la lógica comunal, la reciprocidad desaparece, en su lugar queda la idea de recibir y dar para recibir. El dar por el dar es parte de la historia y no un comportamiento de la actualidad.

En cuanto a la lexicografía y la semántica, existen vacíos generados por el desconocimiento de la cosmovisión aymara, confusiones generadas por la utilización de solamente tres vocales. Por ejemplo:

Escritura oficial	Significado oficial y Corrección semántica
Yus pagara Tius pagara	Gracias (Dios os lo pague), genera una idea totalmente ajena a la cosmovisión aymara. En el idioma no existe un término para designar la idea de Dios, deidad o divinidad; las relaciones con la naturaleza son de otro tipo, ajeno a la relación hombre-divinidad. Se impone la idea de superioridad en escala jerárquica. Por lo tanto el humano es superior a los elementos terrenales no humanos, e inferior a la divinidad celestial o infernal. En el plano humano, el invasor es superior al pobre indio y este último hallará un subordinado en quien desquitarse.
wara	Confundido con warawara (estrella), significa en realidad calzoncillo (Valeriano Tola, 1997: 21), pero a nivel académico se sigue confundiendo con estrella o peor aún se considera apócope de warawara, cuando en el idioma aymara es otra la relación. Existe un texto de escritura aymara llamado WARA, asociado a una niña. Lamentablemente esta situación hizo que se adoptara como nombre de mujer. Hay muchos calzoncillos inscritos en las notarias bolivianas, grupos musicales y otros.
Ch'uqi	Papa (<i>Solanum tuberosum</i>), en realidad este término significa poco cocido o crudo (debe ser escrito ch'oqe). La papa en aymara se denomina Amka, pero es un término ya en desuso en el aymara urbano y rural, conservándose más en el área rural. Para colmo en la urbe y los que aprenden el aymara pronuncian "chuki" (parecido a chuqui, el muñeco diabólico) o choke, éste último dio lugar a confundir la semántica del apellido Choque con papa, cuando significa oro (Choque en su escritura y pronunciación real), sería irracional pensar que una persona apellide "crudo".
Chuquiago	Término para designar a la ciudad de La Paz, actualmente se tienen diferentes versiones sobre su significado, producto precisamente del uso de tres vocales. Correctamente debe ser escrito CHOQE YAPU, sementera de oro.
Tiwanaku o Tiahuanacu	Se refiere a Taypi qala, construcciones monumentales de nuestros ancestros. Se divagó mucho sobre el significado de Tiwanaku, incluyendo elucubraciones esotéricas, cuando en aymara significa solamente "Orilla seca" (Thiya wañaqa).
Wak'a	Dios tutelar ... La poca comprensión de la cosmovisión aymara hace que introduzcan categorías que no corresponden a la misma. Cuando se puede definir como un lugar especial para comunicarse con los ancestros (Apus, Pachamama, otros)

Se puede analizar muchos términos y oraciones que en realidad tratan de aymarizar el pensamiento español, es decir, la lógica española es traducida al aymara o también se tergiversa el significado o la lógica del término. En este nivel está el bilingüismo en Bolivia y peor aún no se considera una educación bilingüe ni siquiera para el área aymara, en relación a estudios superiores. Como siempre el bilingüismo queda como puntal para la castellanización del indígena.

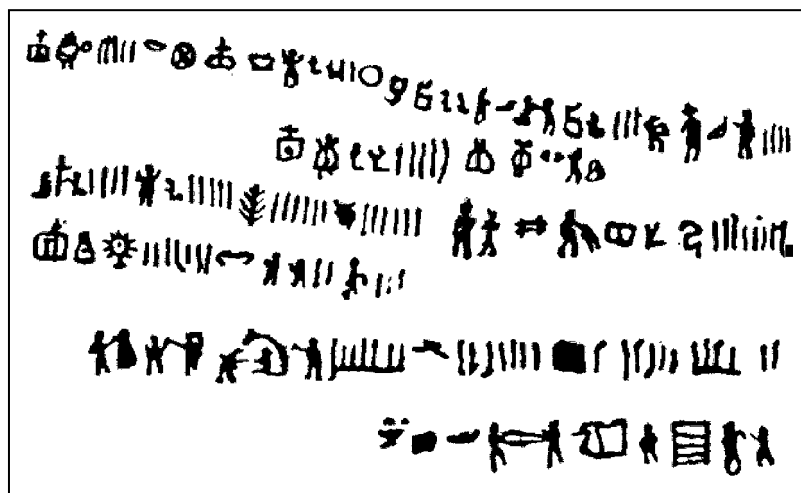
Sin embargo se podría tomar el bilingüismo como instrumento para reestructurar la lógica aymara que tan olvidada está en las urbes y en los lingüistas aymaras. Hay que entender que el idioma es la expresión de la vida misma, de los grupos humanos, por lo que no puede estar separado de la cosmovisión de éstos.

Bilingüismo con ajayu (BV)

El bilingüismo con ajayu (espíritu) o Bilingüismo Vivo, significa emplear la lengua desde la esencia misma de la cultura, de la razón de ser de un grupo humano; en nuestro caso, de los aymaras. Es hablar y escribir siguiendo las pautas de la filosofía aymara, de su historia adaptativa al ecosistema y de su origen telúrico.

Dentro de las propuestas de alfabetos aymaras, dos destacan por su conexión con la filosofía y cosmovisión aymara: El ALFABETO HUANCA, de autor del mismo apellido y el ALFABETO TAWA, propuesto por el Inka Huascar Chukiwanka (historiador Germán Choquehuanca), en colaboración con Eusebio Condori. Tomaremos para nuestro trabajo la propuesta de Chukiwanka, por estar mejor trabajado en su componente cosmovisional.

El alfabeto Tawa surge del análisis efectuado de antiguos lip'ichis (cueros con escritura), uno de ellos se puede observar en el museo Casa de Murillo (La Paz). Considera la dualidad en la escritura, los signos lingüísticos se desarrollan a partir de la analogía con animales del entorno aymara.



Oracional grabado en cuero (Museo Casa de Murillo)

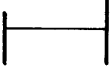
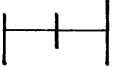
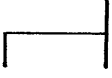
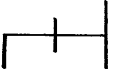
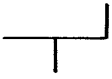
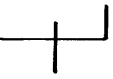
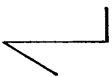
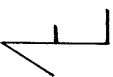
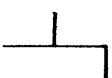
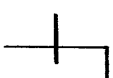
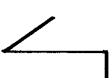
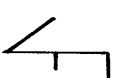
“Cuando se realiza el trazado de la Qella (letra) se lo hace transfigurando las imágenes de los uywa (animales) tanto aves como camélidos con la mirada hacia la izquierda, constituyéndose la imagen espiritual de la letra existiendo así una relación entre la qella y la uywa. Los animales se los ha estilizado por la pose de la paloma grande, búho, llama, alpaca, gaviota y pato que son las vocales y las letras son estilizadas por la forma del vuelo del cóndor.” (Condori, amauta de Larecaja, s.f., 12)

A continuación observamos las letras tawa, en su dualidad macho-hembra, son 12 vocales, un número par, nunca solos, sino complementados. Todos los sonidos existen en el idioma aymara y son manejados por los aymara hablantes rurales, por ejemplo: un aymara

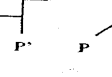
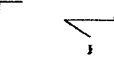
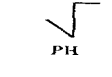
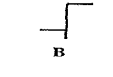
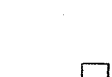
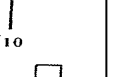
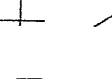
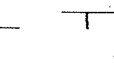
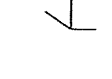
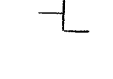
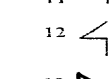
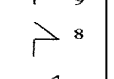
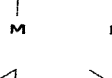
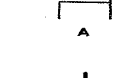
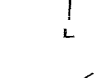
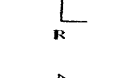
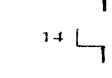
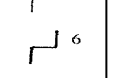
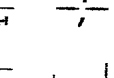
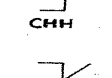
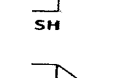
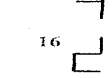
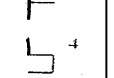
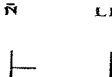
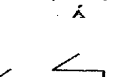
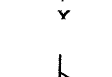
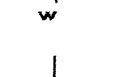
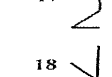
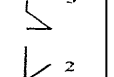
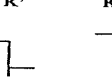
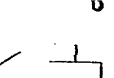
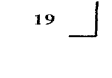
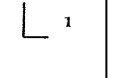
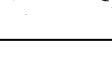
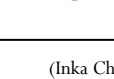
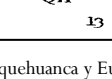
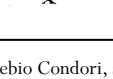
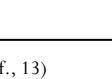
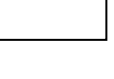
no pronuncia con “u” la palabra orqo, la pronuncia con la “o” tal cual suena en el español, leqelege es pronunciada con el sonido de la “e” española, ningún aymara la pronuncia como si fuera “i” o un intermedio entre “i-e”.

LETRAS HEMBRA

LETRAS MACHO

QACHUQELLA	ORQOQELLA
 A fuerte QALA piedra	 Ā fuerte alargado QĀNA-QAANA red
 A normal CHAKA puente	 Ā normal alargado CHĀKA, tallo de la quinua
 E	 EE
 I	 II
 O	 OO
 U	 UU

ALFABETOTAWA

 P'	 P	 J	 PH	 B	 10
					 9
					 8
 M	 N	 A	 L	 R	 7
 CH'	 CH	 I	 CHH	 SH	 6
 N	 LL	 Ā	 Y	 W	 5
 K'	 K	 U	 KH	 J	 4
 Q'	 Q	 O	 QH	 X	 3
					 2
					 1

(Inka Choquehuanca y Eusebio Condori, s.f., 13)

Este tipo de escritura puede plantear dificultades en la memorización de signos, pero el aporte fundamental es que cambia la lógica de escritura, la dirección de composición es de derecha a izquierda y de abajo hacia arriba. Además de considerar letras que se obvian en el alfabeto oficial, como la SH, que existe en el aymara, como por ejemplo: Ishishu (perro).

Un aporte a la convivencia social, es que la dualidad como lógica de sistema funcional actúa desde el idioma, reestructurando el pensamiento de los individuos, reeducándolos en formas propias de relaciones interpersonales, familiares y sociales. El aymara es conciente de la importancia de los roles para mantener un sistema socio-ambiental en armonía. Puesto que en un sistema funcional, dos elementos no pueden jugar el mismo rol ni tener las mismas actividades, los elementos interactúan en su diferencia y en su rol. La mujer interactúa con el varón, los mayores con los menores, las autoridades con la comunidad, todo ello en una lógica de sistema integrado donde cada uno asume su papel en la comunidad.

Se opone a la lógica machista o feminista, imperantes y antagónicas en nuestra sociedad actual, rompen con los roles y la idea de sistema integrado funcional, puesto que los elementos están en pugna y no en complementación. Un elemento quiere asumir el rol del otro; las generaciones jóvenes no ven a los mayores como guías en su desarrollo; como en los países europeos, el joven se desliga rápidamente de su familia y el saber ancestral se pierde poco a poco.

Con respecto al orden de los pronombres personales, si buscamos el nexo con la práctica social del respeto por el otro y de la lógica comunitaria. En el uso cultural, cuando un aymara habla siempre lo hace en plural y no en singular, esta aseveración puede ser constatada en la actualidad, cuando un campesino aymara llega a la ciudad al pretender bajar de un bus, lo que dice es BAJAMOS ESQUINA, cualquiera pensaría que muchos llegarán a su destino, pero al final solamente él baja del bus. Entonces se debería considerar lo siguiente:

Aymara	Castellano	Orden
Jiwasá	Nosotros	Primera persona
Juma	Tu	Segunda persona
Jupa	El	Tercera persona
Yala	el otro El	Cuarta persona
Naya	Yo	Quinta persona

La primera persona es la comunidad, el colectivo, idea sin la cual el aymara no es nada, si no se pertenece a una comunidad no existe identidad, es un ser vagabundo sin tierra y sin semejantes. Además el colectivo implica un comportamiento fractal de la dualidad. De este conjunto se desprende la concepción de que es el todo del conjunto de el OTRO, es decir, tu y él. También se introduce el Yala que actualmente está en desuso, sirve para referirse a la tercera persona. Como quinta persona aparece el Yo como una deducción del todo a la parte constitutiva original. Así todas las personas están incluidas.

Esta forma es importante para revertir la mentalidad egocéntrica del idioma español. Por qué manejar formas ajenas de pensamiento cuando podemos construir nuestra propia forma de pensar. Acostumbrar al educando a pensar en la comunidad como primera persona y fuente, donde funciona la reciprocidad, fundamental, para la funcionalidad de un sistema social, y no en si mismo como el personaje principal. De ahí que la mentalidad actual es la de ser jefe, capaz de decidir por el destino de los otros, de ser el primero, ser superior al otro.

Lo que busca la educación es construir una conciencia de igualdad y de consideración al otro. Solamente modificando la lógica en el idioma se puede lograr modificar las estructuras mentales de los individuos. Al pensar en el otro y no en uno mismo como el elemento fundamental en la estructura de la comunidad.

También, es vital rescatar la riqueza del léxico aymara, por ejemplo que los académicos lingüistas no consideren el Yala, distorsiona la lógica aymara y el idioma es asemejado al español. Por otro lado, está la distorsión en la semántica de las palabras, hay que trabajar mucho en este sentido, pero la resignificación no debe ser hecha desde lo académico, sino, desde la convención de los indígenas aymaras.

El bilingüismo sin la consideración de su componente cultural, es un bilingüismo desestructurante de la lógica y vivencia de un grupo humano. Para el caso aymara es más complicado por la variedad de idiomas aymaras existentes. Hablamos de idiomas y no de dialectos porque aún no se normalizó un idioma aymara, por lo tanto realizar textos en un tipo de aymara es cometer y fomentar el etnocidio lingüístico en el área aymara.

Finalmente, los Institutos normales urbanos deben priorizar la enseñanza de los idiomas indígenas en los futuros educadores, ya que las urbes son eminentemente indígenas, un requisito para egresar debe ser el dominio del idioma indígena de la región. Por otra parte, el Ministerio de educación debe fijar una política real y clara de Educación Bilingüe en el Sistema educativo nacional, esto incluye la educación superior, si no es así, no se puede hablar de educación bilingüe, simplemente sería una parodia castellanizante.

Bibliografía

BERG, Hans van den; SCHIFFERS, Norbert. 1992. **La cosmovisión aymara**. La Paz: HISBOL/UCB.

BOLIVIA. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. s.f. **Reforma educativa, Ley N° 1565: compilación de leyes y otras disposiciones**. La Paz: U.P.S.

C.O.B. 1989. **Proyecto educativo popular**. La Paz: OFAVIM.

CONDORI HUANCA, Eusebio. s.f. **Escritura tawa**. La Paz: s.e.

MAMANI BERNABÉ, Vicenta. 2002. **Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara**. La Paz: Creart.

MONEY, Mary. 2004. **Oro y plata en los Andes**. La Paz: CIMA.

TEMPLE, Dominique. 1995. **La dialéctica del don**. La Paz: Hisbol.

T'ULA VALERIANO, Emmo E. 1997. **Aymara – quechua: método de enseñanza simultánea**. 1° parte, La Paz: Anthropos.



El discurso religioso de Bertonio y el discurso del ritual en el aymara de La Paz y Oruro

Miguelina Angelina Mamani Villca¹

Introducción

El presente trabajo versa sobre el discurso religioso de Bertonio (1984 [1612]) y el discurso ritual en el aymara de la provincia Camacho, del Departamento de La Paz y la provincia Sajama del Departamento de Oruro. El discurso centra su atención en las unidades textuales específicas de contenido teórico y en sus estructuras verbales Van Dijk (1986:256).

En las comunidades de Quilumblaya, Pococata y Sajama el discurso del ritual aymara presenta diferentes prácticas rituales como por ejemplo: la “*waxt’a*” ‘acto de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza mediante las ofrendas’, “*insiñs asaña*” ‘acto de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza mediante el incienso’ “*q’uwacha*” ‘acto de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza mediante las hierbas aromáticas’, “*wilancha*” ‘acto de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza mediante la sangre’, “*k’illpha~markha*” ‘marca del ganado’, “*k’inthu*” ‘intercambio de la hoja sagrada de coca’, las mismas cumplen una función social e espiritual dentro de la comunidad.

En este contexto, en el presente trabajo clasificamos las expresiones que intervienen en el discurso del ritual en el aymara de Quilumblaya y Pococata de la provincia Camacho del Departamento de La Paz, y de la provincia Sajama del Departamento de Oruro, con relación al discurso religioso de Bertonio.

Respecto a la metodología, este estudio está basado en la investigación descriptiva, como indica Best (1978:92), el método descriptivo estudia los hechos tal cual se presentan en la realidad. En este sentido, estudiamos las expresiones conceptuales del discurso ritual en el aymara de las comunidades de estudio con el discurso religioso de Bertonio (1984 [1612]). De forma complementaria, tomamos en cuenta el aspecto diacrónico, Saussure (1987) se refiere al cambio que presenta la lengua en el tiempo. En nuestro trabajo contrastamos los términos religiosos registrados en Bertonio y los términos conceptuales utilizados en las comunidades de estudio.

El trabajo se realizó en dos fases: en la primera fase del trabajo, se extractó los términos religiosos de Bertonio, se preparó un cuestionario de acuerdo con los términos que aún están en uso por los hablantes de las comunidades de estudio. Este trabajo se realizó acudiendo a nuestro conocimiento de la lengua aymara. De esa forma, los conceptos recopilados en Bertonio se confrontaron con doce consultados que ofician como yatiris en la zona de estudio. Ellos manejan con énfasis el idioma aymara y no así el castellano. El contraste nos ha permitido la ampliación de las expresiones conceptuales de la ritualidad. También recogimos las expresiones del contexto de la ritualidad andina aymara, nos ayudó a comprender mejor la espiritualidad de los aymaras en el contexto de la comunidad.

El trabajo se realizó desde el año de 2002, esto posibilitó participar en actividades cotidianas y eventos culturales de las comunidades de estudio. Allí pudimos advertir que para iniciar cualquier actividad de tipo agrícola, ganadera o actividad social, etc., se realiza un ritual. Poder participar de algunos rituales de las comunidades nos ha permitido observar y entender el sentido de los mismos.

1 Licenciado en Lingüística e idiomas nativos. Universidad Mayor de San Andrés. E-mail: panqarphuyu@hotmail.com

Los rituales se realizan generalmente durante la noche, es decir, el preparado de las ofrendas se hace en la noche, a media noche, también algunas ofrendas se preparan en el día y otras por la madrugada o la salida del sol, estos momentos especiales² son muy importantes para el anciano sabio, la anciana sabia y las deidades naturales de las comunidades de estudio para la bendición material y espiritual; en algunos casos entrevistamos a los yatiris, en esos momentos especiales, como en el caso de mi abuela yatiri que ha accedido a algunas entrevistas, de igual manera otros yatiris de las comunidades de Quilumblaya, Pococata y Sajama.

Consideraciones teóricas

El discurso del ritual aymara, presenta palabras que trata el estudio de la lexicología "... es decir, de los hechos lexicales y su evolución diacrónica, los temas conceptuales y la colección de comentarios surgidos de la observación de un determinado corpus (léxico)" (Ballón, 1982:63).

El significado denotativo es "... el factor fundamental de la comunicación lingüística dicho de una palabra o de una expresión es significar objetivamente" (Leech, 1995:32)

El Significado connotativo "...es aquel que no tiene límites preciso, varía de persona a persona, de comunidad a comunidad, de cultura a cultura, por ejemplo aquí van ha entrar conceptos del mundo real que son aquellos atributos del referente" (Leech, 1995:36). Así en el contexto del ritual, el discurso, el yatiri y los atributos del referente pertenecen a la cosmovisión andina y a los tipos de rituales que se desarrollan en diferentes épocas del año; las expresiones tienen un significado connotativo.

Esas expresiones del yatiri en el discurso ritual son las "...unidades de una lengua dada se manifiestan siempre a través de variantes..." (Trujillo, 1996: 241). En nuestra investigación son las expresiones del ritual aymara. Así Ludovico Bertonio en (1984 [1612]) registra las palabras con una variante en esa época, en la actualidad los yatiris de las comunidades de estudio en el discurso del ritual expresan con otra variante que podemos observar en los cuadros.

Las expresiones que intervienen en el discurso³ del ritual en el aymara de Quilumblaya, Pococata y Sajama tienen relación con los elementos de la naturaleza que son considerados como seres protectores de la comunidad. Estos elementos son personificados, mostrando de esa forma, especialmente, atributos psicológicos.

A continuación analizamos los términos de nuestro estudio. En primer lugar, partimos de la definición de Bertonio para luego contrastar con el sentido de uso⁴ por parte de los yatiris de las comunidades de estudio.

El discurso religioso de Bertonio (1984[1612]), y el ritual en el aymara de La Paz y Oruro

Bertonio* (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
"Illa"	"Cualquiera cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuño, maíz, plata, ropa."	Illa	Illa	Jalaway mama ~ illa	'Energía guardiana, protectora, conservadora multiplicadora.'

* Bertonio ha trabajado en Chucuito, actualmente Perú y que ha cubierto hasta Potosí-Bolivia.

2 Para la yatiri Quispe de La paz el tiempo y espacio se elige mediante la lectura de la hoja sagrada de la coca. Esos momentos especiales son a medio día, a media noche, a la entrada y a la salida del sol.

3 Van Dijk (1995:30) "El discurso es un sistema particular de lengua de la comunidad, tal como es cognoscitivamente adquirido por el hablante individual de una lengua..."

4 Para la traducción de las expresiones que se presenta en los rituales nos basamos en el trabajo de Miranda en el texto de Lexi-Lexi, es decir traducimos las expresiones rituales en el lenguaje figurado, de acuerdo al contexto ritual y no así una traducción literal.

De acuerdo a la información recogida por Bertonio el concepto “**illa**” hace referencia a la provisión de bienes y alimentos. En Bertonio, también se registran los siguientes términos:

“ Illa manq’a ”	“provisión de comida, o comida guardada para ello”. (Pag. 647) ⁵
“ Illa isi ”	“ropa guardada así”. (Pag. 647)
“ Illa tanka ”	“sombrero guardado así, de sus antepasados”. (Pag. 647)

El término **illa** en Bertonio (1612) se refería a conservar y provisionarse de víveres, ropas, y riqueza.

En cambio para los yatiris de las comunidades de Quilumblaya y Pococata de la provincia Camacho del departamento de La paz, y Sajama de la provincia Sajama del departamento de Oruro, “**illa**” significa ‘energía guardiana, protectora, conservadora y multiplicadora’. En el nivel familiar y comunal existe la costumbre de **illachasiña** ‘provisionarse de víveres, ropas, y riqueza en miniaturas’, así, el 24 de enero en **Alasita** ‘comprame’, existe la feria de miniaturas de animales hechos de yeso, ropa pequeña, víveres, etc., de esta manera la familia adquiere estas miniaturas y las guarda como un símbolo de prosperidad.

Por otra parte, el concepto **illa** ‘energía guardiana, protectora, conservadora y multiplicadora’ se encuentra representada en productos, animales, personas, etc. Por ejemplo, en los tubérculos como la papa existe el concepto “**ch’uqi illa**” ‘energía conservadora y multiplicadora de la papa’. La papa **illa** es de tamaño y forma singular, representa a una deidad femenina, ella conserva y multiplica las variedades de papa. En este sentido, también, como variante existe el término “**ispa mama**” ‘madre melliza’ que simboliza a la papa.

Con respecto al concepto “**jaqi illa**” ‘energía conservadora y multiplicadora de los seres humanos’, la yatiri Vilca dice:

“...Jipu qullu achachila awicha, ukapachparaki **jaqi illa** lisinñanakamampi, jumaw aka wawanakamarux suma uywata aka qamawipanxa, ukalaykuw akax waxt’antämx...” (Machuella Vilca 14-04-02)

‘...abuelo y abuela cerro de jerarquía mediana (cerro con una variedad de pajas que florece como algodón en forma de un cono), como también, energía protectora y multiplicadora del ser humano con el permiso de ustedes; les estamos convidando esta ofrenda’

El término “**jaqi illa**” de acuerdo al texto anterior, se entiende como la energía preservadora de la especie humana. En la cultura aymara existe un respeto por la vida. Así las jóvenes que abortan ocasionan la ira de los abuelos cerros, quienes pueden enviar granizadas, heladas o diluvios.

La palabra “**juyra illa**” ‘energía conservadora y multiplicadora de los alimentos’, de acuerdo a los consultados, los cereales, la papaliza, son simbolizados por el término en cuestión.

El término “**illa**” ‘energía conservadora, guardiana, protectora y multiplicadora’, se encuentra en el lenguaje ritual, tal como podemos ver en el texto a continuación:

“...taqi kunas **illaniwa**, sañani **jaqix illani**, **wakax illani**, **iwijax illani**, **juyranakax illani**, **utas illani**, **ukanakaruw karnawalanx** waxt’asiñaxa...” (Candelaria Machaka 13-04-04)

5 Del diccionario de Ludovico Bertonio [1984 (1612)], página de donde se extractó la palabra.

6 Ver en Denis y Arnold. 1996. Hisbol./Ediciones ILCA.

“...todos los elementos de la naturaleza tiene su energía protectora y multiplicadora, como el ser humano tiene su energía protectora y multiplicadora, la vaca tiene su energía protectora y multiplicadora, la oveja tiene su energía protectora y multiplicadora, también los alimentos tienen su energía protectora y multiplicadora, la casa tiene su energía guardiana y protectora. A estas energías hay que convidar una ofrenda ritual en carnavales”.

De acuerdo al texto anterior, también existe el concepto **“uywa illa”** ‘energía guardiana, conservadora y multiplicadora de los animales’; **“uta illa”** ‘energía guardiana y conservadora del hogar’. Entonces todos los elementos de la naturaleza están representados y tienen **illa**.

“...akanakax uywall laq’awa, janiw juyrall laq’akiti, nanakax qarwallanti, alpachullantikiw jakasipta, ukhamallat ukanakarux kantilariyatak jak’allax willk’ña...” (Mateasa Quispe 3-01-08).

‘...no son tierras de productos, estos son tierras de ganado, nosotros vivimos de la llama y de la alpaca, y de esa forma cerca de Candelaria hacemos el marcado de los ganados...’.

La uywall illa es un símbolo de prosperidad para la conservación y multiplicación de los animales, en este contexto se presentan estos enunciados:

“...khusaw jiwasan kuna sarnaqawisaxa, akanx qarwall illa, alpachuyll illa utji, ukallat jaqill illas utjaraki, ukanakarukiw nanakax wat’asiñatakix ayt’t’asipxta...” (Benigna Mamani 8-08-07).

‘...nuestros quehaceres en el vivir diario es muy bueno, y por eso aquí hay la energía guardiana, protectora y multiplicadora de la llama y de la alpaca, como también existe la energía guardiana, protectora y conservadora de la especie humana, y para convidar pizcas de vino a las deidades naturales nombramos a esas energías...’.

De acuerdo al texto anterior las comunidades de Oruro tienen pastizales aptos para la crianza de los camélidos y ganados ovinos desde esa perspectiva, los rituales giran en torno a la crianza del ganado.

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
“Apu”	“Señor corregidor o príncipe.”	Apu	Apu	Jilir Apu	‘Abuelo sagrado, mayor y poderoso’

Para Bertonio, el término en cuestión, se refiere desde su concepción occidental, a un personaje de la nobleza.

Para los yatiris de las comunidades de estudio **“apu”** se refiere también a los cerros nevados predominantes que tienen forma de arista. Por lo mismo, **apu** representa a la jerarquía mayor de los cerros, veamos el discurso de la yatiri Machaca en el siguiente texto a continuación:

“...Kuntur Mamani, Pachamama jichha alwa, sawar alwa, jach’a munañan **apu ch’iqhull phunta achachila** mayt’asinsma aka wawanakamataki awis chiqanakaxa chhijchikiw jutañ muni, jan ukax ch’iririri purintañ muni, jay ukanaka jark’ata...” (Candelaria Machaca 15-04-04)

‘...Padre Condor y Alcón, Madre tierra, hoy sábado en la mañana, abuelo mayor (cerro pedregoso) yo te pido para tus hijos, a veces quiere granizar o si no quiere venir la granizada pequeña estas catástrofes tienes que alejar...’

El cerro de nombre “**ch’iqhull phuta achachila**” ‘abuelo pedregoso mayor’ posee una vertiente que nunca se seca. Entonces cuando hay sequía los yatiris y los miembros de la comunidad de Quilumblaya van a hacer el ritual del agua al cerro mencionado.

Por otra parte, la palabra “**apu**” connota a la jerarquía política de la más alta estirpe, equivale a la palabra “**inka**”, término quechua. Posiblemente, en el pasado el “**apu**” era un personaje de poder político de la más alta jerarquía, además se consideraba congénere de un cerro poderoso. Su poder provenía de la energía que irradiaban los cerros, considerados poderosos.

Como podemos ver, en el contexto ritual equivale a un cerro dominante que tiene una forma alta y extensa. La jerarquía se manifiesta de mayor a menor. Cuando los yatiris viajan hacia los Yungas para hacer el trueque⁷ de alimentos secos, como el charque, el chuño por la hoja de coca; en el trayecto dicen que “**ch’allan**” ‘rocían pizcas de chicha o vino’ al “**apu illampu achachila**” ‘abuelo mayor Illampu’ e “**illampu awicha**” ‘abuela Illampu’. Ellos representan tanto al altiplano como al valle. Después nombran a las deidades de su comunidad, como ser: *apu ch’iqull phunt achachila*, y *ch’iqull phunt awicha* ‘abuelo y abuela pedregoso mayor’; *Upu Ch’ila achachila awich+a* ‘abuelo y abuela de jerarquía mediana’. Estos cerros tienen en abundancia kishuaras.

Desde esta perspectiva tanto el **cerro apu**⁸ y el **hombre apu** tenía el dominio de un territorio extenso. El último era posiblemente, gobernante de un Suyu.

“...wilanchañatakix jach’allanaka, jach’all qullunakat mayt’asiñaxa, taqi asta wali munañan jiliriñapaya, ukax nanakanx jilir apu ductur Sajamachijaya, jupat nayraqatallax taqi kunas mayt’asipxta...” (Mateasa Quispe 5-01-08).

‘...para hacer el ritual de la reciprocidad entre el hombre y la naturaleza mediante el rociado de sangre de llama se hace peticiones a los grandes cerros y estos cerros son los que son mayor y tienen poder, y aquí para nosotros el cerro mayor y con poder es Sajama, y de el pedimos bendiciones...’

La yatiri Quispe de Sajama indica que se debe nombrar primero a la jerarquía mayor que tiene poder en la provincia Sajama, en este caso es el poderoso doctor Sajama y luego a las deidades de menor jerarquía.

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
“ <i>Awqasa</i> ”	“Nombre de un cerro o guaca que se concertó de soplar viento, cuatro días con sus noches contra Tunupa, según las Fábulas de los indios”.	Wak’a	Wak’a	Wak’u	‘Lugar sagrado’

El término registrado por Bertonio como *awqasa* refiere al nombre de un cerro o guaca. Desde esta perspectiva deducimos que la palabra en cuestión, es sinónimo de *wak’a*,

7 Según los comunarios de Pococata **TURKAÑA** significa intercambio de productos. Como también éste término en el contexto del ritual aymara refiere a cambio de suerte; es decir, energías negativas por positivas.

8 De acuerdo a la anciana sabia ‘yatiri’ Juana Villca expresa en el discurso del ritual aymara de la comunidad de Quilumblaya al lugar sagrado como: “...jach’a munañan *apu* Ch’iqhull Phunta achachila awicha”. En el contexto ritual aymara significa ‘abuelo mayor y abuela cerro pedregoso’

deducimos que estas dos palabras son sinónimas. Los términos en cuestión en Bertonio, desde la visión de la religión católica, son considerados como de ficción o idolatrías.

Sin embargo, la **wak'a** en el contexto del ritual aymara, se refiere a los elementos de la naturaleza que son considerados como sagrados. Los lugares denominados como **wak'a** son respetados, y puede marcar el límite entre el territorio de los miembros de las comunidades y el territorio de las wak'as, espacio donde se encuentran la fauna, y la flora silvestre, lugar donde se pueden encontrar los recursos hídricos, como el agua.

Estos recursos naturales son cuidados celosamente por los yatiris o miembros de la comunidad. Sin embargo, exterminar los animales silvestres como el **qamaqi** 'zorro', el **titi** 'gato montés', u otros como el **katari** 'boa', pondrían desequilibrar la naturaleza. La existencia de todo ser contribuye al ecosistema natural. Por ejemplo, las víboras controlan la procreación de ratas o ratones, porque estos animales sirven de alimento a las víboras.

Además para cualquier actividad los miembros de la provincia Camacho, siempre nombran primero a los lugares sagrados del lugar: Veamos la siguiente información de nuestra yatiri Quispe:

"...Waychunakax taqikunatakipuniw wak'anakar tumpapxta, aykham lisiñs apst'asiñatakisa, kuna wiyajiñatakisa, sata qalltañatakisa, jaqichawitakisa, rutuchatakisa, nayraqatax Apu Ch'iqhull phunta achachila awicharu, umm Qhillat qarqa achachila awicharu jay ukanakaruw tumpapxta..." (Maria Quispe 5-11-07).

'...los huaycheños para cualquier actividad por ejemplo para sacar permiso de las deidades naturales, para viajar, para el inicio de la siembra siempre, el matrimonio aymara, el corte del primer cabello recordamos siempre a los lugares sagrados, como ser al abuelo mayor y abuela cerro pedregoso y al abuelo mediano y abuela de peña negrusca...'

Los miembros de las comunidades de Quilumblaya, en las actividades como, el inicio de la siembra, para viajar a cualquier lugar, pedir permiso a las deidades naturales, el matrimonio aymara, el primer corte del cabello, cambio de autoridades, la cosecha, etc.; en orden de mayor a menor siempre nombran a los lugares sagrados del lugar⁹.

"...Duktur Sajamat qalltasin, uka qullunak muyuntatäki, aka Kumarapa, Payachata, Anallaxcha, taqpach uka **wak'unakarux** sutpat, sutpat aytasin, singanillanti wat'asipxta..." (Julio Mamani 4-1-08)

'...empezando por el al abuelo mayor, poderoso doctor Sajama, y todos los cerros que le rodean como su esposa rocosa negrusca, sus hijos gemelos varón y mujer, y al cerro abuela mediana rojiza a todos ellos hay que nombrarlos para asperjar pisca de singani porque son lugares sagrados poderosos...'

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
" <i>Illapu</i> "	"Rayo o trueno."	Illäpu	Q'ixu q'ixu	Illapülla	'Rayo/trueno'

En el diccionario de Ludovico Bertonio (1612) se registra el término *illapu* con el significado de "rayo o trueno".

⁹ Para la yatiri Quispe de la provincia Camacho, del departamento de La Paz nombra primero a la **wak'a** 'lugar sagrado' **apu Ch'iqhull phunta achachila awicha** 'abuelo mayor y abuela cerro pedregoso' como jerarquía mayor y mediana a la **wak'a Qhillat qarqa achachila awicha** 'abuelo mediano y abuela de peña negrusca'.

Entre los yatiris aymara hablantes de las comunidades de estudio nombran a **illäpu** en la preparación del ritual para las deidades masculinas o **achachila**, ambos son considerados como masculinos. A continuación ofrecemos un texto transcrito donde se refiere al rayo:

“...akaxa wakt’ayañaniwa achachilanakataki...illäpu achachila janiw aka wawamarux usuyätati, jichhurut aksarux jumaw thakinchata, akjama waxt’asinktamba...” (Juana Villca 14-04-04)

‘...esta ofrenda es para los abuelos de lugares sagrados... a este tu hijo no le vas a hacer enfermar abuelo rayo, de hoy en adelante tu le encaminarás, por eso te convida para que le guíes...’

La yatiri en su discurso menciona al abuelo rayo o **illäpu** para que no haga enfermar a sus servidores que son los **yatiris**, como también a los que ofrendan.

Lingüísticamente la expresión **illäpu** es una palabra compuesta, **illa** connota **energía**, por otro lado, **apu** hace referencia a mayor jerarquía, ambas expresiones al formar una palabra compuesta como **illäpu** se pueden entender como energía de la más alta jerarquía. En el discurso del **yatiri**, recibir el impacto del rayo¹⁰ equivale a recibir la energía benigna que genera sabiduría y es una marca natural para llegar a ser yatiri.

Por eso el yatiri cuando está realizando un ritual está en contacto con el **illäpu** ‘abuelo rayo’, a través, de él recibe la sabiduría para ser guía espiritual familiar y comunal.

Por otro lado, los yatiris que tienen la marca natural del impacto del rayo son respetados en la comunidad, no se los debe hacer llorar a los representantes del abuelo **illäpu**, puesto que pueden irradiar energías negativas. El **yatiri illäpu** ‘el yatiri del rayo’ es considerado como de mayor jerarquía entre los yatiris.

En Sajama, el abuelo rayo llama a la granizada cuando no se la equilibra ofreciéndole un ritual, como indica en este texto de la yatiri:

“...akallax untux unturt’asima, chiqpax yast **illapülla** jumaw wañtaxa, akax unturt’asimaya, janiw isti aruchasititi, chhijchhillakiw jawsirita...” (Mateasa Quispe 4-1-08)

‘...aquí está la grasa de llama engrasate, de verdad rayo tu te estas secando, por favor engrasate, no vas ha venir con tu voz de trueno, a la granizada no más sabes llamar...’

“...jichhax rayu, rayu sat janiti jay ukallax jistan illapüllawa, jall ukapi q’ax, q’ax sas puriri, inallakiw jaquntasiwaytan no ve, yast jaktaptan, yast ukallax yatirillapuniy...” (Benigna Mamani, 04-01-08)

‘...el que se llama rayo, rayo, no ve, a el le llamamos rayo o trueno, eso pues llega con relámpago, y después como sin nada te vota no ve, y luego volvemos a la vida, y estas personas naturalmente innatas llegan a ser ancianos sabios...’

En este texto de la yatiri Mamani está enfatizando que el abuelo rayo elige a sus hijos como intermediarios entre el hombre y la naturaleza, al ser tocados por el rayo vuelven a nacer con esa sabiduría innata y son sabios o **“yatiris”**.

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa’
		Quilumblaya A	Pococata B		
“Amparani”	“Fuerte, valiente”.	Amparani	Amparani	Anparallani	‘Sdo./Ritual: buena mano (para hacer el ritual especialmente las ancianas sabias).

10 Según Huanca (1989: 57) el impacto de la caída de un rayo es el signo más significativo para llegar a ser un buen yatiri.

Bertonio (1612) anotó la expresión “**amparani**” con el significado de fuerte y valiente. En las comunidades de estudio esta expresión en el contexto del ritual, hace referencia a la mujer yatiri que tiene buena mano para preparar y ofrendar el ritual, como dice la anciana a continuación:

“...Pachamamax achuychijaxaya ukataw pachamamax warmjamachixay, ukata sapxi “mä warmi yatirina amparapatxa pachamamasa achachilasa wali sumaw katuqasipxi pachamampi, yatir mamampixa purapaxay warmichixa...” (María Quispe 16-04-03)

‘...La madre tierra hace que se produzca, por eso es considerada como una mujer y dicen que las deidades naturales tanto masculinos como femeninas reciben de buen agrado la ofrenda de una mujer yatiri. Es más, la Pachamama y la mujer yatiri son ambas mujeres...’

De acuerdo al anterior texto, la mujer yatiri tiene manos propicias para hacer ofrendas, tanto la **Pachamama** o Madre Tierra y los **achachilas** ‘abuelos cerros’, reciben de buen agrado. Por otro lado, según los consultados de las comunidades de estudio, la **Pachamama** ‘Madre Tierra’ y la **mujer yatiri** comparten el mismo género. Los miembros de las comunidades dicen que se cumplen las peticiones que se demandan tanto a deidades masculinas como a femeninas teniendo como mediadora a una mujer yatiri.

“...jichhax illapull sat janiti, jay ukjax mä wawapallar purki, ukjax yaqhipanakax jaktxi-riwa, awispan uñjatax jiwiwa, jaktatxi, yasta ukat ukax yatirillapuni mistxixa, jall ukhamat yatirillanakax kusa **anparallanixa**, ukax q’upinchax sum past’ ayi, pachamamallas askrak qatuqasi...” (Modesta Tapia 3-01-08)

‘...Ahora el que se llama rayo, cuando ha llegado a su elegido, entonces algunos saben sobre vivir con esa sabiduría innata, y a veces cuando una persona le ve muere, y cuando vive esa persona llega a ser sabio o sabia, con esta elección por la naturaleza llegan a tener una buena mano para ser sabios (as), entonces las ofrendas hacen pasar bien como también la Madre tierra recibe con agrado bien de sus hijos elegidos....’ (Mateasa 4-01-08)

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
“Ch’ankha”	“Hilo de lana &c.”	Ch’ankha	Ch’ankha	Ch’ankhalla	‘Hilo de llama hilado y torcido a la izquierda.’

Bertonio ha registrado también otras palabras referidas a “**ch’ankha**”, como vemos en los ejemplos a continuación:

Ch’ankha qapuña	Hilar. (Pag. 635)
Ch’ankha k’antaña	Torcer. (Pag. 635)
Ch’ankha t’aqhaña	Romper hilo (Pag. 635)

En Bertonio, la palabra se refiere a torcelar el caito que puede ser de cualquier animal doméstico y su uso es para los tejidos.

En las comunidades de estudio, en el contexto del ritual aymara este término aparece como “**qarwa ch’ankha**” ‘caito de llama’, el mismo suele ser de color blanco y es hilado y retorcelado al lado izquierdo. Esta lana retorcelada es rota en pedazos y puesta encima del preparado ritual, con esa maniobra se despacha las malas energías y se recibe energías positivas. Veamos los ejemplos a continuación:

“...jawilla, jawilla, quris qullqis aksarkama jawillt'atapxtawa, ch'ikhi amuyunakas, suma irnaqañanakas, ch'ullqhi chuymanakapas, alt'at chuymanakapas, q'apha amparanakapas, jichhurut aksaruxa chuymanakapas khantatañapawa, machq p'iqini, machaq chuymani, machaq chacha, machaq warmi, machaq tawaqu, machaq wawa, t'axatataxtawa...” (María Quispe 16-04-04)

‘...gracias, gracias oro y plata están invocados... De hoy en adelante la inteligencia, los buenos trabajos, la fortaleza espiritual, la humildad, la agilidad y la alegría viva por siempre entre nosotros, hombres, mujeres y niños de pensamientos nuevos y corazón renovado están encaminados...’

De acuerdo a nuestra yatiri consultada, al romper la lana de llama hilada y torcelada a la izquierda, se rompe las energías negativas y se llama a las energías positivas para restablecer la armonía material y espiritual.

Existen lugares específicos que conocen los las yatiris para el cambio de energías negativas, por energías positivas. La lana de llama blanca y negra torcelada a la izquierda, sirve como indicamos anteriormente, para el cambio de energías.

En Sajama para el marcado de ganado se preparan lanas multicolores de llama. Veamos el texto de la yatiri:

“...mä utanitx waljall wawallanichi, ukjax sapa wawallatakiw kast kast **ch'ankhallat** sarsillunakax wakichaña, ukallax mä palatullaru allpachull willk'iñatakix pustuchaña...” (Mateasa Quispe 3-01-08)

‘...si una familia tiene muchos hijos, para cada hijo hay que preparar aretes de lana de diferentes colores para que las alpacas se diferencien al interior de ellas y eso en un plato hay que preparar para el ritual del marcado del ganado...’

En Sajama cada familia como mínimo, tiene unos trescientos ganados entre alpacas y llamas, y la familia está compuesta por varios hijos entonces se prepara para cada hijo especialmente, con una lana de color en forma de arete para marcar los ganados de cada hijo y así distinguirlos de los demás ganados.

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
“Inti vel willka”	“Sol. Aunque ahora no usan sino de inti.”	Willka	Inti	Tata intilla	Sdo.// Ritual: ‘Padre sol es un ser natural con mucho poder que irradia energía positiva dentro el ritual aymara’.

El término **inti** ~ **willka** que está registrado en el diccionario de Bertonio (1612), son variantes, la primera palabra que es **inti**, en la región de estudio, es la más usada, este término denota al elemento meteorológico sol. En el contexto del ritual aymara se dice: **inti willka**.

Generalmente, en las comunidades de estudio hacen una **waxt'a**¹¹ este ritual se prepara para la **pachamama** y **achachila** para solicitar bienestar espiritual y bienestar material. También en los rituales se agradece al “**inti willka** o **tata inti**” ‘padre astro’, por iluminar el día y posibilitar la realización de tareas.

11 Convite a las deidades naturales, se hace en base a yerbas aromáticas, dulces, cebo de llama, coca, lana blanca y de color, dependiendo para qué es el ritual.

En agradecimiento al **“inti willka”**, cada 21 de junio considerado como el año nuevo aymara; **“mara t’aqa”** la noche más fría y larga se realiza un ritual colectivo en las comunidades de estudio. Esta costumbre de recibimiento al año nuevo y al sol nuevo se realiza publicamente en la localidad de Tiwanaku de la provincia Ingavi.

Existen dos términos complementarios en el campo ritual: **“inti jalsu”** ‘saliente’ e **“inti jalanta”** ‘poniente’. Estos términos son indicadores del desplazamiento espacial de buen augurio que tienen los rituales.

Los yatiris indican que en los rituales, como la **“luqta”**¹² los oficiantes debe pararse con vista al sol, en el aymara de las comunidades de estudio se denomina como **inti jalsu tuqi** ‘saliente’ e **inti jalanta** ‘poniente’. Los yatiris indican que los rituales se deben desarrollar con ‘vista al sol’ para que los rayos del sol nos irradien con energía positiva, y los rayos provenientes del poniente nos apoyen la espalda o nos protegan. Veamos el siguiente ejemplo:

“...akampixa tukuytanwa, jichhaxa sapa mayn inti jals tuq killisipxata, ukjamaw sapa mayn taqi chuyma wak’a achachilanakata, wak’a awichanakata mayt’asipxata...” (Justino Quispe 16-04-04)

‘...con esto hemos terminado, ahora cada uno se va arrodillar con vista a la salida del sol, de esa forma cada uno de todo corazón van a hacer las peticiones a las deidades naturales...’

De acuerdo a la información que nos proporciona el yatiri Quispe, después de terminar la preparación de las ofrendas, pide que cada participante se arrodille con vista a la salida del sol, como signo de buen augurio, es decir, que el **Tata Inti**¹³ bendice con sus rayos solares y todas las peticiones hechas con fe se cumplen.

‘... tata intilla chuymallaparus qhanantama, chiqap ’

Bertonio (1984[1612])	Glosa’	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
Churasña	‘Sacrificar , ofrecer’	Waxt’a	Waxt’a	Q’upincha ~ Qunt’ayaña	‘Acto de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza’

“...janit mä q’upinch ductur Sajamarus, Kumaraparus, Payachatarus, Anallaxcharus pa-sayankta, ukjax khunux wal sari, ukax khunux uywallanakarux allinti, uywallanakax q’ala amuljata mä chikatax jiwaxi, mä chikatasti ukhamakx suk’arata...”

‘...si no agradecemos con un ritual al abuelo mayor, poderoso doctor Sajama, a su esposa rocosa negrusca, a sus hijos gemelos varón y mujer, y al cerro abuela mediana rojiza, la nevada castiga enterrandolos a los ganados, la mitad muerto y la otra mitad débiles sin fuerza...’

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
“Ch’allaña”	“Rociar asperjar”	Ch’allaña	Ch’allaña	Wat’aña	‘Convidar pizcas de vino, k’usa o alcohol.’

12 Para la yatiri Quispe **Luqta** es un sahumero con copal y/o incienso.

13 Para las yatiris de las comunidades de estudio la palabra **Tata Inti** significa ‘padre sol’ porque con sus rayos solares bendice.

En Bertonio (1612) se registra la palabra **ch'allaña ~ ch'allamukuña** con todas sus variantes como ser:

<i>ch'allt'aña</i>	'rociar poquito' (Pag. 633)
<i>ch'allaxatañ</i>	'rociar encima' (Pag. 633)
<i>ch'allasiña</i>	'idem anterior' (Pag. 633)
<i>ch'allakipaña</i>	'asperjar alrededor o todo aquel lugar' (Pag. 633)
<i>ch'allaxtarpaña</i>	'idem anterior' (Pag. 633)

En la realización de un ritual, **ch'allaña** se asperja pizcas de vino a la Madre tierra o **Pachamama** y alcohol a los achachilas. La **ch'alla** se realiza empezando de la derecha a izquierda. De acuerdo a nuestros consultados **yatiris**, antes y aún hoy también se utiliza la chicha o **k'usa**¹⁴ para la **ch'alla** a la Madre Tierra o **Pachamama**. Veamos el siguiente ejemplo:

"...jiwasanakax k'usakirakiy akanakanxa... k'usak nanakax k'usasipkirita nayra pachax achachilanasax awichanakasax janiy ni tulsis ni kunas utjarakitaynati, ukat jan utjkipanxa nanakax, kuna juyra q'uwa untumpi, laranxa silp'inaka, kaña sillp'inaka, ukjamay ukanakampix wakiyasipxta, yasta ukat ch'allt'asipxta aka juyra illaru, ukjamaraki uywa illarusa; "marpachaw suma manqt'ayitata, kuna uywanakas mirayata, akax waxt'asinksmaw" sasa, ...ukat jan utjkipan k'usak, ayrampuy utjix taqichiqanxa, ukaw thaqasiña ukanakat winitu lurt'asiñax, ukampiwx ukatx ch'allapxirita" (Juana Villca 12-04-02).

'por estos lados, nosotros chicha...sabemos hacer en la época de nuestros abuelos y abuelas no había dulces ni otros elementos, por eso nosotros chicha sabíamos hacer, por lo que no existía, sabemos preparar con yerba aromática, cebo de llama, con cáscara de naranja y cáscara de caña. Luego ch'allabamos a los espíritus ancestrales guardianes, protectores y multiplicadores de alimentos y animales, "Aquí te estoy ofrendando, todo el año me vas ha dar de comer, como también vas a multiplicar animales..." así diciendo sabemos ch'allar, pero cuando no había vino, entonces sabemos ir a buscar ayrampu y de eso preparábamos vino, luego con eso se ch'allaba'.

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
		Istalla	Istalla	Wistalla	'Tejido de más o menos 60 por 60 cms. En la Provincia Camacho para manejar plata; y en la Provincia Sajama del Departamento de Oruro para manejar coca y guardar dinero'.

En particular para el "**yatiri**" y los miembros de las comunidades de Quilumblaya, Pococata y Sajama desde el punto de vista de la cosmovisión andina es muy importante contar con una "**inkhuña**" 'tejido mediano de llama'.

Se caracteriza por estar tejida especialmente con lana de llama,¹⁵ generalmente se hace de los colores plomo y café con todos sus matices y mide más o menos sesenta por sesenta centímetros.

En La Paz y Oruro en el desarrollo de un ritual, se acostumbra que cada ofrenda preparada repose en la "**inkhuña**", 'tejido mediano de llama' para que los elementos de la ofrenda, el

¹⁴ Para la realización de un ritual de las comunidades de estudio la anciana sabia nos dice que el vino y la chicha hay que preparar.

¹⁵ Las mujeres aymaras de las comunidades de Quilumblaya, Pococata y Sajama dicen que para tejer la "**inkhuña**" el proceso del hilado y torculado es al lado izquierdo para alejar la energía negativa y mantener la energía positiva.

vino y los espíritus de las deidades naturales, se relacionen, para que juntos atraigan la bendición espiritual y material. Veamos la siguiente información de la yatiri Machaca:

“...sañani: pachamamaru waxt’añatakixa wakt’ayañ tukuyxstan ukjaxe iñkhuñaruw phututt’añapatakix samart’ayaña, ukjamaraki aka wak’a achachilanaka, wak’a awichanaka-ru suma qatuqañapatakixa inkhuñar phututt’asinxa nakhantayaña... ” (María Machaca 16-04-05)

‘...por ejemplo: una vez terminado el preparado de la ofrenda para la madre tierra se envuelve en un tejido mediano de llama para que los elementos rituales, el vino y los espíritus de las deidades naturales se relacionen en esencia espiritual y así juntos pueden irradiar energía positiva...’

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa’
		Quilumblaya A	Pococata B		
“Jallalla”	“Bueno está, bueno está.”	Jallalla	Jallalla	Wipha	Sdo. // Ritual: ‘Súplica en buena Hora a la pachamama, achachilas, awichas para que bendiga’.

Para el Padre Ludovico Bertonio (1612) la palabra “**jalla jalla**” significaba algo positivo “bueno está, bueno está”. Para los *yatiris* de las comunidades de estudio “**jallalla**” es una forma de agradecimiento a las deidades naturales por la bendición recibida.

La expresión **jallalla** es mencionada por el *yatiri* después de la finalización de cada ofrenda que prepara, y después de dialogar con las deidades naturales, como podemos observar en el siguiente párrafo:

“...Amtata jan amtata wak’a awichanaka wak’a achachilanaka jumanakaw aka kullakaru ch’amañchapxata suma qamasñapataki, nayraru sarantañapataki ukjamaraki qurita qullqita awiyt’anipxata **jallalla!**...” (Justino Quispe 12-3-04)

‘...espíritus ancestrales femeninos y masculinos recordados y no recordados ustedes van a dar fuerza espiritual a esta hermana para que viva en armonía, así también para que salga adelante. De la misma forma bendecirle de bienes materiales ¡Jallalla!’

El término **jallalla** se utiliza al final del discurso ritual, es decir, primeramente se hace las peticiones de necesidades, se cierra el ritual pronunciando la palabra **jallalla**, vivado a las deidades y participantes del ritual.

“...wipha, wipha, qarwallanakas allpachullanakas akax wawallanakamax winu umallanti wat’asinipxtamxa akax jichhurux kawkitirix karnawalatx saxwankamax wawachki...” (Mateasa Quispe 2-01-08)

‘...en buena hora a las llamas, a las alpacas, a aquellos que han nacido desde carnavales hasta San Juan tus hijos te están asperjando con pizcas de vino...’

Bertonio (1984[1612])	Glosa	La Paz		Oruro Sajama	Glosa
		Quilumblaya A	Pococata B		
“K’ik’u ~ Ch’ik’i ~ Amawt’a”	“Sabio, de mucho saber y enten- dimiento”	Yatiri	Yatiri ~ Paqu	Yatirilla	Sdo. // Ritual: ‘Sabio o sabia’.

La información recogida por Bertonio (1612) sobre “sabio”, en esa época él anotó las variantes en la lengua aymara como “*K’iku ~ ch’iki ~ amawt’a*”, en un segundo sentido, nombra a “sabio, de mucho saber y entendimiento”.

Con el término *yatiri* también se refiere a sabio y sabia. El *yatiri* es la persona intermediaria entre los miembros de las comunidades y las deidades naturales, él o ella posee la sabiduría que ha sido legada de generación en generación. Recordemos que para hacerse *yatiri* existe una marca natural. Siguiendo a Huanca (1989:57) las personas señaladas por signos físicos, incluyen al grupo de los *kayullas*¹⁶, se cree que ellos pueden llegar a ser *yatiris* potenciales.

Según los consultados, las personas que llegan a ser *yatiris* son aquellas que nacen con marcas naturales, los que tienen seis dedos en los pies o en las manos, que en aymara se llama “*suxtalla*”. De la misma forma, hay personas que nacen con dos cabecitas que en aymara se llama “*pä pakasa*”. Estas personas con marcas naturales se inician en su aprendizaje desde pequeños, asumen su rol cuando ya están listos y además cuando reciben una señal, se inician pidiendo permiso con un ritual a los lugares sagrados de jerarquía mayor.

Huanca (1989: 57), dice que el impacto de la caída de un rayo es el signo más significativo para llegar a ser un *yatiri*. Estas personas cuando reciben el impacto del rayo, dicen que vuelven a nacer.

Por ejemplo para la *yatiri* de Sajama, cuando es tocado por el abuelo rayo llega a ser anciano sabio. A continuación veamos la siguiente información:

“...khitirutx illapüll purki ukallaw yatirillax misttanxa, ukallax yaqhipallanakax jaktxiriwa, awispan jiwi, mä urun pä urjama jiwi ukat yasta jaktatxi, ukat yast ukax yatirillapuni mistxixa, ukallax inalمام uñiripay, jall ukhamat ukallanakax yatirillanakax mistu...”

‘...a quienes les llega el rayo, ellos llegan a ser ancianos sabios, y algunos vuelven a la vida con esa sabiduría innata de ser sabios, otros cuando son observados mueren al instante, en un día o como dos días mueren, y esos siempre llegan a ser sabios, y por su naturaleza leen la hoja sagrada de coca, y de esa forma llegan a ser sabios...’

Conclusiones

En el diccionario de Bertonio de (1984[1612]), las expresiones conceptuales se han registrado con relación al ritual que no corresponden al contexto sociocultural de equilibrio espiritual y material, solo con significado de bienes materiales.

Para los *yatiris* aymara hablantes de las comunidades de estudio, los siguientes términos o expresiones rituales como: *Illa*, se refiere a bendición material, *Apu*, denota e irradia energía positiva y es protector de la energía negativa, *Wak’a*, representa al equilibrio espiritual y material.

En este sentido, en las comunidades de estudio todas las expresiones no se separan de lo material y espiritual. En Bertonio solo aparece como materia, negando lo espiritual y registra las expresiones religiosas como conceptos materializados.

16 Según los *yatiris*/ancianos (as) sabios, de las comunidades de Quilumblaya y Pococata indican sobre los que nacen de pie, quienes son elegidos por la naturaleza para ser *yatiri* o sabio (a)’

Bibliografía

- BERG, Hans van den. 1985. **Diccionario religioso aymara**. Puno: CETA.
- _____. 1992. “*Religión aymara*”, En: **La Cosmovisión Aymara**. La Paz: Hisbol.
- BERTONIO, P. Ludovico. 1612. **Vocabulario de la lengua aymara**. La Paz: CERES.
- BEST, John. 1978. **Como investigar en educación**. 7a. ed. Madrid: Morata.
- BRIGGS, Lucy Terrina. 1993. **Idioma aymara: variantes, regionales y sociales**. La Paz: ILCA.
- CERRON, Palomino Rodolfo. 2000. **Lingüística general**, Lima.
- HARDMAN, M.; YAPITA, Juan de Dios; VASQUEZ, Juana. 1988. **Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical**. La Paz: Grumma.
- HUANCA, Tomás L. 1989. **El Yatiri en la comunidad aymara**, La Paz: CADA.
- VAN DIJK, Teun A. 1995. **Texto y contexto, (Semántica y pragmática del discurso)** Varona.

La lingüística aplicada y la enseñanza del aymara

Nicanor Gonzalo Huanca Camargo¹

Resumen

La investigación trata sobre el planteamiento teórico y metodológico de la enseñanza del idioma aymara segunda lengua, a partir de la práctica de aula en la carrera de Lingüística e idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés. En la primera parte se hace la consideración teórica concerniente al conocimiento lingüístico de una determinada lengua, que se da desde la adquisición del lenguaje que toda persona posee y se concretiza en la lengua materna. Este conocimiento previo del estudiante facilita el aprendizaje de una segunda lengua, por ello, es importante tomar en cuenta en la programación de la enseñanza de una lengua, la caracterización de la naturaleza de la lengua y sus variaciones dialectales que nos permitan describir la teoría lingüística. En la segunda parte, a partir de los planteamientos teóricos sobre el conocimiento lingüístico, se plantean las estrategias didácticas en la enseñanza del aymara, que consisten en la aplicación de una serie de recursos lingüísticos y culturales que posee la cultura aymara y que son tomados en cuenta en el proceso de enseñanza y aprendizaje, así como el uso de medios didácticos. Finalmente se arriban a las conclusiones que orientan el mejoramiento de la enseñanza del idioma aymara.

Introducción

En principio debo indicar que esta exposición, más que presentar un planteamiento de bases teóricas de la lingüística aplicada, estará orientada a dar algunas sugerencias sobre la aplicación de estrategias didácticas en la enseñanza del idioma aymara como L2. En este sentido, el presente trabajo parte de un análisis y reflexión sobre los aportes de la lingüística aplicada a la enseñanza de lenguas para ver las alternativas que puedan ser adoptadas en el campo de las lenguas nativas.

En la primera parte se analizan las diversas teorías que aportan a la aplicación de la ciencia lingüística en la actividad de la enseñanza de lenguas, aquellos aspectos referidos a la descripción de datos, selección y organización de los contenidos programáticos para la enseñanza de una lengua.

La segunda parte del trabajo, plantea algunas estrategias didácticas orientadas hacia el mejoramiento de la enseñanza del aymara como segunda lengua, a partir de criterios lingüísticos y pedagógicos que nos permitan contribuir al desarrollo de las habilidades comunicativas y lingüísticas de los estudiantes que adquieren esta lengua, a través de recursos lingüísticos y culturales que posee la sociedad aymara. Los ejemplos que presentaremos son recogidos en diferentes situaciones comunicativas de los cursos de aymara en la carrera de Lingüística e idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz.

La lingüística aplicada

Es la disciplina científica encargada de la solución de problemas lingüísticos que genera el uso del lenguaje en una comunidad lingüística, especialmente de los que se refieren a la enseñanza de idiomas. Surge con la lingüística norteamericana, durante la segunda guerra mundial. Al respecto, hay varios enfoques teóricos, entre los que se destacan: el estructuralismo y el cognitivismo.

¹ Licenciado en Lingüística e idiomas, Universidad Mayor de San Andrés.

Durante los años 1950 y 1960 la lingüística aplicada se centró en errores concretos y en el análisis contrastivo. Durante los años 1970, con el fracaso de ese método de contraste analítico como teoría para predecir errores, la lingüística aplicada comenzó a adoptar la teoría de Noam Chomsky acerca de la gramática universal para explicar el fenómeno del aprendizaje de una segunda lengua. En los años 1990, un número creciente de investigadores comenzaron a emplear métodos de estudio basados en la psicología cognitiva.

Según el planteamiento de Kaplan (1980) los parámetros que definen a la lingüística aplicada son: es un mediador entre la actividad teórica y la práctica, es interdisciplinar, es una actividad orientada a la resolución de problemas, es menos “científica” que la lingüística teórica, y es científica y educativa.

Por otro lado, según Ebnetter (1982) la lingüística aplicada es la ciencia de intersección de varias disciplinas: entre ellas se puede mencionar a la sociolingüística, la etnolingüística y la psicolingüística. Es la aplicación de la ciencia del lenguaje al campo de enseñanza de lenguas. Es decir, es teoría y una praxis de aplicación lingüística que implica llevar los planteamientos y modelos lingüísticos a la enseñanza de las lenguas. Hoy en día, este campo de estudio es una mezcla interdisciplinar, principalmente, de lingüística, antropología, psicología y educación.

Campos de la lingüística aplicada

Sociolingüística

La actividad principal de la sociolingüística es mostrar las variaciones de los fenómenos lingüísticos y sociales, como el estudio de la lengua en relación con la sociedad. Asimismo, la sociolingüística se ocupa de temas relacionados con la organización social del comportamiento lingüístico. También se encarga de temas relacionados con actitudes lingüísticas de los usuarios hacia la lengua, los cambios lingüísticos, el bilingüismo, la planificación lingüística y todo aquello concerniente con el uso de la lengua y la organización social.

Psicolingüística

La psicolingüística se encarga del análisis y estudio de los comportamientos verbales en aspectos psicológicos. Mas que todo, tiene que ver con procedimientos mediante los cuales los hablantes dan una significación a su enunciado (a lo que habla) por la asociación de palabras y aspectos relacionados a la creación de hábitos verbales. Por otro lado, también estudia los procedimientos generales de la comunicación como: la motivación del sujeto, su personalidad, la situación de la comunicación, etc. Desde el punto de vista de la enseñanza de lenguas, la psicolingüística es la disciplina que se ocupa del estudio del aprendizaje del lenguaje como proceso cognitivo, o sea el proceso de adquisición de la lengua materna y segunda lengua.

Etnolingüística

Según algunas teorías, la etnolingüística es parte de la sociolingüística que se encarga del estudio de una lengua como expresión de una cultura y en relación con la situación de la comunicación. En este sentido la etnolingüística se constituye en la intersección del lenguaje y la cultura, porque aborda las relaciones entre la lingüística y la visión del mundo (cuánto conoce la lengua). Asimismo, se encarga de explicar los problemas que tienen que ver con la mitología del lenguaje y tabús lingüísticos. Por otro lado, también trata sobre temas como el plurilingüismo, o la utilización de dos o más lenguas por un pueblo dominado.

La lingüística aplicada y la enseñanza de lenguas

En un sentido más amplio, las aplicaciones de una ciencia tienen que ver con el uso que se hace del conocimiento científico, al plantear y elaborar proyectos para alguna actividad práctica y cotidiana. Para Pit Corder (1992) la enseñanza de lenguas, es una actividad práctica, cotidiana, ya que consiste en una serie de procedimientos. El proceso de planeación y diseño puede ser visto como la elaboración de una serie de decisiones o elecciones dependientes y lógicamente interrelacionadas, estas decisiones pueden considerarse como respuestas de preguntas específicas y, si queremos plantearlo de otra manera, en series de problemas y soluciones. Es por esta razón que la lingüística ha sido definida como una actividad basada en problemas, los problemas se solucionan o las preguntas se responden de acuerdo con los principios o el conocimiento derivados del estudio científico de la estructura de la lengua, de la forma en que se aprende ésta y el papel que juega en la sociedad. Sin embargo, es necesario precisar tres aspectos: el término problema no significa que nos estemos refiriendo a preguntas especialmente difíciles, sino a cualquier tipo de pregunta; por otro lado, no todas las preguntas que tenemos deben ser respondidas o todos los problemas deben resolverse y; no queremos decir que se acuda al lingüista aplicado, simplemente en calidad de consejero, cuando en el curso de la planeación aparece un problema especialmente difícil.

La formulación de las preguntas, la identificación de los problemas y la especificación de su naturaleza, presuponen la teoría lingüística. La naturaleza del problema se define por la teoría que se le aplica. La solución de un problema es tan bueno como la teoría que se haya utilizado para resolverlo. Por lo tanto, la formulación de las preguntas y el análisis de los problemas que surgen en la planeación de una operación de enseñanza de la lengua, son parte de la lingüística aplicada. Por tal razón el lingüista aplicado no es un consejero al que se acude cuando surgen las dificultades, sino es la persona que tiene que plantear las preguntas en primer lugar, que identifica los problemas y especifica su naturaleza.

Diseño y proceso

En la enseñanza de una lengua, una vez que se han tomado las decisiones políticas y económicas, aquellas decisiones relativas a si se van a enseñar lenguas, qué lenguas se van a enseñar y a quienes se les va a enseñar; es necesario tomar en cuenta dos cuestiones generales: qué enseñar y cómo enseñar. Estos son los problemas de contenido y método, o empleando una analogía con la industria, el problema del diseño del producto y del proceso, respectivamente.

Cuando se trata de analizar el problema de qué enseñar de una lengua, primero se debe identificar quiénes son nuestros alumnos y para qué quieren ellos aprender dicha lengua. El profesor podría también preguntarse ¿qué quieren ser capaces de hacer sus alumnos en la lengua que quieren aprender?, en este caso, estaría analizando el problema en términos de categoría de funciones de habla, como hacer preguntas, presentar objeciones, establecer juicios en la lengua a ser aprendida o en términos psicolingüísticos, las habilidades como: leer, escribir o hablar.

Como podemos ver, hay tantas maneras de responder a la pregunta ¿qué enseñar? En consecuencia, qué enseñar puede describirse en términos lingüísticos, como, conjuntos de categorías, reglas, listas de léxicos, listas de sonidos, secuencias rítmicas, modelos de entonación; en términos sociolingüísticos, como listas de actos del habla o de funciones del habla; o en términos psicolingüísticos como conjunto de habilidades o actividades en la lengua. Para responder a la pregunta depende de nuestra habilidad para describir adecuadamente la lengua, en cualquiera de dichos términos.

El contenido y la estructura de un programa de estudios se relacionan con los objetivos del estudiante o de la sociedad, y necesariamente deberán especificarse, primeramente, en términos sociolingüísticos y psicolingüísticos, es decir, lo que el alumno quiere o es capaz de hacer en términos de conducta social y de ejecución lingüística, a esto se le llama a veces su ‘conducta terminal’, aunque está asociado con una posición conductista del aprendizaje.

La pregunta ¿cómo enseñar? contiene la misma imprecisión. Cuando leemos libros sobre ‘cómo enseñar lenguas’ nos encontramos con que incluyen a menudo el aspecto de qué enseñar y también tratan otros aspectos de la estructura del programa de estudios, tales como en qué orden enseñar las cosas; así como cuestiones de método como técnicas de presentación, prácticas, pruebas, etc. Sin embargo es necesario señalar que debe existir una relación lógica entre lo que sucede en el salón de clases y la preparación de los programas de estudio y materiales de enseñanza, en este sentido, las retribuciones de los métodos de enseñanza del salón de clases deben influir sobre la selección y organización del contenido de un programa de estudios; del mismo modo, las decisiones con respecto al contenido deberán influir sobre los métodos de enseñanza. En consecuencia, el problema de cómo enseñar no recibe una única respuesta, sino que depende de cómo se responde a la pregunta ¿qué es lo que estamos enseñando?.

La contribución lingüística a la enseñanza de lenguas

Como señalamos anteriormente, el contenido de un programa de estudios se puede determinar sobre criterios lingüísticos, sociolingüísticos, y psicolingüísticos, cualesquiera que sean los objetivos del estudiante para aprender la lengua, en la actualidad, como alternativa real el programa de estudios se expresa en términos de lingüística, debido a que solamente la teoría lingüística está bien desarrollada como para producir descripciones de una lengua, enseñamos aquella parte que sabemos, cómo describir. Por lo tanto, la contribución de la teoría lingüística a la enseñanza de las lenguas, se siente en esa vaga área de lo que enseñamos, pero esta contribución no es directa y muchos lingüistas teóricos, entre ellos (Chomsky, 1996b), han declarado que no ven ninguna forma en que sus descubrimientos puedan ser de utilidad para resolver el problema de la enseñanza de las lenguas. La pertinencia de la lingüística teórica para la enseñanza de las lenguas es indirecta y no es tarea del lingüista teórico decir qué pertinencia puede tener, ése es el campo de la lingüística aplicada.

Ahora veamos la aplicación de la teoría lingüística en la enseñanza de una lengua en sus distintas etapas, conforme el planteamiento de Pit Corder.

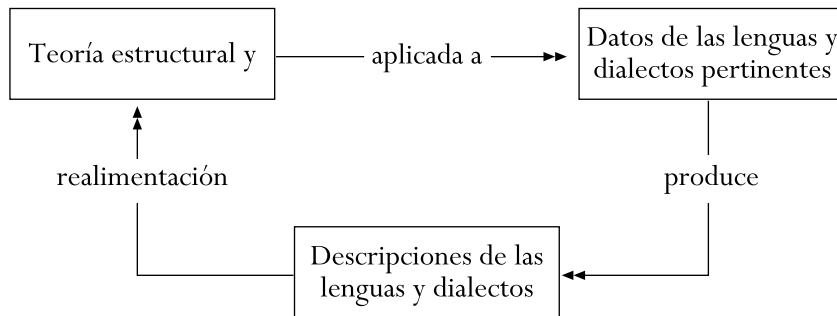
Aplicaciones de primer orden

Una aplicación primaria de la lingüística es la actividad de describir la lengua. La teoría lingüística se aplica a los datos en bruto de un corpus de enunciados y produce una descripción lingüística de dichos datos. Esta es tarea para el sociolingüista, es él quien establece lo que es una lengua. El proceso de descripción debe llevarse a cabo sobre algo más que un conjunto de datos, si tiene que ser pertinente para tareas prácticas como la enseñanza, más aun, un conocimiento de la naturaleza de la lengua materna del estudiante, es pertinente a la planeación de una operación de enseñanza de lenguas, es decir, qué tipo de lengua conoce el estudiante. En estos términos, la teoría lingüística deberá aplicarse también a los datos de esa lengua.

Describir la lengua, es parte de los procesos de desarrollo de la teoría lingüística misma. El lingüista debe probar o validar sus predicciones sobre la naturaleza de la lengua, aplicándolas a una amplia muestra de datos extraídos de diferentes fuentes. Por tanto, hay una realimentación de la teoría, en la actividad de realizar descripciones lingüísticas. No podemos decir que un hablante conoce la totalidad de su lengua. Por tanto, resulta imposible

enseñarle a un estudiante la totalidad de una lengua. En todo caso, las necesidades lingüísticas de un estudiante de segunda lengua serán más restringidas que las necesidades de un hablante nativo. Por lo tanto, las descripciones de una lengua que son de salida (output) de una aplicación de primer orden de la teoría lingüística, representan solamente un inventario general, del que se puede hacer una selección a fin de diseñar el programa de estudios para la enseñanza. Este procedimiento se puede mostrar en el siguiente gráfico.

APLICACIÓN DE PRIMER ORDEN



Aplicaciones de segundo orden

La segunda etapa se relaciona con las operaciones sobre diversas descripciones de las lenguas producidas por la aplicación de primer orden, es decir, se preocupa por especificar el contenido del programa de estudios. Su analogía con la industria sería producto-diseño. No deseamos enseñar la totalidad de una lengua, aunque contáramos con ella, tampoco el diseño de un automóvil incorpora todo posible rasgo de la ingeniería automotriz. Los estudiantes, como los automóviles, están preparados para funciones particulares. De todos los datos de la descripción de una lengua que se pudiera hacer, deberá hacerse una selección.

Los criterios para seleccionar el material para la enseñanza de lenguas pueden ser los siguientes:

- La *utilidad* para el estudiante, es decir, seleccionar lo que necesita saber.
- El *repertorio* que se propone conocer. Esto puede interpretarse de diferentes maneras: aquellos códigos o variedades de la lengua que le serán útiles, aquellas funciones del habla que necesitará dominar, aquellas partes de la lengua que todavía no ha aprendido.
- La *diferencia* entre la segunda y primera lengua, todas las partes de la segunda lengua son diferentes de la lengua materna, pero es relativa, algunas partes serán más diferentes que otras. Las diferencias representan tareas de aprendizaje, por lo tanto, son las bases para la construcción de un programa, la magnitud del problema de aprendizaje dependerá de la naturaleza y grado de diferencia que pueda haber entre los sistemas de las dos lenguas.
- La *dificultad* de aprendizaje para los estudiantes. No todo lo que es diferente en la segunda lengua de la primera lengua, representa dificultad en todos los casos. Por dificultad podemos decir que puede haber algunos rasgos de una lengua que, aun cuando sea deseable incorporar en un programa de estudios, son tan difíciles para un grupo determinado de estudiantes.

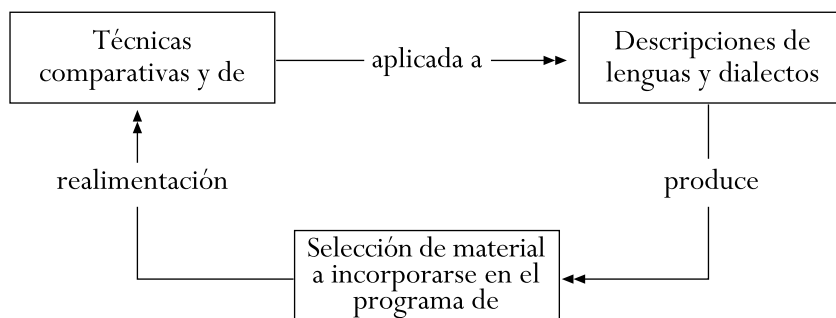
Los procedimientos y técnicas implicados en la aplicación de segundo orden de la lingüística, son comparativos. Mediante la comparación de las descripciones de las lenguas, dialectos, códigos y variedades, seleccionamos lo que formará el contenido del programa de estudios. Para ello podemos establecer tres diferentes clases de comparación, cada una de las cuales produce datos diferentes.

La comparación intralingual, consiste en comparar los dialectos y las variedades de la lengua que se van a enseñar, a fin de poder determinar el repertorio que intentamos incorporar a un programa de estudios. Los resultados de esta forma de comparación, producen datos sobre el núcleo común y la centralidad relativa de los diversos ítems lingüísticos en la lengua meta. Si sabemos qué códigos y variedades de los códigos debe tener disponibles el estudiante, estaremos en condiciones de proporcionar los ítems lingüísticos apropiados, esto es pertinente también tanto para la selección del material para el programa de estudios, como para su secuencia dentro de él.

La comparación interlingual llamada también ‘comparación contrastiva’, es el proceso de comparar diferentes lenguas. Las lenguas en cuestión son la lengua materna del estudiante y la segunda lengua. Esta actividad produce una descripción de las diferencias entre L1 y L2 y predice problemas de aprendizaje o ítems de aprendizaje. Al estudiante no le interesa tanto las reglas de la segunda lengua, sino cómo aprender las diferencias entre su lengua materna y la segunda lengua.

El análisis de errores, es el estudio de la lengua del que aprende. Todos los estudiantes cometen errores. Esto no se limita a los estudiantes de lenguas. Todos cometemos equivocaciones cuando hablamos nuestra lengua materna. El que tratemos de corregirnos, o no, depende de si creemos que nuestro oyente se ha dado cuenta, o de la prisa que tenemos para proseguir con lo que estamos diciendo. Lo importante para nosotros en ese momento es que sabemos como corregir esos errores. Esto no ocurre generalmente con los errores que cometen los estudiantes. El estudiante con frecuencia es incapaz de reconocer sus errores, incluso, cuando se le llama la atención, puede cometer otro error al tratar de corregirlo. Entonces podemos decir que el análisis de errores estudia la naturaleza de estos errores y confirma o refuta las predicciones del análisis contrastivo.

APLICACIONES DE SEGUNDO ORDEN



Aplicaciones del tercer orden

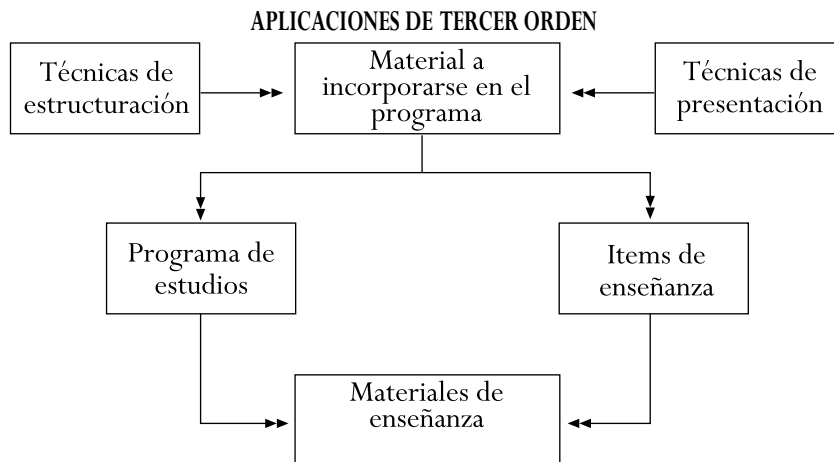
En la aplicación de tercer orden, los procesos involucrados son totalmente específicos a la actividad práctica. En vista de que no podemos presentar simultáneamente el contenido total de un programa de estudios, debemos estructurarlo de acuerdo con algún principio. En la estructuración de un programa de estudios, están involucradas muchas variables diferentes, entre ellas la sociolingüística, la lingüística estructural, incluso de manera más importante, la psicolingüística.

Dentro de este ámbito, aparecen dos principios. Primero, es obvio que cuando se trata de darles secuencias a los materiales de cualquier programa de estudios, es que el estudiante tendrá que ir de lo conocido a lo desconocido, es decir, que deberíamos hacer uso de lo que el estudiante ya sabe, a fin de facilitar su aprendizaje de lo que todavía no sabe. El uso de la lengua es ‘conocido’, puesto que el estudiante posee ya funcionalmente el lenguaje

para sus necesidades de comunicación. Este conocimiento facilita el aprendizaje de una segunda lengua.

Segundo, también podemos considerar la estructuración del programa de estudios sobre la base de lo general a lo más particular, es decir, de la exposición de una regla general a la exposición de reglas particulares o excepciones. Los enfoques inductivo y deductivo representan lo que se considera como los extremos en los tipos de organización, pero no dice nada sobre lo que se está organizando, cuales son los ítems, los elementos y unidades que se están ordenando.

Podemos considerar el aprendizaje de una lengua, sociolingüísticamente, como la adquisición de la habilidad para ejecutar diferentes tipos de actos del habla, es decir que el estudiante podría manejar, o los roles que podría adoptar en la segunda lengua. Un enfoque sociolingüístico organiza el programa de estudios sobre la base de la clase de actividad de lenguaje que se va a enseñar: oír antes de hablar, leer antes de escribir. Este enfoque podría especificar que las habilidades motriz-perceptivas del sonido y de la producción y reconocimiento de las letras, deberían dominarse antes de enseñar cualquier habilidad lingüística específica. Esto puede verse en la práctica en muchos cursos actuales, en los que a través del material se empieza presentando la vida en la casa, pasa después a la situación del salón de clases y luego sale de la escuela hacia la oficina de correos, la estación de ferrocarril, la tienda de abarrotes, etc.



La enseñanza del aymara como segunda lengua

En esta parte presentamos algunos aspectos metodológicos que provienen de la experiencia de aula en la enseñanza del idioma aymara como segunda lengua. Primero cabe señalar que la práctica de la interculturalidad y el bilingüismo en la carrera de lingüística e idiomas, mención lenguas nativas, se presenta tanto en el ámbito institucional como también en el contexto del aula. En lo institucional debemos indicar que la vigencia de la interculturalidad se debe a la presencia heterogénea de estudiantes que en su mayoría son aymara hablantes, entre ellos podemos identificar a tres grupos según el grado de competencia comunicativa (el 60% de ellos son aymara hablantes, otro 30 % son semi-hablantes y los restantes 10 % son monolingüe castellanos)², se observa la diversidad de pensamiento, las diferentes formas de comunicación y los distintos modos de percibir el mundo, todos estos aspectos reflejan las diversas maneras de expresión de la variedad sociocultural y lingüística de los estudiantes que reciben formación en esta institución, ellos proceden de las ciudades de La Paz, El Alto, provincias y también de las diferentes regiones del interior del país.

² Según el diagnóstico socio cultural realizado en los cursos de idiomas, junio de 2007.

Dentro el contexto del aula, este proceso es más notorio, porque se pueden observar mayores indicadores sobre lo que significa la práctica de la interculturalidad en el aula, por ejemplo los estudiantes valoran lo que proviene de nuestra cultura ancestral como es la tecnología y los diferentes saberes que están vigentes en la actualidad y ellos ven la necesidad de conservar poniéndolos en práctica. Por ejemplo ellos practican los valores de reciprocidad cuando realizan actividades grupales como el socio-drama, donde se muestra la práctica del ayni (colaboración recíproca entre unos a otros), el waki (trabajo compartido) y el jayma (cuando todos se benefician con el resultado de una actividad). Asimismo se realiza la recopilación y dramatización de la tradición oral como los cuentos andinos que permite la práctica de la oralidad. A continuación proponemos algunas estrategias didácticas aplicadas a la enseñanza del aymara como segunda lengua.

Estrategias de enseñanza del aymara como L2

Luego de haber analizado los planteamientos de descripción, selección y organización del programa de estudios para la enseñanza de lenguas, a continuación presentamos algunas estrategias didácticas para llevar adelante el proceso de enseñanza del idioma aymara como segunda lengua, que pueden ser consideradas como elementos constituyentes de las destrezas comunicativas y lingüísticas.

Enseñanza con saludos Aruntasña

Como primera estrategia, aparece la enseñanza con diferentes formas de saludo, debido a que en el contexto aymara el saludo es un acto de respecto muy importante que marca un encuentro de familiaridad, hermandad, amistad y cortesía. Ejemplo:

A: Kamisaki

Ch: Waliki

A: Aski urukipan

Ch: Jumatakis ukhamaraki

A: Ukhamax sarxä. Qharürkama

Ch: Qharürkama

Enseñanza con el grafemario Qillqanaka

La enseñanza del sistema fonémico aymara se realiza mediante la presentación del grafemario qillqanaka, que consiste en representar ideas a través de signos gráficos. Una forma de trabajo que facilita las actividades de lectura y escritura es buscar palabras con iniciales del grafemario aymara y posteriormente la pronunciación de las mismas. La mayor dificultad se presenta en la identificación de las consonantes oclusivas. Ejemplo:

P	T	Ch	K	Q
Ph	Th	Chh	Kh	Qh
P'	T'	Ch'	K'	Q'
M	L	LL	J	X
W	N	Y		

Enseñanza con números Jakhuñanaka

Los números se pueden enseñar de diferentes maneras. Una forma es enseñando a contar en diferentes momentos de la clase. Otra manera es usando esta lengua en el llamado de la lista antes o después de la clase. Los números arábigos representados en castellano también contribuyen al aprendizaje del aymara. Ejemplo:

Arábigos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Aymara	mayá	paya	kimsa	pusi	phisqa	suxta	paqallqu	kimsaqallqu	llätunka	tunka

Enseñanza con miscelánea de palabras Arunaka

Se refiere a la producción lexical que contribuye al desarrollo y fortalecimiento del aymara en el contexto donde se enseña. El uso de una variedad de palabras como los nombres de animales, plantas, objetos, colores, partes del cuerpo, ríos, cerros, verbos, etc. Es decir, el desarrollo del vocabulario en la enseñanza del aymara como L2. Las palabras o frases sueltas se constituyen en un modo de enseñanza, haciendo escuchar y repetir en coro, primeramente de manera conjunta, luego en forma grupal y después de manera individual. Ejemplo:

yatichiri	qillqaña	qunuña	wank'u	qinaya
yatiqiri	panka	punku	phisi	jallu
Yatiñ uta	laphi	pirqa	qarwa	thaya

Enseñanza con diálogos Aruskipawi

La práctica de la conversación es muy importante para fortalecer la competencia oral, cuando se trata de los estudiantes que aprenden el aymara como L2. Una forma de enseñar el uso del aymara es generando diálogo entre el docente y los estudiantes. Otra manera puede ser entre estudiantes organizados en grupos ya sea dentro y fuera del aula. Ejemplo:

A: Nayax Chukiyawun qamasta.

Ch: Nayax uka kikparakiw akan qamasta.

A: Nayax pä tunk maranitwa. Jumasti?

Ch: Nayax pä tunk payanitwa.

A: Tatamasti?

Ch: Tatajax pusi tunk maraniwa.

Enseñanza con literatura

El desarrollo de la lengua oral se da mediante la práctica de las distintas manifestaciones literarias que posee la cultura aymara. Existe gran ventaja porque hay una gran riqueza en la tradición oral aymara, y puede accederse a estas expresiones literarias que emanan de la memoria colectiva y de diversos libros.

Enseñanza con adivinanzas Jamusiña

En aymara adivinanza significa 'jamusiña', no es difícil imaginar que el uso de las adivinanzas contribuye al desarrollo de la cognición de los estudiantes. En el contexto aymara, como en otras culturas, las adivinanzas emergen de elementos culturales propios, como en los siguientes ejemplos:

Kunas kunasa?

A: Jumarak nayarak, jumarak nayarak sas saraskixa.

Kunäpachasa?

Ch: Kayunakawa

Kunas kunasa?

A: Kupi ñuñ ch'iqä ñuñu, kupi ñuñ ch'iqä ñuñu, saraskixa.

Kunäpachasa?

Ch: Piqañ qalawa.

Enseñanza con trabalenguas laxra chinja

Según Flores (1999) las adivinanzas y trabalenguas, son textos que tienen la función de recrear la lectura y que a la vez permiten reflexionar sobre la lengua. En este sentido, los trabalenguas en aymara contribuyen al desarrollo de la oralidad y particularmente en la emisión de palabras constituidas de consonantes oclusivas glotales y aspiradas. Ejemplo:

Tatax t'ant' thathantatayna

Ukax khankha kayun k'ank'awa

Qinaqin thuqhurix q'illu qhawan qhawantatawa

Jichhax juch'us ch'iqä ch'ankhamp chinxatañawa

Enseñando con pronósticos Arjaña / lumsa

Los pronósticos indican la “señal por donde se conjetura o adivina algo futuro”(DRAE, 2007). Al respecto, en aymara, arjaña es augurar un hecho bueno o malo. En el mismo sentido, los indicadores naturales denominados lumsanaka son predicciones naturales del control de tiempo, las cuales prevén las ventajas y desventajas de las actividades agrícolas y ganaderas en la vida productiva comunitaria. También ayudan al desarrollo de la lengua oral. Ejemplo:

Supu t'ulax nayr panqar ukhax nayra satãñatakiw siwa

Supu t'ulax qhip panqar ukhax qhipa satãñatakiw siwa.

Enseñanza con pensamiento Säwi / Lup'iwi

Säwi se refiere al dicho sentencioso de carácter educativo y moral y lup'iña es un proceso de reflexión que desarrolla el pensamiento. El contenido de estos dichos refleja el modo de convivir del hombre con la naturaleza y los saberes locales en cuanto a los buenos hábitos y comportamientos del hombre andino. La práctica de estos dichos favorece al desarrollo de la lectura y escritura además de la cognición de aspectos culturales. Ejemplo:

Janiw uta punkur qunuñäkiti, jaqiw parlasir siwa.

Umatx janiw jark'asiñäkiti, umaw apasir siwa.

Enseñanza con poesías Chapar Aru

La poesía es la manifestación de la belleza o del sentimiento estético por medio de la palabra en verso y prosa (DRAE, 2008). La enseñanza de poesías es otra actividad que se utiliza para dinamizar el uso oral del aymara como L2. En aymara, más que todo, la poesía se caracteriza por el lenguaje metafórico y estético. Ejemplo:

Jutam jutam jisk'alala
Panqar wawa
Kawkis yukusaxa
Kawkis armasaxa
Yap lurañani.
Sum Jaylliñani...

Enseñanza con canciones Jaylliña

En aymara jaylliña o kirkiña entendida como canción popular, invita a cantar canciones bailables en la fiesta, se trata de coplas musicales propias de la cultura aymara. En el pueblo aymara existe una infinidad de cánticos de antaño que están relacionados con la fauna y la flora y se pueden rescatar para motivar la clase y también para la práctica de la oralidad en la clase.

Pilpintu
Quta patansa jawiransa
Pilpituw k'ajaski
Qhiqhanakapasa quri, q'illu
Pilintuw k'ajaski
Quri pilpintuw k'ajaski
Q'illu pilpintuw k'ajaski.

Enseñanza con cuentos Siwsäwi

El cuento es la narración o relato que generalmente posee un sentido didáctico o satírico. Este género acoge en la expresión de sus contenidos a la fauna andina como protagonistas y personajes, porque la educación aymara se dio siempre en base a moralejas del cuento, como enseñanzas de vida. Los cuentos facilitan en gran manera la expresión oral del aymara, más que todo, cuando un estudiante nativo hablante socializa con los demás, se da un aprendizaje colaborativo entre los estudiantes. Luego de escuchar la narración de un cuento se pueden generar muchas actividades en el aula para adquirir el manejo de la lengua oral y escrita. Ejemplo:

WANK'UMP TIWULAMPI

Mä uruxa, mä mamax wank'uruw phayañatak katjayta, ukat tiwulax ukham wank'ur katjat
uñjasax akham sasaw jiskht'atayna -kunatakis katjayasta- sasaw jiskht'atayna.
Wank'usti, jaqichasiñatakiw katjitu, janiw phuchhapamp jaqichasiñ munktti- sasin saraki-
tayna.

Tiwulasti -nay jumalanti jaqichasiskā- sataynawa, ukat wank'ux akham sasaw yaticht'atayna,
 jawq'jātam ukjāx -iyaw jaqichasiskaw, nayaw tullqamaxā- sasaw sāta sataynawa.
 Mamax uka ist'asinx -kawki tullqa, kuna tullqa- sasaw wali tiwular q'iwsutayna.

Enseñanza con leyendas Apu Sarnaqawi

Este género literario de la mitología andina, es otra actividad que se puede utilizar para la enseñanza del aymara. En aymara se habla de 'apu saraña' entendida como leyenda originaria que trata de mitos andinos ancestrales. Para escuchar las leyendas se puede acudir a estudiantes provenientes de las provincias que saben narrar muy bien las historias de su región. De esta manera, se conoce las diferentes variaciones regionales del idioma aymara.

Enseñanza con dramatizaciones Kikpt'ayaña

En aymara la dramatización es kikpt'ayaña, que permite dar vida cultural a los enunciados anteriores, es dar vida a cada una de las palabras expresadas en las actividades consideradas. Esta actividad genera la participación grupal en los estudiantes al requerir designar actores hablantes del aymara para la presentación de los personajes en la actuación de las escenas programadas.

Recursos materiales en la enseñanza

Uno de los mayores problemas que se presenta en el proceso de enseñanza y aprendizaje de la lengua aymara, es la falta de materiales educativos que apoyen este proceso. Frente a esta situación, actualmente, los materiales requeridos y utilizados para la enseñanza del aymara como segunda lengua, provienen mayormente del aporte de los propios docentes, quienes han estado proponiendo diversos materiales como textos de enseñanza, diccionarios y otros materiales impresos. En cuanto al uso de los materiales en el aula, también encontramos muchos vacíos. De igual manera, estos medios son propuestos por los docentes de acuerdo a las necesidades y en base a las experiencias adquiridas en el trabajo de aula.

En la actualidad existen medios audio-visuales y programas de aprendizaje virtual tales como "Aymara para el Internet" dirigido por la Dra Martha Hardman de la Universidad de Florida y el programa "Aymaranet" propuesto por el Instituto de Lengua y Cultura Aymara ILCA, que desde luego, son recursos de mucha utilidad para los estudiantes que aprenden el aymara.

Conclusiones

Luego de las consideraciones presentadas anteriormente, podemos decir que la enseñanza del aymara se caracteriza por los siguientes aspectos:

La lingüística aplicada es un campo de estudio interdisciplinario que nos da las bases teóricas y los procedimientos metodológicos que nos permite diseñar la programación de la enseñanza del aymara como segunda lengua.

En la carrera existe una planificación de programas de estudios donde se incluyen cuatro niveles de aymara. Sin embargo, dentro de estos programas no están bien establecidos la selección y organización de los contenidos de manera gradual para todos los niveles. La lengua aymara cuenta con muchos recursos lingüísticos y culturales que pueden ser empleados en la enseñanza y aprendizaje como L2, los cuales están implícitos y se practican a través del uso oral (escuchar - hablar) y escrito (leer - escribir).

En cuanto a las estrategias de enseñanza, podemos señalar, que éstas pueden plantearse conforme a la secuencia de los contenidos programáticos. En la enseñanza del aymara, las estrategias emergen de diferentes temas como: saludos, grafemario, miscelánea de palabras,

números, diálogos, y la literatura, los cuales aportan con una gran riqueza en cuanto se refiere al conocimiento de la lengua y cultura aymara.

La producción de la literatura en la lengua nativa debe ser una de las estrategias para fortalecer y desarrollar la educación intercultural bilingüe en todo el sistema educativo, en los niveles primario, secundario y universitario. Esta actividad debe ser promovida por la carrera de lingüística e idiomas, mención lenguas nativas. En este sentido, debemos indicar con mucha insistencia que existe la necesidad de potenciar la producción de materiales o recursos educativos en lengua aymara, que hoy en día no son suficientes.

El proceso de enseñanza y aprendizaje del aymara debe ser orientado a la práctica pedagógica que tome en cuenta la cultura y la lengua aymara para consolidar la educación intercultural bilingüe en la educación inicial, primaria, secundaria y educación superior. En este sentido, se valoran y legitiman los conocimientos y saberes de las realidades étnicas, culturales y lingüísticas con una visión integradora, donde los procesos de enseñanza y aprendizaje sean un escenario de: convivencia, ayuda y democracia.

Bibliografía

BAKER C. 1997. **Fundamentos de educación intercultural bilingüe y bilingüismo**. Madrid: Cátedra.

BOLIVIA. LEY DE REFORMA EDUCATIVA. 1994. Título Preliminar, Art. 1°.

CANALE, Michael. 2000. “*De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje*”. En: Llobera, Miguel, D. H. Hymes, Nancy H. Hornberger, Michael Canale, H.G. Widdowson, Josep Maria Cots, Lyle Bachman y Bernard Spolsky **Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras**. pp. 63 - 81 Colección Investigación Didáctica. Madrid: Edelsa.

LOMAS, Carlos. 1994. “*Sistemas verbales y no verbales de comunicación y enseñanza de la lengua*”. En: Lomas, Carlos y Andrés Osoro (Comp.) **El enfoque comunicativo de la enseñanza de la lengua**. pp. 93-131. Barcelona: Paidós.

LÓPEZ LE, Jung I. 1989. **Las lenguas en la educación bilingüe: el caso de Puno**. Lima: GTZ.

RUIZ, Uri. 2000. “*La competencia comunicativa*”. En: Ruiz, Uri (Ed.) **Didáctica de la segunda lengua en educación infantil y primaria**. pp. 101-136. Madrid: Síntesis Educación.

SANTOS, Isabel. 1993. **Análisis contrastivo, análisis de errores e interlengua en el marco de la lingüística contrastiva**. Madrid: Síntesis.

UNSTP-UNICOM. 1995. **Nuevos programas de estudio de la Reforma Educativa**. Pág. 7. Ministerio de Desarrollo Humano.



Lo que se traen las “säwi” aymaras

Claudio Marcapailllo A.¹

Resumen

A través de este trabajo se quiere dar a conocer las cualidades pedagógicas de las “säwi” aymaras que teóricamente tiene similitud con los “refranes” en el conocimiento general. La reflexión parte de examinar el referente epistémico al que se suscribe el estudio pedagógico de las “säwi” aymaras. Esto es, evidenciar las cualidades contextuales del sentido común que conlleva el conocimiento o saber local, que no necesariamente se inscribe en el conocimiento general o científico. En esa perspectiva, las “säwi” aymaras evidencian la multiplicidad de redes de convivencia que trazan las formas de conducta en la relación cosmos, corpus y praxis en el entorno del saber comunitario.

Introducción

Habitualmente, a las culturas andinas se las conoce como pueblos con alta formación en valores (Saravia, 2006), que poseen sensibilidad social con sus semejantes y que viven de manera pacífica, armónica, recíproca y complementaria en su entorno comunitario. Son tan antiguos que sus procesos históricos, espirituales, relaciones sociales, educativas y culturales se transmiten de generación en generación a través de múltiples vías (especialmente por la vía oral), entre ellos, las “säwi”, que será objeto de reflexión en las líneas que presentamos a continuación.

En un mundo globalizado, parece extraño aceptar la diversidad cultural, sin perder la propia identidad. Comprender la realidad diversa, pero a través de un compromiso con los propios valores, comúnmente denominada identidad local, con la cual una persona se incluye y se sostiene desde temprana edad en la memoria colectiva que es compleja. Sin embargo, se habla bastante sobre el diálogo entre las ciencias de los pueblos originarios y el diálogo intra, intercultural e intercientífico, descolonización de los sistemas de conocimiento el relacionamiento simétrico (interculturalidad) con las otras fuerzas sociales y civilizatorias que están presentes en el escenario de la globalización (Delgado y Escóbar, 2006).

En ese contexto, los saberes locales generalmente se tejen a través del lenguaje. Aquí, la verdadera dimensión de la enseñanza y aprendizaje se desarrolla a través del lenguaje. En palabras de Hardman (1979) “*el vehículo principal, a través del cual se expresa el ‘espíritu humano’, además de ser el elemento que da la forma a lo que es la esencia del espíritu*” es el lenguaje. Las relaciones sociales se generan mediante las distintas estrategias comunicativas expresadas de manera oral, especialmente a través de las “säwi”. Según Howard (2007) las ideologías lingüísticas son polifacéticas: “*están vinculadas no sólo con la identidad, sino con la estética, la moralidad, la epistemología, la ontología, y los elementos fundamentales de la estructura y la organización de la sociedad*”.

Para contextualizar sobre la trascendencia de las “säwi” en el proceder pedagógico aymara, reflexionaremos de manera resumida sobre la importancia del conocimiento local, que constituye el referente epistémico del trabajo.

Conocimiento local

Cada cultura descubre formas de conocimiento locales basadas en su propia lógica (Geertz, 1994). El conocimiento local es práctico, contextualizado, basado en la comprensión intuitiva de la práctica social que responde inmediatamente a los problemas de un

1 Docente Universitario de la UMSA y UPEA de La Paz.

entorno cultural y configura relaciones ordenadas en su visión de mundo (Tenorio, 2000). El conocimiento local se relaciona con el conocimiento práctico que se evidencia en un entorno local o particular, posee su propia racionalidad, es comprensión de una realidad, hace parte de las experiencias, tradiciones, descubrimientos locales que tienen identidad dentro de una comunidad. *“Es de lo que se puede hablar a través de la observación, la interrogación, del análisis deductivo y simbólico, de los hechos”* (Mejía, 2004).

El conocimiento local o tradicional, existe dentro de y se desarrolla alrededor de condiciones específicas de las comunidades en un área geográfica particular (Jonson, 1992). Según Reid (2002) el conocimiento local es *“un cuerpo acumulativo de conocimientos y creencias, pasado a través de generaciones mediante transmisión cultural, acerca de las relaciones de los seres vivos (incluyendo los humanos) con otros y con su ambiente. Es un atributo de las sociedades con larga continuidad histórica (como la andina) en las prácticas de uso de recursos, no siendo industriales o avanzadas tecnológicamente y así siendo muchas de ellas indígenas o primitivas* (Salcedo, 2006).

El conocimiento local al margen de ser un cuerpo acumulado de conocimientos; también lo es de prácticas y creencias² que evolucionan mediante procesos adaptativos (Berkes, 2000), los cuales constituyen las fuentes del conocimiento local. Dicho complejo de creencias constituyen el “kosmos”; el cuerpo de conocimientos “corpus” y el complejo de prácticas “praxis” (Toledo, 1992).

Considerando que el conocimiento local tiene base en la lógica propia de cada cultura, ésta, constituye el sentido común: *“cuando decimos que alguien tiene sentido común no sólo queremos sugerir el hecho de que utiliza sus ojos y oídos, sino que, como decimos, los mantiene - o así lo intenta-abiertos, utilizándolos juiciosa, inteligente, perceptiva y reflexivamente, y que es capaz de enfrentarse a los problemas cotidianos de una manera cotidiana y con cierta eficacia”* (Geertz, 1994).

El sentido común es un sistema cultural, una estructura especial de la mente, un conjunto relativamente organizado de pensamiento especulativo que cambia de un lugar a otro, aunque a su vez, adopte una forma particular en cada lugar. Debido a sus características, la forma más adecuada de estudiarlo es a través de la contextualización social, es decir, *“en términos del desarrollo que han tenido esos sistemas de pensamiento y de acción ordenados y reforzados a partir del antiguo complejo de prácticas heredadas, creencias aceptadas, juicios habituales y emociones no enseñadas”* (Geertz, 1994). Dicho sentido común, tendrá una serie de propiedades útiles para su entendimiento.

Geertz (1994) establece como propiedades del sentido común una serie de categorías interpretativas como la “naturalidad”, “practicidad”, “transparencia”, “asistematicidad” y “accesibilidad” la que constituye una forma cultural localizada en cualquier entorno. Asimismo, las dimensiones del sentido común constituyen la “experiencia tácita”, resistencia al cambio; el “conocimiento innato” provista de algunas capacidades al momento de nacer; “conocimiento inmediato”, acciones básicas para sobrevivir (González de Luna, 2004), (Popper, 2005).

2 Según (Gavilán et al, 2006), la cosmovisión aymara por ejemplo, estaría organizada en base a ocho principios:

- a. El tiempo – espacio se concibe en forma circular y constituye un hecho total.
- b. Los ciclos naturales como el solar y el lunar, y por lo tanto el clima, constituyen la base del calendario (día, mes y año).
- c. Estos ciclos siguen el principio de la bipartición (solsticios) y la tripartición (clima).
- d. El universo es concebido como cuerpo vital siguiendo un modelo trapezoidal.
- e. Este cuerpo sigue un ciclo vital, concebido según el principio agrícola: siembra = juventud; crecimiento = matrimonio (madurez sexual); cosecha = vejez. La muerte reinicia el ciclo de la vida.
- f. El cuerpo se distingue en hembras y machos.
- g. La sexualidad es el origen del movimiento.
- h. Las relaciones entre lo femenino y lo masculino organizan el orden cósmico y social.

Los saberes y el conocimiento científico

La ciencia es un producto cultural estructurado, organizado y metódico. Detrás de las grandes investigaciones, los meticulosos ensayos de laboratorio y de las transformaciones biotecnológicas, existe el saber popular que así como la ciencia de hoy también es un producto cultural estructurado, organizado, metódico y es simbólico (Mejía, 2004). Los saberes se presentan como unidades arquitectónicas relacionadas con lo tradicional, un conocimiento legítimo con principio, significación, espíritu de una visión del mundo (Foucault, 1997).

a) Propiedades de los saberes

Son saberes, las imágenes y orientaciones que asumimos en la vida cotidiana, resultado de las pautas adquiridas de las personas mayores o como consecuencia de las experiencias pasadas, para optar y actuar ante la multiplicidad de situaciones problemáticas que se nos presenta en lo cotidiano (Rodríguez, 1996). Los saberes del entorno, al igual que la organización social son aprehendidos desde la infancia a través de la observación. A este proceso se le llama endoculturación y se define como *“una forma específica de adquirir desde el interior de la comunidad conocimientos transmitidos de generación en generación”* (Caballero, 2002: 95).

Éste saber es esencialmente práctico y concreto, se guían por criterios de verificación práctica. Se forja a partir de soluciones efectivas que las personas van encontrando a sus problemas y que luego se transmiten de padres a hijos. No está hecho de explicaciones sino de consejos, refranes y de indicaciones precisas sobre cómo manejar las situaciones (Gutiérrez, 1997). Las personas que no han tenido una larga escolaridad, en especial las personas de origen indígena, se caracterizan por su inteligencia práctica y por buscar soluciones concretas a los problemas; no se interesan por largas y complicadas explicaciones y muchas veces no se han detenido a reflexionar sobre las ideas implícitas a sus actos (Tenorio, 2000).

b) Propiedades de los conocimientos

El conocimiento es más sistemático y organizado, tiende a ser esencialmente explicativo y tiene coherencia en su argumentación, se canaliza a través de un lenguaje propio que sólo los entendidos en la materia pueden comprender (Gutiérrez, 1997). El conocimiento se interesa por el campo de lo específico, requiere ser tratado como un recorte de la totalidad para ser analizado específicamente con el objetivo elaborar abstracciones sistemáticas (Rodríguez, 1997).

La legitimidad del conocimiento reside en tres fuentes principales a saber: *“las disciplinas científicas, la especialidad profesional y la objetividad social que da el poder del conocimiento”*. A partir de ahí, el conocimiento adquiere una certificación académica para lograr mayor poder (Rodríguez, 1997).

La especialización del conocimiento genera la categorización de la misma, según Habermas (1991), habrá: conocimientos empíricos (que responden a la esfera de lo técnico, del proceder experimental, que busca partir de un pre-concepto para anticipar los resultados), hermeneúticos (trata de comprender la esencia de los acontecimientos que se desarrolla en las obras textuales, libros, mitos, entre otros para entender el texto y el contexto), críticos (tiene el interés emancipatorio para develar la opresión del género humano como producto de las relaciones de poder) y lógico matemáticos (permite generalizar, abstraer y universalizar una manera de ordenar el pensamiento).

No obstante, al margen de las propiedades singulares que existen entre los conocimientos y los saberes, no son dominios distintos, los saberes y los conocimientos se amalgaman y complementan ambos en un continuo, no existen deslindes evidentes, más bien, sus límites son difusos. *“Se trata de productos sociales que tienen procesos de construcción, re-creación, validación, usos y circulación diferenciados que producen desniveles en la apropiación de los mismos”* (Rodríguez, 1997).

El poder del conocimiento occidental

Particularmente, el conocimiento occidental se caracteriza por el poder que es capaz de ejercer sobre la naturaleza para apropiarse de ella y dominarla (Rodríguez, 1997). Separa entre el sujeto

(hombre) y el objeto (naturaleza). Es a partir de ahí, que el hombre manipula la naturaleza como objeto. El hombre, basado en el conocimiento científico, concibe arbitrariamente el dominio de la naturaleza. El conocimiento como poder, promueve un tipo de racionalidad hegemónica en desmedro de la diversidad de los conocimientos.

El saber andino, la crianza y la conversación

Los saberes y conocimientos andinos especifican la manera como las personas conciben el mundo y participan en él en todo el proceso de su vida. A este proceso se le llama endoculturación y se define como *“una forma específica de adquirir desde el interior de la comunidad conocimientos transmitidos de generación en generación”* (Caballero, 2002). A partir de ahí, la manera de relacionarse con el mundo, con el contexto y ser parte del mismo, se considera crianza y conversación, en palabras de Montes (1986), *“la dialéctica de la oposición complementaria”*. Ello conlleva, *“armonizar con sus ciclos y ritmos de vida mediante la conversación. La conversación se realiza para posibilitar el fluir de la vida, que no es espontánea, sino que se da a través de procesos de crianza mutua”* (Rodríguez, 1997). Muchos conocimientos similares son obtenidos a través de la experiencia, sin conocer la explicación científica, y sin embargo son verídicos y funcionan dentro de esta misma experiencia (Lechner, 2007).

La conversación conlleva compartir e intercambiar los saberes; la conversación es ser parte y aportar al mismo sin convertirse en iguales. Es siempre circunstancial por lo que no tiene un orden eterno y regular, tiene una adecuación permanente a las condiciones y circunstancias de cada momento y lugar. Es la actitud cotidiana de la vida, donde uno busca sintonizarse permanentemente con su entorno para darle fluidez a su propia existencia y a la de los demás a través de un continuo regenerar (Rodríguez, 1997).

Por otro lado, la crianza es la expresión de la cotidianidad andina, es el esmero puesto para que brote la vida, siempre la misma, pero renovada (Zambrana, 2005). No es la transformación radical de las circunstancias, es el paciente cultivo de las distintas formas de vida. Es la convivencia familiar en el *“ayllu”* y el *“pacha”*. El acto de criar es siempre un acto de crear, pero la creación no surge de la nada, la creación es la facilitación del brotar de la vida a través de la crianza (Rodríguez, 1997).

Sabiduría andina basada en la capacidad de mirar

La educación originaria andina se centraba esencialmente en los conocimientos de la vida diaria, la agricultura, la ganadería, la vida sociocultural del ayllu y su entorno (Choque y Quisbert, 2006). Es decir, *“El trabajo es, para el andino, una actividad productiva y un culto sagrado en que el hombre se relaciona con el mundo - ayllu - en sus tres dimensiones: la comunidad humana, la comunidad divina y la comunidad natural silvestre, llamada “sallqa”, con el objetivo de cultivar la vida del todo y de sus integrantes, “criando y dejándose criar”* (Van Kesel y Condori, 1992).

Dicho proceso pedagógico requiere de la capacidad de mirar *“uñaqaña”*. Donde ver, observar, asimilar y experimentar son aproximaciones para conocer y construir conocimientos observando la experiencia de la realidad. Puesto que, *“el lado interior, anterior y posterior de la vida... el uso de otros sentido sensoriales juegan un rol importante en los procesos de producción de la sabiduría andina”* (Zambrana, 2005). El aprender mirando, escuchando, sintiendo, haciendo, reflexionando genera la formación integral del ser humano para la vida.

El lenguaje y el diálogo recíproco

El ser humano es un ser lingüístico, su lenguaje es generativo, se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él. Es un ser lingüístico, puesto que vive en el lenguaje y el lenguaje es el que lo hace el tipo particular de los seres que son. Lo generativo del lenguaje se muestra en su acción. Nos hace partícipe del proceso continuo del devenir, crea realidades, modela

identidades y el mundo en que vivimos. Se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él, puesto que la vida es el espacio en el que los individuos se crean a sí mismos a través del lenguaje (Echevería, 2006).

Este lenguaje no solamente permite conversar entre los humanos, sino que, involucra a todos los componentes del cosmos. *“Todo lo que existe tiene vida, la realidad es un mundo vivo, los seres vivos conversan dentro de la colectividad natural, se comunican a través de diferentes lenguajes y/o señales”* (Berg, 1990).

“Cada persona en el mundo andino está dotada de medios para expresarse; así por ejemplo: el color y la posición de las estrellas; la cantidad, crecimiento, el color de la floración de las plantas silvestres; el anidamiento, y los sonidos de ciertas aves, la disposición de las hojas de coca en los rituales; la frecuencia e intensidad de los vientos/granizos/lluvias, etc.; todos están diciendo algo a través de las señas que el hombre andino debe saber interpretar” (Zambrana, 2005).

El lenguaje oral: las “säwi” ‘refranes’ en la sabiduría andina

En el contexto andino, la crianza tiene sus bases en la solidaridad y la cooperación que se transfiere de generación en generación a través del lenguaje oral. Asimismo, la socialización de los saberes se realiza a través de las “säwi” que constituye el lenguaje oral en las prácticas de la vida comunitaria (Zambrana, 2005).

Las “säwi”, exteriorizada por medio del lenguaje oral codifican las experiencias de la vida. A través de la lengua se sufre, se teme o se desea, se acepta o se rechaza, se orienta o se castiga. *“La lengua es un instrumento al servicio de los hablantes, quienes pueden manipularla conforme tanto a su experiencia de mundo (lo que ven y observan), como a su experiencia de lengua, grado de conocimiento, dominio y desarrollo de la facultad del lenguaje”* (Labrador, 1990).

Las “säwi” andinas se componen de una serie de géneros que difícilmente coinciden con otros géneros literarios. Al interior de las “siwa” ‘cuentos’ pueden encontrarse: los relatos orales de distinta naturaleza, al igual que la “tiwula y la tawaqu”, el “mallku y la tawaqu”, el “jamp’atu y la wayna”; entre las “säwi” ‘dichos’ como: “janirak anu, janirak jaqi”, utax “quri tap qullqi tapawa”, etc. En ese contexto, las “säwi” ‘refranes’ constituyen el género de carácter sentencioso que sirve para *“usar en los encargos formadores y previsores”* (Soria, 2007), es decir, las “säwi” se canalizan a través de las “iwxá” para la eficaz convivencia entre humanos así como con la naturaleza.

Las “säwi” no concuerdan con la literatura, puesto que la literatura es la creación de la belleza verbal oral o escrita por el hombre, esto es, el arte verbal. Pero si concuerda en cuanto a su objeto, puesto que las “säwi” ‘refranes’ tienen la facultad de mostrar la realidad, reflejar experiencias, denunciar la injusticia, manifestar la intrahistoria, irradiar los valores, el conocimiento, etc.

Propiedades de las “säwi” ‘refranes’

Las “säwi” andinas, en castellano tiene bastante proximidad con los “refranes”. En nuestro medio, las “säwi” no tienen una tradición teórica, no existen escritos sobre ella, menos estudios. A partir de ahí, se considera oportuno explicar las cualidades de las “säwi” en comparación con el “refrán” por la similitud funcional y estructural que presenta.

Las “säwi”, pertenecen a la sabiduría milenaria andina, sirven para aconsejar, orientar y trazar líneas de convivencia recíproca, complementaria, correspondencia, relacionalidad y solidaridad entre los humanos y la naturaleza. Están dirigidas a niños/as, jóvenes, adultos/as, líderes, etc., para que vivan de manera integral. En la mayoría de los casos, las “säwi” tiene dos elementos, uno que expresa la causa y el otro el efecto.

Si las “säwi” tienen similitud con los “refranes”, puesto que existe en muchas culturas de manera similar, el concepto del “refrán” también puede ser apropiado para interpretar las cualidades de las “säwi” aymaras.

El “refrán” proviene del latín “efingere” que quiere decir “repetición” (Conca, 1987), son expresiones idiomáticas o frases de carácter polisémico³ que condensan la sabiduría cotidiana aleccionadora con contenido moral o doctrinal presente en las culturas y épocas de la humanidad que expresa conocimientos sobre el hombre y la vida a través de una serie de “*consignas*” (Uribe, 2004), en nuestro medio llamado “*iwxä*”. Sus similares son el aforismo, adagio, dicho, proverbio, apotegma, máxima, entre otros que son estudiados por la paremiología⁴.

A lo largo de la historia, ha sido bastante dificultosa la conceptualización del refrán al interior de la paremiología. Los problemas son evidentes cuando se quiere delimitar entre el refrán, el proverbio y el dicho. (Mahdi, 2006) muestra dicho conflicto, cuando resalta la sinonimia entre la forma invariable y su origen en la sabiduría popular de los tres tipos de paremias en el diccionario de María Moliner. Para la autora, el refrán es: “Cualquier sentencia popular repetida tradicionalmente con forma invariable”, el proverbio será una: “Frase con forma fija en que se expresa un pensamiento de sabiduría popular” y el dicho una: “Frase hecha que contiene una máxima o una observación o consejo de sabiduría popular”. A partir de esto, (Mahdi, 2006) recurre a (Doval, 1997) para definir el refrán bajo los siguientes principios: a) es una frase independiente, breve, por lo común transmitida oralmente y conocida y utilizada por casi todos en un definido grupo de individuos. b) su autor no es conocido y su origen, por lo tanto, difícil de establecer con seguridad. c) contiene una conclusión didáctica sacada de una experiencia común. d) generalmente está escrito en forma sentenciosa y muchas veces también humorística, expresando, entre otras cosas, un consejo, una advertencia o un deseo. e) usa muchos recursos estilísticos para lograr una imagen que se pueda recordar fácilmente. Algunos ejemplos de estos recursos son la rima, la metáfora o la aliteración. Además, si es necesario, valora la sonoridad y la rima por encima de una sintaxis correcta para facilitar su comprensión y su memorización. f) normalmente está formado por dos frases que dada una de las cuales refuerza la idea de la otra. Con el tiempo, sin embargo, muchos refranes han perdido su segunda parte, lo que dificulta su comprensión, así como su correcto uso.

El refrán está presente en muchas culturas e idiomas, por ejemplo en árabe, según Littmann en la introducción de (Singer, 1913) menciona que “*los refranes representan una parte de la personalidad de la lengua árabe, y manifiestan la imagen verdadera de la vida diaria de estos pueblos que hablan el árabe, porque son eco de sus pensamientos, sus sentimientos, sus deseos, su miedo, su seguridad, y sobre todo, son su sabiduría diaria, y cada uno que tiene cocimiento del Oriente Cercano sabe cuánto quieren esos pueblos sus dichos refranísticos y cómo los usan en su plática diaria, y se estallarían guerras, en muchas ocasiones, por un refrán que se dijo a tiempo, y por otro, volverían unos que estaban tristes, a reírse, solamente por escuchar otro refrán*”.

En Moliner (2001) los refranes tendrán las siguientes propiedades: a) frases breves que expresan un consejo, pensamiento o deseo; b) conclusión didáctica inferida de la experiencia; c) se transmite de forma oral y tiene carácter anónimo; d) suele tener cierta rima, lo que facilita su memorización. Asimismo, Carreter Lázaro (1980) atribuye al refrán “rasgos de tipo funcional-ideológico muy relacionados con la supervivencia de estas unidades en

3 Un mismo refrán puede contener varios significados cuya diversidad depende del hablante que lo emplee y del momento en que lo habla (Uribe, 2004)

4 El término paremia es muy sugestivo y amplio, pues denota un enunciado sentencioso. Según Conca (1987) el término paremia procede del griego *paroimia*, que significa “instrucción” o enseñanza de unos conocimientos prácticos. La paremia es un enunciado que expresa de un modo breve un consejo o juicio aplicable a la vida práctica. La fuente de estas sentencias puede ser popular, como en el caso de los refranes y los proverbios, o bien culto, como sucede con las máximas y los aforismos. La disciplina que estudia las paremias sean descriptivas o prescriptivas es la paremiología, y lo hace mediante instrumentos filológicos, lingüísticos y antropológicos (Laborda, 2004).

el devenir de la propia lengua”. Los refranes también pueden ser de carácter predictivo o explicativo con sentido a veces figurado, portador de una serie de valores, principios y pautas de comportamiento en que se fundamenta una sociedad (Salkjelsvik y Martínez, 2006). El contenido sentencioso o la frase que lo expresa es una unidad bimembre o plurimembre (Bernal, 2005). Los refranes pueden ser morales, meteorológicos, geográficos, entre otras (Laborda, 2004), así como son las “iwxa”.

El refrán como referente pedagógico

Los refranes contienen muchas cualidades. Son portadores de una verdad que se considera objetiva en la sociedad en la que se circunscribe y persigue un afán didáctico (Salkjelsvik y Martínez, 2006). También tienen existencia de vida propia y doble significación, la literal y la figurada (Casares, 1969). Los refranes son de carácter popular, con ritmo, bimembre y de frecuente jocosidad (Peira, 1988) al igual que las “säwi”.

Los refranes de carácter educativo-formativo, tienen un papel claro y didáctico, los que desde la infancia, son transmitidos de generación en generación para mostrar normas de conducta u otra enseñanza cualquiera (Salkjelsvik y Martínez, 2006). Se quiere influenciar y persuadir de algo a alguien, individual o colectivo (Ramírez y Álvarez, 2006). Se quiere lograr así su asimilación y acomodación por parte de todos los individuos de una cultura y un idioma y se convierten en elementos lingüísticos alegóricos y figurados utilizados para enseñar, argumentar y explicar y sensibilizar a los miembros de la familia y la comunidad (Uribe, 2004). Por ejemplo:

“el niño sabe que el refrán que emplea el padre o la madre que lo regaña no lo compuso él o ella. Es un refrán que proviene del pasado cultural y cuya voz expresa la verdad en términos de tradiciones. Son los antepasados, los viejos que le hablan; es el Otro, el ‘se dice’, o el ‘dicen que’ que guía o dirige. El padre o la madre no pasa de ser el instrumento por medio del cual ese refrán le habla al oyente (es decir, al niño)” (Arewa y Dundes (1964).

Según (Ramírez y Álvarez, 2006), el refrán encierra una serie de reglas que hacen posible su función didáctica, genera reflexión para producir sensatez, por ejemplo se expresan: comparaciones, aspiraciones, ejemplificaciones, justificaciones, previsiones, etc.

Dicha función didáctica educadora se plasma en las sentencias conducentes a solucionar o justificar problemas, moralizar y regenerar los comportamientos que afectan la cotidianidad del individuo o de la sociedad. Estos problemas pueden referirse al noviazgo, amistad, animales, comida, edad, físico, salud, hombre, mujer, naturaleza, oficios, parientes, personas, religión, saber, tiempo, dinero, valores, torpeza, vida, destino, entre otros. (Uribe, 2004), (Ramírez y Álvarez, 2006). Asimismo, los refranes pueden contener advertencias, constataciones y consejos para un sin fin de situaciones de la vida humana, con el propósito de ofrecer normas de conducta que definan vicios o virtudes: la pereza, la envidia, la hipocresía, la bondad, la maldad, entre otras (Mahdi, 2006). A través de sus sentencias puede aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos tanto para situaciones concretas de la realidad así como para los problemas permanentes de la humanidad. Es decir, los refranes son portadores de sabiduría, enseñanza, entendimiento, rectitud, justicia, equidad, prudencia, discreción, entre otros.

Incluso, según (Cantalapiedra y Moreno, 2004) al interpretar a De Castro resaltan que los refranes son usados por el pueblo marginado por los hombres doctos y explicado en la lengua del saber, en este caso el “Latín” en el que, el refrán debería ser elevado a rango de ley por la filosofía popular que conlleva sobre la base de tres aspectos: a) los refranes deberían llamarse ley antigua; b) por la veneración de la antigüedad, porque el decir de los

antiguos debe considerarse como derecho y c) los refranes vulgares deben considerarse como derecho y como derecho pueden alegarse. Por esto, propone la dignificación del refrán para elevar a rango de ley o norma, para esto, sugiere consultar con los ancianos de la comarca, en nuestro medio al ‘*amawt’a*’ o ‘*yatiri*’.

Las claves simbólicas de los refranes pueden servir: a) para situaciones de vida, advertencias, constataciones, consejos; b) ofrecer normas de conducta para definir vicios o virtudes, la hipocresía, la bondad la maldad; c) sus sentencias pueden tener la función de aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos; d) señala, problemas sociales concretos de la realidad cotidiana y problemas generales permanentes de la humanidad; e) tiene carácter didáctico a través de símbolos parcialmente extralingüísticos (claves culturales), su manifestación explícita a través de consejos literales de manera alegórica y figurada.

Lo que se traen las “säwi” o ‘refranes’ aymaras⁵

Las “säwi” o ‘refranes’ aymaras pueden examinarse desde diversas perspectivas, desde la visión lingüística se evidencian una infinidad de composiciones estructurales que no se analizan en este trabajo. También pueden identificarse una infinidad de elementos semánticos, sean metáforas, metonimias, etc., que tampoco se las tratará. Es objeto de interés nuestro, el aspecto pedagógico de las “säwi”, Puesto que las claves simbólicas de los refranes pueden servir: a) para situaciones de vida, advertencias, constataciones, consejos; b) ofrecer normas de conducta para definir vicios o virtudes, la hipocresía, la bondad la maldad; c) sus sentencias pueden tener la función de aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos; d) señala, problemas sociales concretos de la realidad cotidiana y problemas generales permanentes de la humanidad; e) tiene carácter didáctico a través de símbolos parcialmente extralingüísticos (claves culturales), su manifestación explícita a través de consejos literales de manera alegórica y figurada.

Las “säwi” para situaciones de vida.

Las “säwi” que evidencian las situaciones de vida señalan advertencias, constataciones y consejos.

a) advertencias que señalan:

Falsedad:

‘*yatisaw kunas arsuña, jan yatkasax amukiškañawa*’ (C.1, V/68/UU)

Pasividad:

‘*janiw mā jinchut mantayasisax maysa jinchut mistuyasiñäkiti*’ (C.3, M/80/Pac)

Desgracia:

‘*janiw awk taykar jachayañati, jaka q’araw jiwañ siwa*’ (C.7, M/72/Ing.)

Sanción:

‘*janiw awk taykar kutkatasiniati, kunas aynikiwa*’ (C.1, V/68/UU)

Castigo:

‘*janiw k’ arisiñati, k’ arisirux q’ixu q’ixuw laxr qhiphaxar jisksur siwa*’ (C.5, V/47/UU)

Fracaso:

‘*janiw urukam ikiñati, ñik’utaw tukurtir siwa*’ (C.3, M/80/Pac.)

5 Los ejemplos que se usan en el análisis fueron recopilados en distintas poblaciones aymaras, generalmente de ancianos y ancianas que aún conservan su estilo de vida sobre la base de las “säwi”. Según ellos/as, las “säwi” constituyen el referente pedagógico de la educación andina.

Empobrecimiento:

‘janiw jaqin ch’ amapax chiwrañati, *ch’ama laq’aw sarnaqañ siwa*’ (C.5, V/47/UU)

Decadencia:

‘janiw jach’a jach’ tukuñäkiti, *kunas tukusirikiw siwa*’ (C.5, V/47/UU)

Ignorancia:

‘... , *yatir yatir tukurix janiw kuns yatkit siwa*’ (C.1, V/68/UU)

Desgracia:

‘utjäwisax janiw ancha qhurüñäkiti, *llakisiñaruw puriña*’ (C.3, M/80/Pac.)

Ruina:

‘janiw tiwular nuwañati, *amparaw p’akiqtir siwa*’ (C.3, M/80/Pac.)

b) Constataciones que evidencian:**La mentira:**

‘... , *k’arix kunjamats q’upstapuniwa*’ (C.5, V/47/UU)

El fracaso:

‘amayan yänakapax janiw munañäkiti, *uta yänaks phusanukuriw siwa*’ (C.3, M/80/Pac.)

La pobreza:

‘wayk’iñ patarux janiw qunuñäkiti, *wiñay jaka q’aräñaw siwa*’ (C.1, V/68/UU)

El odio:

‘... , *wajchatakix qalas pirqas arsuriw siwa*’ (C.7, M/72/Ing.)

La calumnia:

‘imill wawax janiw uta punkur qunuñati, *jaqiw chah mayt’asir siwa*’ (C.5, V/47/UU)

El adeudamiento:

‘yuqall wawatakix janiw kustalax jant’akuñati, *manu patakiriw siwa*’ (C.3, M/80/Pac.)

La certeza:

‘janiw kunas apnaqasiñäkiti, *kunas yatisirikiw siwa*’ (C.5, V/47/UU)

La dualidad:

‘pä ch’ankhatpun kunas jikikipti, *ukatw chachax kupi ch’ankham sisi, warmix ch’iqa ch’ankham sisi*’ (C.12, V/75/Ar.)

c) Consejos que señalan:**Modestia:**

‘jilirit sarnaqasax markan amuyunakampiw *chamanchasiña*’ (C.7, M/72/Ing.)

Tolerancia y coexistencia:

‘warmis chachasa, *laq’utas ch’nqhatas marka masisapuniw munaña*’ (C.3, M/80/Pac.)

Prevención:

‘qhip nayr uñtasaw *sarnaqaña*’ (C.3, M/80/Pac.)

Tolerancia:

‘alkul umirirux janiw k’umiñati, jinchuniw siwa’ (C.5, V/47/UU)

Tolerancia:

‘kuka uñirirux janiw yatxapayañati, jinchuniw siwa’ (C.7, M/72/Ing.)

Diligencia:

‘pach utjkipanx qalas ch’iwir irkatkañ iraqkañaw siwa’ (C.5, V/47/UU)

Comunitariedad:

‘mä tunquts taqiniw jaljasiñ siwa’ (C.7, M/72/Ing.)

Paciencia:

‘llamp’u chuymapiw sarnaqasiñ siwa’ (C.3, M/80/Pac.)

Estabilidad:

‘chacha warmix jiwa qurpaw jakapxañap siwa’ (C.3, M/80/Pac.)

Laboriosidad:

‘q’apha amparan jaqitakix taqikunas walt’akiw siwa’ (C.5, V/47/UU)

Dualidad:

‘kuna laq’us panipuniwa’ (C.7, M/72/Ing.)

Proceso continuo:

‘kunas pachanikiwa’ (C.3, M/80/Pac.)

Ofrece normas de conducta para definir vicios o virtudes**a) Vicios:****La desobediencia:**

‘janiw mä jinchut mantayasisax maysa jinchut mistuyasiñäkiti’ (C.3, M/80/Pac.)

La codicia:

‘amayan yänakapax janiw munañäkiti, uta yänaks phusanukuriw siwa’ (C.3, M/80/Pac.)

La mentira:

‘janiw k’arisiñati, k’arisirirux q’ixu q’ixuw laxr qhiphaxar jisksur siwa’ (C.5, V/47/UU)

La flojera:

‘janiw urukam ikiñati, ñik’utaw tukurtir siwa’ (C.3, M/80/Pac.)

La censura:

‘alkul umirirux janiw k’umiñati, jinchuniw siwa’ (C.5, V/47/UU)

La explotación:

‘janiw jaqin ch’amapax chiwrañati, ch’ama laq’aw sarnaqañ siwa’ (C.5, V/47/UU)

La arrogancia:

‘janiw jach’a jach’ukuñäkiti, kunas tukusirikiw siwa’ (C.5, V/47/UU)

El robo:

'janiw kunas apnaqasiñäkiti, kunas yatisirikiw siwa' (C.5, V/47/UU)

La jactancia:

'janiw yatir yatir tukuñati, yatir yatir tukurix janiw kuns yatkit siwa' (C.7, M/72/Ing.)

b) Virtudes:**La paciencia:**

'utjäwisax janiw ancha qhurüñäkiti, llakisiñaruw puriña' (C.3, M/80/Pac.)

La delicadeza:

'imill wawax janiw uta punkur qunuñati, jaqiw chah mayt'asir siwa' (C.5, V/47/UU)

El respeto:

'janiw awk taykar jachayañati, jaka q'araw jiwañ siwa' (C.7, M/72/Ing.)

La verdad:

'yatisaw kunas arsuña, jan yatkasax amukiskañawa' (C.1, V/68/UU)

Escuchar:

'jilirit sarnaqasax markan amuyunakampiw chamanchasiña' (C.7, M/72/Ing.)

La complementariedad:

'pä ch'ankhatpun kunas jikikipti, ukatw chachax kupi ch'ankjam sasi, warmix ch'iqä ch'ankjam sasi' (C.12, V/75/Ar.)

La prudencia:

'qhip nayr uñtasaw sarnaqaña' (C.3, M/80/Pac.)

La productividad:

'imill wawaw qurixa' (C.7, M/72/Ing.)

El respeto:

'janiw awk taykar kutkasiñati, kunas aynikiwa' (C.1, V/68/UU)

La diligencia:

'pach utjkipanx qalas ch'iwir irkatkañ iraqkañaw siwa' (C.5, V/47/UU)

El Compartimiento:

'mä tunquts taqiniw jaljasiñ siwa' (C.7, M/72/Ing.)

La beneficencia:

'q'apha amparan jaqitakix taqikunas walt'akiw siwa' (C.5, V/47/UU)

El respeto:

'Janiw tiwular nuwañati, amparaw p'akiqtir siwa' (C.3, M/80/Pac.)

CONCLUSIONES

Las cualidades contextuales del sentido común que conlleva el conocimiento o saber local no necesariamente se inscriben en el conocimiento general o científico. Se considera

crucial el diálogo entre las ciencias de los pueblos originarios y el diálogo intra, intercultural e intercientífico para orientar la descolonización de los sistemas de conocimiento.

En ese contexto, el estudio de las cualidades “pedagógicas” ‘crianza’ de las “säwi” aymaras, se enfocan desde la práctica vivencial de las comunidades originarias a través de las “iwxa”. Por su puesto, esto requiere el apoyo teórico de los ‘refranes’, que constituyen el referente símil en el conocimiento general.

Las “säwi” aymaras evidencian una multiplicidad de redes de convivencia entre los humanos, la naturaleza y sus divinidades, trazan formas de conducta en la relación cosmos, corpus y praxis en el entorno del saber comunitario.

Estas redes de convivencia evidencian una infinidad de redes de valores que expresan las “säwi”, las que sirven para orientar situaciones de vida a través de advertencias, constataciones, consejos; ofrecer normas de conducta, cuyas “iwxa” sentencias, pueden tener la función de aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos, así como para señalar problemas sociales concretos del entorno cotidiano y problemas habituales permanentes de la humanidad.

Bibliografía

- AREWAY DUNDES. 1964. *Proverbs and the ethnography of speaking folklore*. American Anthropologist.
- BERNAL, ARROYAVE Guillermo. 2005. *Tradición oral, escuela y modernidad, la palabra encantada*. Colombia. Magisterio.
- BERG, Hans van den. 1990. *La tierra no da así nomás*. La Paz: HISBOL –UCB – ISET.
- BERKES, F. 1989. *Common property resources: ecology and community-based sustainable development*. Belhaven, London.
- CABALLERO, Julian. 2002. *Educación y cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Hiutepec*. México D. F.: CIESAS
- CANTALAPIEDRA, E. Fernando; MORENO, U. Juan. 2004. “*Seniloquium. Refranes que dicen los viejos*”. En: *Anexos de la Revista Lemir*. Texto consultado el 06/05/08. En: <http://parnaseo.uv.es>
- CARRETER, Lázaro F. 1980. *Estudios de lingüística (Literatura y folklore: los refranes y los refranes: ¿espontaneidad o artificio?)*. Barcelona: Crítica.
- CASARES, Julio. 1969 [1950]. “*La frase proverbial y el refrán*” En: *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid: Anejo.
- CHOQUE, C. Roberto. 1996. “*La educación indigenal boliviana. El proceso educativo indígena- rural*” pp. 125-181. En: *Estudios Bolivianos 2*: IEB, UMSA.
- CHOQUE, CANQUI Roberto; QUISBERT, QUISPE Cristina. 2006. *Educación indigenal en Bolivia: (Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales)*. La Paz: EDOBOL.
- CONCA, Maria. 1987. *Paremiología*. Valencia: Universitat de València.
- DELGADO, B. Freddy; ESCÓBAR, V. César. 2006. *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz: Plural.
- DOVAL, Gregorio. 1995. *Del dicho al hecho*. Madrid: Prado.
- ECHEVERRÍA, Rafael. 2006. *Ontología del lenguaje*. Chile: Comunicaciones Noreste.
- FOUCAULT, Michel. 1997. *La arqueología del saber*. 18a ed. México: Siglo XXI.

GAVILÁN, Vivian Vega et al. 2006. **Pautas de crianza aymara. Estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias aymaras en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los diez años"**. Chile: Universidad Arturo Prat.

GEERTZ, Clifford. 1994. **Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas**. Barcelona: Paidós.

GONZÁLES, de Luna Eduardo. 2004. "El Concepto de sentido común en la epistemología de Karl Popper". En: **Signos Filosóficos**, suplemento núm. 11, vol. VI, 2004, pp. 131-144. México: UNAM.

GUTIÉRREZ, Claudio. 1997. **Conocimiento científico y sentido común**. Costa Rica: CONICIT. Texto consultado el 06/05/08. En: www.claudiogutierrez.com

HABERMAS, Jürgen. 1991. "Modernidad versus postmodernidad". En: **Viviescas**. Santa Fe de Bogotá.

HARDMAN, M. J. 1979. **Conferencia dictada en el Museo de Etnografía y Folklore**. La Paz.

HOWARD Rosaleen. 2007. **Por los linderos de la lengua, ideología lingüística en los Andes**. Lima: IFEA, IEP.

LABORDA, Gil Xavier. 2004. **Paremiología y refranes de la Casa de Caritat de Barcelona, desde el punto de vista de la Pragmática**. Barcelona: Universitat de Barcelona. Texto consultado el 24/12/07. En: www.linred.com

LABRADOR GUTIÉRREZ, Tomás. 1990. "Proverbios, refranes y experiencia de lengua". En: **Departamento de Filología**. Universidad de Cantabria.

LECHNER EDELKIND, Denise. 2007. **¿Por qué nos dicen tacuates? Identidad inyu en Santiago Ixtayutla**. México: Universidad de Las Américas.

MAHDI, Jasim Reyadh. 2006. **El refranero Iraquí: aspectos semánticos y socioculturales**. Tesis doctoral: Universidad de Granada: Departamento de lingüística general y teoría de la literatura.

MEJIA, A. Miguel Fernando. 2004. **Saberes populares locales y el hogar juvenil campesino**. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

MONTES, Fernando. 1986. **La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia**. La Paz: Comisión Episcopal de Educación y Quipus.

MOLINER, María. 2001. **Diccionario del uso del español**. Madrid: Gredos .

PEIRA, P. 1988. "Notas sobre la lengua de los refranes." En: **Homenaje a Alonso Zamora Vicente**, Vol. 1.

POPPER, Karl. 1994. **Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico**. Barcelona: Paidós.

_____. 2005. **Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista**. Madrid: Tecnos.

_____. 1997. **El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad**. Barcelona: Paidós.

RAMÍREZ, Roberto; ÁLVAREZ, Teodoro. 2006. *Aproximación a un análisis pragmático del refrán: dimensión argumentativa*. En: **Revista Didáctica, lengua y literatura**, vol. 18. Texto consultado el 06/05/08. En: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/edu>

REID, A., K. TEAMEY y J. DILLON. 2002. **Traditional ecological knowledge for learning with sustainability in mind**. The Trumpeter.

RENGIFO, Grimaldo. 1993. "Crianza andina, educación y política" Ponencia presentada a la **Mesa de educación política del foro de São Paulo**. La Paz.

RODRÍGUEZ IBAÑEZ, Mario. 1997. **La construcción colectiva del conocimiento en la educación popular. Desafíos actuales en contextos culturales andino-bolivianos**. La Paz: Garza azul.

SALCEDO CABRALES, José Mauricio. 2006. **La comunicación de la ciencia ecológica en el medio rural**. México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas división de estudios de Posgrado. Tesis de Maestría.

SALKJELSVIK, Kari y MARTÍNEZ, Juan Antonio. 2006. *Cápsulas culturales: el uso de refranes en la clase E/LE (nivel A2)*. En: **redeLE**, revista electrónica de didáctica, N° 11. Texto consultado el 15/04/08. En: <http://www.mec.es/redele/biblioteca>

SARAVIA GALLARDO, Marcelo. 2006. **I+D+I Investigación, desarrollo e innovación científica en Bolivia**. La Paz: MASG.

SORIA, Vitaliano. 2007. *“La educación andina: pautas de desarrollo de la moral andina”*. En: Revista **Logos** N° 9. La Paz: UMSA.

TENORIO, María Cristina. 2000. *¿Cómo relacionar el saber social y el conocimiento científico?*. En: **Encuentro regional de educadores familiares**. Nov 28. FUNOF.

TOLEDO, V. M. 1991. **El juego de la supervivencia: un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica**. Berkeley, California: CLADES.

URIBE TIRADO, Alejandro. 2004. **Los refranes: herramienta de sensibilización y formación en gerencia de servicios y mercadeo de la información**. Colombia: Biblos.

VAN KESEL, Juan; CONDORI CRUZ, Dionisio. 1992. **Criar la vida, trabajo y tecnología en el mundo andino**. Puno: Vivarium.

ZAMBRANAVARGAS, Jaime. 2005. **Dimensiones socioculturales andinas en las transformaciones del sistema educativo boliviano: persistencia del arraigo cultural en las comunidades campesinas quechuas en el desarrollo de la gestión educativa municipal de Bolivia**. Louvain: Université Catholique de Louvain Faculté de Psychologie et Sciences de l'Éducation Promoteur. Thèse docteur.

Políticas de consecuencia del contacto de lenguas: sustitución y recuperación de las lenguas andinas y amazónicas

Mario Mamani P.¹

Resumen

La política lingüística responde a una estrategia, de modalidades, formas y maneras de planificar para desarrollar, fortalecer y fomentar una cultura o una lengua determinada. Antes de la conquista, los andinos y amazónicos cotidianamente se desenvolvían y realizaban sus actividades razonando, pensando en su cultura y lengua. De esa manera, las culturas y lenguas andinas y amazónicas han sido desarrolladas, fortalecidas y fomentadas hasta nuestros días. Sin embargo, con la conquista española, estos valores culturales y lingüísticos han sido desmoronados de acuerdo a los intereses de los conquistadores. La presión cultural, social, política y económica a favor de la lengua castellana conducen a la sustitución lingüística de las lenguas andinas y amazónicas que se han quedado exclusivamente como la lengua del hogar y de la vida cotidiana. Por otro lado, la disminución del número de los hablantes y la relación con la edad de los mismos, conducen que las lenguas andinas y amazónicas estén en un proceso de disminución de su influencia o de llegar a desaparecer. Además presentan una disminución de las funciones que cumplen y un empobrecimiento de sus elementos lingüísticos.

Las políticas de desarrollos, fortalecimiento de las lenguas andinas y amazónicas permitirán alcanzar un alto grado de autonomía política de las lenguas originarias de Bolivia. Este esfuerzo de recuperación debe ser la transmisión familiar de la lengua, la inclusión en la enseñanza formal y la presencia masiva de las lenguas andinas y amazónicas en los medios de comunicación así como en la producción intelectual y la administración del estado boliviano.

Introducción

Es difícil la tarea describir la situación lingüística de las zonas andinas y amazónicas en el tiempo anterior a la llegada de los españoles. Nuestros conocimientos sobre la distribución y origen de las lenguas andinas y amazónicas antes de la llegada de los españoles son limitados por varios factores, extralingüísticos y lingüísticos. Debido a la rápida desaparición de muchas lenguas, en la mayoría de los casos solamente queda reconstruir su distribución geográfica y sus sistemas en base a evidencias posteriores a la época de la conquista. En la época colonial por lo menos se hablaba y se practicaban las tradiciones. Por lo tanto, tenemos que basarnos en informaciones que no provienen de la población misma de la que buscamos obtener datos. En la reconstrucción lingüística hay que tener en cuenta algunas restricciones. Primeramente, el reasentamiento de grupos de población por iniciativa de los aymaras, quechuas y de los españoles ha influido en la desaparición paulatina de las lenguas en determinadas regiones; como también el reasentamiento y migraciones anteriores a las mencionadas, de las cuales, solo la arqueología nos da pautas de la existencia de las mismas. En segundo lugar, las comunidades lingüísticas se han adaptado a la lengua impuesta en una situación de contacto, de migración o colonial para adecuarlas a la pronunciación de la lengua generalmente hablada.

En la zona interandina como también en la amazonía no se han desarrollado la lectura y la escritura de las lenguas, es un factor limitador en cuanto a la reconstrucción plena de las lenguas habladas en el subcontinente en los siglos XV y XVI. Sin embargo, en el

1 Doctor en Ciencias de la Educación. UMSA.

contexto andino y amazónico hubo manifestaciones en otros medios y no únicamente en el habla, sino, en figuras en piedra, en diseños textiles y en khipus. Estos aspectos no han sido comprobados como una codificación sistemática parecida a un sistema de escritura. Ciertamente las figuras, diseños textiles y los khipus forman un sistema coherente de signos, usados para el cálculo y también como ayuda mnemónica en la transmisión de mensajes y tradiciones orales.

Tomando en cuenta estas limitaciones, la situación de la documentación queda entonces como información fiable así como también los datos de las fuentes coloniales. Sin embargo, el problema de la descripción y comprensión de lo que los autores entendían de lo que se les explicaba y qué significaba para ellos en sí mismo el término de la lengua, que bien podía ser una lengua en el sentido de la lingüística moderna, pero también se podía referir a una variedad de una lengua, sea un dialecto geográfico o social. Por otro lado, en los documentos coloniales se usaba el mismo término para designar indistintamente a fenómenos sociales tan diversos como una lengua, una cultura, una nación, inclusive, una categoría socioeconómica para fines de imposición tributaria; tal fue el caso de las lenguas andinas y amazónicas.

Partiendo de la concepción del lenguaje como facultad humana que hace posible la evolución del concepto y la comunicación, seguiremos de cerca el desarrollo del contacto lingüístico que converge, diverge la interferencia lexical del castellano en las lenguas andinas y amazónicas en el contexto del habla.

En términos generales podemos considerar que el problema de lenguas en contacto es bastante preocupante porque las lenguas andinas y amazónicas corren el riesgo de desaparición. A pesar de todo, hoy en día, los andinos y amazónicos son personas orgullosas, reservadas, deseosas de preservar sus propias costumbres y han intentado mantener su propia lengua y cultura. En parte, debido a las relaciones constantes con los castellanos hablantes y en parte, a causa de los continuos contactos de sus propios hijos en la educación, los andinos y amazónicos se ha ido abriendo a la lengua castellana. El andino o el amazónico ha ido poco a poco castellanizándose. Algunos han conservado gran parte de su propio vocabulario, pero en otros muchos aspectos han cambiado de tal manera que parece más castellano.

Las lenguas andinas y amazónicas

La prehistoria andina, amazónica es estudiada generalmente por los arqueólogos. De modo que la ciencia arqueológica estudia especialmente las culturas que nos han dejado algún tipo de escritura mnemotécnica (khipu), y restos de materiales utilizados por el hombre. Los restos materiales generalmente se refieren a las piezas líticas, cerámicas, metalurgia, construcciones de centros ceremoniales, viviendas, acueductos, caminos, pinturas, rupestres, tejidos, etc. Los restos, sin duda, son estudiados con métodos científicos. Así, el carbono catorce es empleado como método de datación de la antigüedad de las piezas arqueológicas.

Las principales manifestaciones culturales, políticas, lingüísticas logradas por el hombre andino y amazónico, están en las siguientes sociedades lingüísticas: quechua, aymara, puquina, chipaya, urus, guaraní, chiquitano, moxeño chimán, etc. En estas manifestaciones podemos evidenciar perfectamente los grandes logros lingüísticos alcanzados por el hombre andino y amazónico. Especialmente las lenguas, nos muestran claramente el desarrollo lingüístico. Analizando lingüísticamente, las lenguas andinas y amazónicas tienen el mismo nivel lingüístico constituido por aspectos generales: fonología, morfología, sintaxis, semántica léxico como cualquier otra lengua de prestigio. A pesar de todo, cada una de ellas tiene una característica propia tanto interna como externa.

Sin duda, al hablar del origen del hombre andino y amazónico se tiene que hablar del origen de las culturas, lenguas y en este caso especial, de las lenguas andinas y amazónicas. Estas lenguas y culturas se han desarrollado dentro de una geografía, una flora y una fauna específica, y con una cosmovisión particular. La mayoría de las lenguas y culturas de la zona andina amazónica tienen un norte al sur; ello se debe a su otra forma de concebir las cosas; es la geocultura originaria, la que formó un nuevo modo de ser y actuar y la lengua no puede desligarse de estas concepciones; la lengua no es más que el fiel reflejo estructurado y sistematizado de una concepción, llevada a los hechos de los que surgió la nueva cultura y lengua.

Sabemos que han debido pasar muchos años y una serie de transformaciones y desarrollos propios de las lenguas andinas y amazónicas. La interrelación y el contacto han producido una serie de modificaciones, por la expansión y lejanía del medio, y choque de lenguas y culturas. Por lo tanto, presentan las variaciones dialectales y el surgimiento de nuevas lenguas.

La sistematización de las lenguas andinas y amazónicas distan mucho por tener algunos rasgos lingüísticos en común. Las relaciones mutuas entre los grupos y dentro de las distintas subdivisiones son inseguras en numerosos casos. Las relaciones existentes entre algunas lenguas andinas y amazónicas descubiertas o nuevamente interpretadas en los últimos años y los grupos tradicionales o la familia lingüística andina amazónica en su totalidad, son todavía objeto de investigación para establecer un protoandino-amazónico.

La situación lingüística de las lenguas andinas-amazónicas es bastante compleja porque carecen de historia. Sin embargo, con el sistema de investigación comparativa y la reconstrucción interna externa de las lenguas, se pueden establecer las diversas familias lingüísticas por medio de cambios fonéticos, modificaciones en la morfología, sintaxis y léxico-semántico.

Si el quechua tiene palabras similares o que se parecen, o son idénticas, a otras del aymara o chipaya que significan lo mismo, el hecho puede depender, aparte del parentesco, de que el primero ha tomado palabras del segundo o de que ambos las han tomado de un tercero, como del pukina, del uru o del chipaya, como es el caso, del aymara que las tomó del quechua durante la época de la conquista incaica y como otras lenguas andinas.

Como resultado del contacto lingüístico antes y después de la conquista incaica y española, se genera la convergencia y divergencia lingüística en la zona andina-amazónica. Hoy sabemos que los préstamos generalmente precedentes de una sociedad cultural y socialmente más desarrollada o de un pueblo conquistador sobre uno sometido, en determinados casos alcanzan una extensión tan amplia que la fases de la lengua que las recibe cambia radicalmente; por ejemplo, el quechua, aymara, guaraní y etc., cuyo vocabulario actual en el lenguaje de los hablantes nativos no lo es, en gran parte, son préstamos del castellano.

Y cuando se trata de ciertas lenguas desaparecidas desde hace mucho tiempo de las que sólo quedan unas pocas palabras. Entre tanto, se hace difícil la interpretación de otras lenguas vivas, pero que ofrecen coincidencias regulares, aunque escasas, llega a ser imposible para el investigador demostrar que las coincidencias dependen del parentesco originario y no de contactos culturales y relaciones de préstamos mutuos.

Estos aspectos hacen muy ardua la tarea de demostrar la existencia de un parentesco histórico entre las innumerables lenguas de la zona andina y amazónica. La ausencia de textos, antecedentes y de testimonios de estudios lingüísticos, contribuyen poderosamente a esa dificultad. Ni que decir que una lengua madre bien documentada constituye un recurso inestimable para el historiador comparativista y el lingüista. Sin embargo, con la ayuda de los distintos métodos modernos se puede documentar y reconstruir con cierta seguridad las características lingüísticas de las lenguas más antiguas, incluso de aquellas lenguas que carecen de historia.

Por otro lado, es importante considerar que una semejanza lingüística puede ser completamente causal. En dos lenguas distintas la misma combinación llega a designar similitudes como en el caso del aymara y quechua que tienen el mismo sistema estructural gramatical y son lenguas sufijantes, en muchas palabras la pronunciación y el significado es el mismo. Sin embargo, esto no implica que las dos lenguas sean originalmente de una lengua madre.

En las lenguas andinas y amazónicas las coincidencias en la estructuración lingüística, en el sistema fonológico o morfológico, en la sintaxis, en las categorías semánticas pueden ser simplemente fortuitas, por tratarse de semejanzas causales, como cuando dos lenguas de distintas partes del mundo muestran sistemas fonológicos o sintácticos parecidos, puede deberse también a influencias de una lengua sobre otra o a influencias mutuas de dos lenguas en contacto. Las influencias dependen por las frecuencias de similitudes culturales y sociales, o de que ambas sociedades lingüísticas son tributarias de un ideal cultural común. Por ejemplo, una serie de formaciones de palabras guarayas son reproducciones directas del guaraní.

En una zona en que las relaciones culturales, sociales, económicas y políticas, el acceso de los grupos lingüísticos a los de mayor amplitud constituye una evidente ventaja. Así, los quechuas se pasan al castellano, el aymara, el pukina, los chipayas y guaraníes, etc., abandonan sus lenguas ante el castellano, se hacen partícipes de una comunidad social más amplia y avanzada cultural y socialmente. Y en muchos casos la lucha contra el analfabetismo es también la lucha contra las lenguas andinas y amazónicas, con frecuencia, carecen de formas escritas. Considerando estos aspectos acerca del contacto entre lengua, cultura y el pensamiento, ocurre que la desaparición de cualquier lengua supone la pérdida de una forma de pensamiento y cultura que siempre incluye cuando menos, alguna originalidad. La muerte de una lengua arrastra la de una tradición cultural sin exacta correspondencia en otros lugares. Con su desaparición la humanidad queda, pues, empobrecida. La relación íntima entre lengua y forma social proporciona el estado de la lengua aymara. Esta lengua se ha mostrado vigorosa en tanto que sus hablantes han llevado una vida agropecuaria y ganadera mantenían una forma de vida que tenían el mundo conceptual en el aymara. Pero pronto, con la emigración hacia las zonas urbanas como a las zonas de colonización y mineras abandonan sus lugares de origen y van perdiendo su lengua a expensas de contactos con el castellano, quechua y otras lenguas. Llamar la atención sobre los derechos de las lenguas minoritarias no constituye solamente la expresión de un interés romántico por lo pintoresco y curioso, es un aviso encaminado a hacer respetar la multiplicidad de riqueza de la cultura y de la vida social humana.

El papel que desempeña la lengua materna en la evolución espiritual del individuo a través de las palabras y conceptos de esa lengua el niño alcanza, paso a paso, la familiaridad con el medio en el que vive y en el que más tarde ha de actuar. Al ampliar gradualmente su esfera de relación desde las parcelas más inmediatas y concretas a las más alejadas y abstractas, el individuo llega a formar parte de una sociedad y de su tradición cultural. El camino hacia las abstracciones, los conceptos generales y la vida intelectual más elevada pasa por lo cercano y lo concreto, que es lo primero que captamos y experimentamos. Por tal razón, la enseñanza escolar en una lengua distinta de la materna constituye una gran trasgresión de las reglas pedagógicas elementales que defienden que se debe ir de lo conocido a lo desconocido. Sólo la lengua materna, merced a su estrecha relación con las experiencias y el medio propio del niño, resulta capaz de introducirlo en el mundo de los conceptos abstractos y de la alta cultura.

Para comprender las propiedades generales y específicas de las lenguas andinas y amazónicas, es necesario tomar en cuenta no sólo las propiedades universales de las mismas, sino también, las propiedades que varían de una lengua a otra. Es decir, la lingüística se

interesa por la distinción entre lo necesario. Lo que debe hallarse en toda lengua, lo posible lo que puede, pero no tiene que hallarse necesariamente en una lengua y lo imposible lo que no puede hallarse en ninguna lengua, para llegar a una comprensión adecuada de lo posible. Los parámetros de variación que existen entre las lenguas, no son suficientes para limitarse a la evidencia que nos ofrecen las grandes lenguas de la civilización, aun cuando son de tipos tan diferentes como el castellano, el chino y el japonés. La investigación de las lenguas andinas y amazónicas ha mostrado numerosas posibilidades lingüísticas que no se encuentran en las grandes lenguas de la civilización o que no se destacan de manera evidente en ellas. En este trabajo de investigación se establecen las características fundamentales de las lenguas andinas y amazónicas, con la finalidad de ampliar los conocimientos lingüísticos de las mismas.

Contacto de lenguas

El contacto entre las lenguas es un fenómeno que existe desde los tiempos más antiguos, las sociedades humanas como buen socializador, establecieron entre sí relaciones en varias etapas históricas. Esta situación se produce en todas las regiones del mundo, puesto que en ningún continente existe una lengua completamente aislada, sin contacto con los demás idiomas vecinos. Es decir, las situaciones de lenguas en contacto son resultados de los múltiples acontecimientos del acontecer histórico: guerras, ocupaciones, anexiones, colonizaciones, migraciones. “El contacto lingüístico, es un reordenamiento de las pautas que resulta de la introducción de elementos extraños en los dominios estructurados de una lengua, ya sea en el sistema fonológico, morfológico, sintáctico y léxico” (Weinreich, 1953). En este entendido, se considera que en una comunidad lingüística, dos o más lenguas están en contacto a consecuencia de la conquista, emigración, comercio, etc., cuando las mismas personas las usan alternativamente. Los individuos que las utilizan constituyen el sitio del contacto. Esta situación es una circunstancia que se produce cuando dos o más lenguas son empleadas en una misma comunidad y propicia una variedad de fenómenos de bilingüismo, diglosia e interferencia.

El contacto lingüístico es en verdad una expresión más del contacto cultural y la transferencia que refleja un proceso de difusión de la aculturación. “Donde dos culturas se encuentran en contacto directo en la misma área geográfica generan intensamente los casos de transferencia lingüística. A través de la historia, la lengua española ha entrado en contacto con muchas lenguas y culturas, ha dejado una huella lingüística clara. Por ejemplo, en las Filipinas y en el Caribe, ha servido de base para el desarrollo de las lenguas Pidgin y Criollas; en Hispanoamérica, el español se impuso como lengua oficial, pero el contacto con diversas lenguas indígenas; guaraní, en Paraguay, quechua en Perú, Bolivia, Ecuador, lenguas aztecas en México ha dado lugar a variaciones diatópicas” (Montes, 1984:170). Entre tanto, los efectos del contacto entre dos o más lenguas acelera e incluso causa el cambio lingüístico. Un grupo de inmigrantes andinos y amazónicos, socialmente inferior, adquiere la lengua del grupo dominante en el transcurso de un par de generaciones, proceso que lo lleva, dependiendo de su proceso económico y su asimilación al seno de la comunidad. Entre tanto, pierde gradualmente su lengua materna.

La fragmentación lingüística de las lenguas andinas y amazónicas resulta ser como una modalidad originaria de América del Sur que desempeño, en la época precolombina, como lenguas de prestigio. Situado su foco originario en la zona andina amazónica que servía como vehículo de comunicación de las grandes organizaciones y más notables de la humanidad, extendiéndose los emperadores a lo largo de todo su vasto interandina y amazónica, desde el sur-este de Ecuador, Colombia, la costa del pacífico, zona andina-amazónica de Perú y Bolivia, nor-este de Argentina y Chile.

Las lenguas andinas y amazónicas lograron a cubrir todo el espacio andino y amazónico y ha sido asociado a diversos horizontes arqueológicos, sin que hasta hoy pueda establecerse una correlación clara al respecto. A consecuencia de la expansión y contacto con otras lenguas, han sufrido un proceso de dialectalización profunda. En el caso de la lengua quechua, su expansión por el sur andino desde la costa centro-sur fue empujando hacia la zona de su actual ubicación en torno al lago Titicaca, a lenguas de la familia lingüística jaqi aru, al cual pertenece el aymara. Actualmente quedan pequeños grupos de la familia lingüística jaqi aru, como el jaqaru y el kawki en las serranías del departamento de Lima (Torero 1974, Cerrón Palomino 1985). Pero, casi al borde de la extinción; constituyen pequeños restos de resistencia a esa quechuización del sur andino, que convirtió a la familia lingüística aru en sustrato del quechua. Este proceso de desplazamiento y superposiciones envolvió también a las lenguas primitivas del sur andino, como el pukina, uru, chipaya, etc y como también a otras lenguas amazónicas.

Los propósitos de la colonización apuntaron a una rápida castellanización idiomática en las zonas andinas y amazónicas. Sin embargo, las dificultades que se presentaron para la propagación del castellano amortiguaron el entusiasmo castellanizante a favor de una política lingüística en beneficio de la aculturación religiosa, sacrificó la inmediata y rápida castellanización idiomática. Los propósitos asimilacionistas que el terreno idiomático implicaba la castellanización total y la consiguiente extinción de las lenguas andinas y amazónicas, señalan una marcada diferencia en el tenor, la perspectiva e incluso entrelínea de la gran cantidad de documentos conservados que se refieren a la política lingüística colonial. Frente a una política asimilacionista en la época de Carlos V, y de Felipe II se han publicado varios trabajos relacionados al quechua y al aymara; como Gramática y el lexicon castellano quechua de Fray Domingo de Santo Tomás, Vocabularios castellano quechua del Jesuita Gonzáles Holguín, Vocabulario castellano aymara del Jesuita Ludovico Bertonio, como también las doctrinas cristianas y catecismos para instrucción de los quechuas y aymaras. Estas obras están elaboradas en edición bilingüe y trilingüe, constituyen un extraordinario documento para la historia de los contactos lingüísticos en el mundo andino y amazónico.

De este modo, las lenguas andinas y amazónicas en contacto con otras lenguas presentan varios dialectos poco diferenciados entre sí, esto demuestra su tardía expansión, se constituye hoy en la lengua de mayor difusión americana. En la comunicación cotidiana es utilizada todavía por millones de personas y muchas de ellas son bilingües.

La difusión lenta de las lenguas andinas y amazónicas ha generado una serie de procesos de adaptación lingüístico, cultural abriendo el camino para la formación de variedades regionales, resultantes en parte de la convivencia con la lengua castellano, aymara, jaqaru, pukina, chipaya, uru, guaraní, guarayo, chimán etc. Esta situación en algunos aspectos del contacto de lenguas ha causado un factor determinante de transformación y desplazamiento parcial, total, de las lenguas andinas y amazónicas.

En el caso particular de las comunidades lingüísticas andinas y amazónicas de Bolivia, se presentan dos o más lenguas que están en contacto a consecuencia de la conquista, emigración, comercio, etc., son usadas por las mismas personas alternativamente dos o más lenguas. Los grupos o individuos que las utilizan constituyen el sitio del contacto. Esta situación sociolingüística es una circunstancia que propicia favorablemente al cambio y a la transformación lingüística, ya sea por el gran número de préstamos que se produce en ambos sentidos, por el fenómeno de bilingüismo, diglosia e interferencia o transferencia.

En el caso concreto de las comunidades lingüísticas de Bolivia, donde la lengua quechua se encuentra en contacto directo con las lenguas castellana, aymara y otras lenguas andinas y amazónicas en la misma área geográfica. Esto ha generado intensamente los casos de transferencia lingüística. A través de la historia, la lengua castellana ha entrado en contacto con

diferentes lenguas y culturas, ha dejado una huella lingüística clara en relación al quechua de Cochabamba, Potosí, Oruro, Chuquisaca, Norte de Potosí, de La Paz y de Santa Cruz.

El contacto de lenguas andinas y amazónicas, es un fenómeno que ocurre en las comunidades lingüísticas donde los grupos humanos se ven obligados, por circunstancias muy diversas, a utilizar dos o más lenguas. Ocurre de hecho esta situación en la educación, en los puestos de trabajo de la minería y en el comercio donde la población tiene la necesidad de usar tanto su lengua materna como el castellano. Por otro lado, el desplazamiento masivo de las comunidades andinas y amazónicas a los centros urbanos que hablan otras lenguas, los emigrantes tiene que instalarse por algún tiempo o para siempre en el territorio ocupado por otras comunidades lingüísticas.

Por otro lado, el contacto de lenguas se da también en la región cuando grupos de individuos desplazados por razones profesionales o de trabajo, negocios y estudios universitarios se ven obligados a utilizar, en determinado momento, una lengua distinta a la suya. En otros términos los casos de dificultad surgidos por la coexistencia de dos lenguas en la zona dada se resuelven o con el uso exclusivo de una lengua tras el desplazamiento de la otra o alternando el uso de las dos lenguas coexistentes o amalgamando ambas, es decir introduciendo en una de las lenguas los rasgos principales que corresponden a la otra.

Considerando diferentes factores del contacto entre las lenguas andinas, amazónicas y castellano se puede deducir que la transferencia de elementos en un compartimiento del sistema fonológico, morfológico, sintáctico, y léxico-semántico algunos se atribuyen a varios compartimientos ya sea debido a los factores extralingüísticos y factores lingüísticos.

Factores extralingüísticos

En el marco de los factores extralingüísticos se puede considerar dos aspectos concretos: contacto indirecto y directo. En el primer caso se refiere a los contactos indirectos que se establece en la zona investigada, a través de las relaciones con otras culturas, económicas y políticas emigrantes de otras regiones del país. El contacto directo se da a través de la mezcla de poblaciones andinas y amazónicas o la convivencia durante diferentes períodos y posteriormente con los castellano hablantes.

Los factores extralingüísticos en las regiones andinas y amazónicas se dan con el contacto de lenguas en forma dispar. Las lenguas andinas y amazónicas han sido desplazadas por otras lenguas. De esa manera, una lengua andina o amazónica es relegada para la comunicación secreta y familiar. Actualmente una de las dos lenguas en contacto ocupa una posición dominante, lo cual contribuye a su influencia sobre la otra. Es decir, gracias a los factores extralingüísticos como al poder económico, cultural y político que tiene a favor, el castellano goza de una posición privilegiada, y goza de prestigio. Las lenguas andinas y amazónicas cuya utilización está limitada sólo en un ambiente informal, a nivel familiar. El castellano tiene una posición de prestigio para los andinos y amazónicos por ser el idioma de uso oficial, pero esta posición de prestigio se anula cuando el mismo aymara, quechua, guaraní o chimán usa su lengua materna en su comunidad con un número elevado de préstamos del castellano. Sin embargo, la acción del castellano sobre la estructura de las lenguas andinas y amazónicas no supone necesariamente una preponderancia política, social, o cultural de la población andina o amazónica. El castellano también sufre la influencia de las mismas, de modo que se puede hablar de influencia de mínima frecuencia, mas bien se enriquece con diferentes rasgos extralingüísticos de las lenguas en contacto.

Factores lingüísticos

Los factores lingüísticos dependen de la desigual penetrabilidad que corresponde a los diferentes niveles del castellano y las lenguas andinas y amazónicas, aunque las interferencias

lingüísticas se dan en todos sus niveles, pero los resultados no son tan evidentes. Según este caso, la morfología de las lenguas andinas y amazónicas no sufren ninguna modificación bajo la influencia del castellano y en el sentido contrario, el vocabulario se toma prestado con más facilidad del castellano. Por otro lado, se puede indicar que los factores lingüísticos obstaculizan la creación y la difusión de las interferencias. En esto interviene, primero, cierta resistencia de lo castellano y de lo andino amazónico por la necesidad del bilingüe de ser entendido por el oyente a quien se dirige y de conformarse con las normas de la lengua de sus interlocutores. La lengua castellana muestra gran dificultad en tomar préstamos lexicales de las lenguas andinas y amazónicas, porque la comunidad lingüística prefiere denominar las cosas nuevas con la ayuda del material lingüístico técnico-científico. En cambio, las lenguas andinas y amazónicas toman en préstamo los términos del castellano por la carencia de términos técnicos por la falta de conciencia de los mismos hablantes. Sin embargo, en las lenguas andinas y amazónicas es posible generar las palabras nuevas en base a los recursos lingüísticos, ya sea por medio de la derivación, composición, calco y onomatopeya.

Cambio y sustitución de lenguas andinas y amazónicas

Las lenguas andinas y amazónicas han evolucionado para responder a las necesidades comunicativas y cognitivas de la sociedad a la que sirve de medio de expresión. Las mismas presentan cambios o transformaciones tan grandes que puede decirse que se ha convertido en otra lengua y que la primitiva ha desaparecido. Al respecto, el contacto entre lenguas andinas, amazónicas y el castellano, tuvo consecuencias para las lenguas en contacto y para sus hablantes. Para los andinos y amazónicos ha provocado situaciones y hábitos bilingües generalizados y en las lenguas se produce un mayor número de préstamos lexicales e interferencias mutuas entre diferentes lenguas en distintos niveles lingüísticos (fonológicos, morfológicos, sintácticos y pragmáticos).

Las lenguas andinas y amazónicas no sólo debieron recibir muchos préstamos o interferencias de otras lenguas andinas y amazónicas y del castellano, sino que sus hablantes, después de una temporada de bilingüismo, acaban por abandonar sus lenguas maternas, en este sentido, han desaparecido sin dejar apenas ningún tipo de rastro. En este entendido, el contacto de lenguas andinas y amazónicas con otras lenguas, y del castellano por compartir con otras lengua el mismo espacio geográfico y social, aparece como una causa principal de las modificaciones de las lenguas a lo largo del tiempo, esto significa el empobrecimiento y transformación de las lenguas andinas y amazónicas, además, esta situación provoca la aparición de la dialectalización en diferentes niveles lingüísticos, y en otros casos ha conducido a su decadencia y finalmente a su desaparición.

Las razones de la sustitución de las lenguas andinas y amazónicas

Las lenguas andinas y amazónicas son un signo de una identidad cultural y del cosmos, las situaciones de contacto de lenguas produce un conflicto lingüístico entre estas identidades por compartir un mismo espacio geográfico, social, cultural y político. El castellano como lengua dominante se ha expandido en toda la zona andina y amazónica como consecuencia de una presión directa de la conquista. Las lenguas andinas y amazónicas han sufrido cada vez más la influencia fuerte del castellano y los hablantes se convierten en bilingües. A la larga, los hablantes de una de las lenguas andinas o amazónicas conscientes de la inferioridad de su lengua materna, acaban por renunciar a ella. Los factores que determinan son aspectos prejuiciosos, sociales, culturales, políticos y económicos. El prestigio del castellano como lengua oficial y poder político y económico comporta la explotación sociocultural y económica en determinadas zonas andinas y amazónicas en beneficio del centro donde se localiza el poder. Las lenguas habladas en las zonas andinas y amazónicas explotadas quedan por ello, desvalorizadas y la fidelidad a la propia lengua

materna equivale a mantenerse en la pobreza, mientras el aceptar hablar el castellano implica la viabilidad y desarrollo social, cultural y económico.

En este sentido, se hace más difícil el desarrollo, fortalecimiento y las supervivencia de las lenguas andinas y amazónicas porque hace falta que la familia transmita la lengua materna a sus hijos, hace falta varias familias para que los matrimonios de los hijos puedan construir a su vez nuevas familias que transmitan la lengua materna. Además, hace falta un número mayor de familias o educandos que puedan aprender a leer y escribir en la lengua materna. Y hace falta profesionales y producción intelectual en las lenguas andinas y amazónicas y la enseñanza aprendizaje en la educación primaria, secundaria y superior.

La mayoría de las lenguas que se hablan en la zona andina y amazónica son lenguas exclusivamente orales que se mantiene gracias al aislamiento de las sociedades que las hablan. En la medida que entran en contacto con la lengua castellana que tiene un uso escrito y un sistema de enseñanza y aprendizaje, la única posibilidad de supervivencia de las lenguas andinas y amazónicas es que también accedan a este proceso de uso en diferentes niveles de administración pública y privada.

Sustitución de lenguas andinas y amazónicas

En las zonas andinas y amazónicas de Bolivia solamente las personas de mayor edad continúan hablando la lengua originaria; en cambio los jóvenes cotidianamente se comunican en castellano y entienden algo de las lenguas andinas y amazónicas. Los niños generalmente hablan el castellano a pesar de las exigencias de la familia y del sistema castellanizante entre ellos prefieren comunicarse en la lengua del lugar. El contacto de los varones con los conquistadores, autoridades, empleadores y el prestigio del castellano los lleva a adquirir el castellano y se convierten en bilingües; con el transcurso del tiempo, el número de los bilingües aumenta y se multiplica las buenas condiciones de supervivencia y las oportunidades para hablar el castellano. Entre tanto, con el pasar del tiempo no sólo aumenta el número de bilingües, sino también cambian las actitudes socioculturales y lingüísticas.

En este entendido, el castellano se ha hecho cada vez más fuerte en la zona andina y amazónica porque se ha implementado la enseñanza y aprendizaje obligatorio en la escuela, el servicio militar y en la administración del Estado se ha ampliado la población en el uso del castellano, un paso decisivo en el proceso de sustitución de las lenguas andinas y amazónicas. Además, se han agregado los medios de comunicación oral y escrita de masas; la radio y la televisión, y posteriormente se introdujo el castellano en todos los hogares y desde la infancia en los niños andinos y amazónicos.

La presión cultural, social, política y económica a favor de la lengua castellana conduce a la sustitución lingüística de las lenguas andinas y amazónicas. Por otro lado, la disminución del número de los hablantes y la relación con la edad de los hablantes, las lenguas andinas y amazónicas están en un proceso de disminución de su influencia o de llegar a desaparecer, presenta una disminución de las funciones que cumple y un empobrecimiento de sus elementos lingüísticos.

La pérdida de funciones en las instancias públicas de las lenguas andinas y amazónicas empieza por las funciones más cultas y formales para continuar perdiendo progresivamente la mayor parte de las funciones públicas y se ha quedado reducida a los usos familiares y cotidianos. La pérdida de funciones y de usos de las lenguas andinas y amazónicas pierde elementos lingüísticos, y dejan de ser usados y son sustituidos por la lengua castellana. Las pérdidas afectan directamente al sistema fonético, morfosintáctico y la invasión de préstamos lexicales y calcos del castellano, es el primer síntoma de la debilidad de las lenguas andinas y amazónicas y de la intensidad del proceso de sustitución.

Recuperación de las lenguas andinas y amazónicas

La política lingüística responde a una estrategia, de modalidades, formas y maneras de planificar para desarrollar, fortalecer y fomentar una cultura o una lengua determinada. Esto implica las formas o maneras de influir, introducir a la utilización de los rasgos culturales y lingüísticos de una cultura o lengua determinada. Como sabemos antes de la conquista los andinos y amazónicos cotidianamente se desenvolvían y realizaban sus actividades razonando, pensando en su cultura y lengua. De esa manera, las culturas y lenguas andinas y amazónicas han sido desarrolladas, fortalecidas y fomentadas hasta nuestros días. Estas políticas de desarrollo y fortalecimiento en ese entonces han permitido desarrollar los rasgos culturales y lingüísticos de las culturas y lenguas originarias de Bolivia. Sin embargo, con la conquista española estos valores culturales y lingüísticos han sido desmoronados de acuerdo a los intereses de los conquistadores. Los conquistadores han planteado una política estratégica de fortalecimiento y desarrollo de la cultura y lengua castellana de establecer en vigencia la utilización del castellano en el contexto comunicativo en forma oficial en diferentes niveles de la administración de las regiones conquistadas. En tal sentido, la cultura y lengua castellana se convierte en una lengua dominadora y de prestigio, en diferentes niveles de la administración pública. Además, la cultura y la lengua castellana ha sido considerada como única cultura y lengua válida para el desarrollo, mejoramiento y la civilización de las sociedades originarias de Bolivia. Hasta hoy esta valoración positiva de la cultura y lengua castellana aún está vigente, a pesar de las últimas reformas de la Constitución política del estado y de la Reforma educativa de la educación boliviana.

Las políticas del desarrollo, fortalecimiento de las lenguas andinas y amazónicas permitirá alcanzar un alto grado de autonomía política de las lenguas originarias de Bolivia. Este esfuerzo de recuperación ha de ser a partir de la transmisión familiar de la lengua, incluida la enseñanza formal y la presencia masiva de las lenguas andinas y amazónicas en los medios de comunicación, como en la administración del Estado boliviano. En este entendido, se establecen los siguientes procesos de recuperación de las lenguas andinas y amazónicas:

- a) Los ancianos deben seguir utilizando y transmitiendo a los jóvenes un de las lenguas andinas o amazónicas.
- b) Los jóvenes deben aprender, adquirir y utilizar en las instancias públicas las lenguas andinas y amazónicas.
- c) Los jóvenes deben utilizar las lenguas andinas y amazónicas en la comunicación con sus padres y en la comunidad, en las actividades colectivas y asociativas.
- d) Las lenguas andinas y amazónicas deben ser enseñadas en las unidades educativas en forma obligatoria.
- e) Las lenguas andinas y amazónicas deben ser el instrumento del proceso de enseñanza y aprendizaje en la educación primaria, secundaria y superior.
- f) Las lenguas andinas y amazónicas debe ser utilizadas en las relaciones del mercado laboral y comercial.
- g) Las lenguas andinas y amazónicas se deben masificar en el uso de los medios de comunicación masiva.
- h) Las lenguas andinas y amazónicas deben estar presente en todo tipo de actividades en condiciones similares al castellano, en el conjunto del territorio boliviano.
- i) Las lenguas andinas y amazónicas debe ser utilizadas como recurso estratégico en el discurso oral de los parlamentarios del país como también de los políticos identificados con la cultura y lenguas originarias de Bolivia.

- k) Se debe implementar la producción intelectual masiva de la literatura, en las lenguas andinas y amazónicas.
- l) Las instituciones públicas, privadas y el Estado, deben fomentar la innovación de la producción de términos científicos y técnicos en las lenguas andinas y amazónicas.

Bibliografía

ALBO, Xavier. 1980. **Lengua y sociedad de Bolivia**. La Paz.

BENVENISTE, Emilio. 1978. **Problemas de lingüística general I**. México.

_____. 1995. **Problemas de lingüística general II**. México.

CALVO P., Julio. 1997. **Multilingüismo y educación bilingüe en América y España**. Perú: Bartolomé de Las Casas.

CERRON Palomino, Rodolfo. 1991. **Lingüística quechua**. Cuzco

COMRIE, Bernard. 1981. **Universales del lenguaje y tipología lingüística**. Madrid

DOLLFUS, Olivier. 1991. **Territorios andinos**. Perú: IFEA

GUASCH, Antonio. 1996. **El idioma guaraní: gramática y antología de prosa y verso**. Asunción: Cepag.

GUSTAFSON, Bret. 1995. **Ñee introducción al estudio lingüístico del idioma guaraní para guaraní hablantes**. La Paz.

HARDMAN, Martha y otros. 1988. **Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical**. La Paz.

HADEN E., Suzette. 1977. **Qué es la lingüística**. Madrid: Gredos

HERNANDEZ, Natalio. 1997. **In thahtoli, in ohtli la palabra, el camino: memoria y destino de los pueblos indígenas**. México: Cipae

IBARRA G., Dick. 1997. **Pueblos indígenas de Bolivia**. La Paz: Juventud

LEHMANN, Winfred. 1969. **Introducción a la lingüística histórica**. Madrid.

MALMBERG, Bertil. 1986. **La lengua y el hombre: introducción a los problemas generales de la lingüística**. Madrid.

_____. 1983. **Los nuevos caminos de la lingüística**. Madrid: Siglo veintiuno.

MARTINET, André. 1965. **Elementos de lingüística general**. Madrid: Gredos.



Entre apachetas y apachiteros: reservas culturales de fauna y su reciente explotación

Clevert Cárdenas¹

Resumen

La Ponencia reflexiona sobre un corpus de relatos de la tradición oral tacana y su vínculo con la conservación y la relación con el monte. Se trata de una investigación que es producto de un trabajo de campo exhaustivo que entre otras cosas, pone en evidencia el vínculo de las poblaciones amazónicas con las poblaciones andinas de tierras altas. Por otro lado, se discute el modo como el imaginario, o la territorialización, de los tacanas hace visible esa necesidad de armonizar la relación con el monte, incluso en épocas de conflicto y de transgresión.

EL APACHITERO² (A)

Narró: Leonardo Marupa

Dice pues que había un apachitero ¿no? El Apachitero siempre es el que... tiene diferentes nombres, que es el diablo mismo nomás (B). Él dice que venía, o sea él tenía su lugar así en el cerro, ahí él vivía (C). Entonces por cerca del cerro pasaba un camino donde, por donde se iba de un pueblo a otro pueblo, la gente pasaba. Entonces ahí dice que había un campamento donde ellos llegaban a descansar, la gente que venía de un pueblo a otro ¿no? Era como medio camino, se les hacía la tarde ahí, llegaban a descansar, a veces llegaban al medio día también. Entonces justo al medio día venía el diablo, el Apachitero ¿no?, venía a hacer presas, a cazar a la gente que venía, que pasaba a hacer sus compras al otro pueblo o estaban ya de regreso también y llegaban al campamento y entonces aprovechaba a cazarlos, matarlos. Entonces dice que llegaba ahí la gente, ya él se subía dice a un árbol a cuidarlos, ahí los cuidaba, cuando ellos estaban descansando soplaban como un viento fuerte dice y los agarraba. Entonces los llevaba al .. los llevaba ya a su casa así con viento (D). Tenía su caballo ¡Uhhh! Puramente plata era el ensillado, los estribos entonces venía dice (E). Entonces a la gente que lo agarraba, ya se lo llevaba allá para matarlo. Solamente le cortaba las manos dice, eso era su comida preferida, no comía más otra cosa, solamente era las manos nomás las manos y los pies (F). Y eso tenía ahí sancocado el palo del cuerpo tenía, el otro lado de su casa tenía un depósito. En un tiempo ahí en ese mismo campamento había atrapado a una muchacha ¿no? A su padre lo mató y a la muchacha se lo llevó. Lo llevó, lo tenía ahí encerrada, o sea como dicen era... también era para comérselo que lo tenía así engordando (G). ¡Uhh! El Apachitero tenía ahí dentro de su casa, todo era de lujo, todo era bonito y la mujer no tenía porque ella salir, asear la casa, barrer o cocinar, darle de comer, él todo se hacía solito. Solito, no quería que ella se levante:
- Vos aquí nomás, en el cuarto nomás.

Claro cuando ya el hombre se iba hacer presas así dice que ella salía siempre a mirar. Miraba entonces ya la gente de los dos pueblos empezaba a desaparecer.

(A) Sorprendentemente las variantes encontradas sobre este relato sólo estaban en torno a la familia Marupa. Los narradores son: Don Leonardo Marupa y su hijo Danilo Marupa, él lo llama el Ayuna (9 años). Para compensar esta ausencia contamos con una narración del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que fue recopilada por los años setenta. Paralelamente a esta narración circulan unas cuantas que se refieren al Caquehuaca, que no tiene nada que ver con esta narración, pero que dejan claro que es un cerro sagrado y que no se puede cazar allá.

(B) Tiene diferentes nombres. L. Marupa: Apachitero; D. Marupa: Ayuna; ILV: Ibabana.

(C) La narración del ILV refiere que el cerro Caquehuaca (Kaquahuaca) tiene guardianes. Los guardianes son: el Ibabana, que come a los que se atreven a subir; los salvajes, que caminan a los pies del cerro, que cuando salen lo hacen acompañados de un viento fuerte; y los niru.niru, que son miles y se comen a la gente que duerme en los caminos cercanos al cerro. Todos ellos se encargan de hacer inaccesible el cerro, que es el cuidador del mundo. El relato indica que según los tacanas es "el centro del mundo".

(D) Al parecer, en las variantes narradas por los Marupa, se desplazaron todos los atributos que correspondían a los diversos guardianes del Kaquahuaca al Apachitero -cuando salen los salvajes sopla el viento; los niru.niru comen a los viajeros que duermen en el camino y el Ibabana se come a los que se acercan al cerro-.

(E) ILV: hay plata a los pies del cerro Kaquahuaca.

(F) ILV: sólo mencionan que se comía a la gente que se acercaba al cerro. No especifican esa particular preferencia por las manos y los pies.

(G) En las narraciones tacanas se repiten algunos relatos en los que se cuenta que algunos seres mágicos se llevaron mujeres para comérselas o como esposas. Por ejemplo el oso bandera, el Einidu y este Ayuna o Apachitero. También las narraciones de origen andino mencionan esas prácticas como el Jucumari. En el caso del Ibabana (narración del material del ILV), éste sólo cuida el cerro sagrado.

¹ Magister en Estudios de Cultura, UASB, Ecuador.

² Apachitero, podría derivar de la palabra de origen quechua Apacheta que significa cerro sagrado. En ese sentido apachitero significaría el guardián o el que vive en el cerro sagrado. Es de notar que los significantes se desplazaron pues según la variante del ILV el que cuida el cerro Kaquahuaca es el Ibabana.

Menos no llegaba, no llegaba, no llegaba entonces se han dado cuenta.

- Algo está pasando por ahí.

- ¿Por qué la gente no llega?, ¿Qué pasa?

Entonces ya uno se había... dijo(H):

- Yo voy a ir... yo voy a ir. Voy a ir viendo qué pasa de la gente(I).

Ya se sabía el comentario de que había ahí en ese campamento un diablo que venía... venía el Apachitero ahí hacer presas, a matar gente.

- Bueno ahora yo voy a ir.

El hombre se había subido al otro lado, en un árbol, y ahí estaba cuidando, como que dice al rato él escuchó. Como ahicito era su casa, ahicito era el cerro, era el cerro una roca, ahí dice que le hablaba él, le decía.

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano! —le decía(J).

Le hablaba a la puerta y la puerta se abría:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Y otra vez se cerraba la puerta. De ahí dice que salió con su caballo pues él ¡Uhh! Sonaba lindo ¡Shuj!, ¡Shuj! Todo de plata. Bueno, así que lo escuchó el hombrerito que estaba ahí arriba sentado en el palo dice, sentaaado. Llegó dice y ahí se quedó también él, ahí se calló y dice que olía y olía(K):

- Todavía no ha llegado, no hay nadie todavía. Voy a espera, no tarda.

Y nada, ese día no ha llegado nadie, nadie y él nomás ahí ya con el temor de que lo descubra, lo pille ¿no? Lo huele el diablo(L), que estaba ahí esperando. Pero no lo olió dice. Ya nomás se regresó otra vez, se ha ido. Caramba cuando escucha dice otra vez, hablándole a la puerta.

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Y la puerta se abría dice. Se entraba con todo su caballo adentro. Otra vez:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Se cerraba, la puerta, listo. Iba donde la mujercita, donde la muchacha que tenía él ahí, que estaba haciendo engordar y llegaba:

- ¿Y cómo estás hija? —le decía.

¡Ucha! Palmeaba bien:

- Ya estás gorda, ya estás hermosa. Tan bonita. No tienes necesidad de estar trabajando, de hacer alguna cosa, mira aquí tienes todo lo que necesitas. Todo dice que le daba, todo le ponía. ¡Puhh! Todo era de lujo. Bueno así que ya dice, ahí seguía el hombre esperando:

- ¿Qué rato va a venir, qué va a pasar?

Él quería ver qué va a pasar ¿no? Bueno ya otro día dice. Otra vez al medio día se abre y de nuevo el diablo, se vino ya. Otra vez vino a esperar, cuando lo escucha:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Y se abrió la puerta y salió con su caballo ¡Shuj!, ¡Shuj! Viento más acompañando ¡Uhh! El caballo dice se ha ido dice, al campamento. Llega ahí, mira otra vez. El hombre seguía ahí esperando, qué va hacer. Caramba olía dice, olía y no llegaba nadie.

- No ha llegado nadie. Ya tengo hambre, ya no tengo... viernes es ahora bueno ahora van a llegar, voy a esperar (LL).

Otra vez esperando, también él, y pasó ya el medio día dice y nada y nada. Ya se estaba haciendo la tarde y nada.

- Me voy a ir nomás, no llegó nadie.

Otra vez se ha regresado dice, se ha ido. Bueno llegaba ahí dice, revisaba todo

(H) La variante de Danilo comenzó con la intriga del héroe que quería saber lo que pasaba con los viajeros, sólo él se dio cuenta. Cuando llegó al lugar lo pudo ver esperando a la gente, pero sin ser visto.

(I) La narración del ILV se separa de esta narración cuando se comienza a superar la descripción del Apachitero. En lo del ILV no existe héroe que "lucha" en contra de este espíritu.

(J) Esta fórmula recuerda al relato de "Las mil y una noches" (Ali Baba). Aunque se usa Sésano en vez de Sésamo. En la variante del hijo D. Marupa dice: ¡Ábrase puerta! También se la podría asociar a partir de la existencia de tesoros, aunque en la narración del ILV se menciona que en el Kaquiahua existe plata. Esta asociación plata-cerro es común con lo andino; del mismo modo apacheta.

(K) Se da atributos animales al Apachitero, como oler. Pero al mismo tiempo se le otorga el tener un caballo.

(L) Se nota cómo se comienza a asociar esta presencia mágica con el diablo.

(LL) Refiere prácticas de intercambio y/o comercio entre poblaciones vecinas, donde los habitantes de ambos o un pueblo transitaban cerca de la serranía para llegar a la otra población.

y le decía a la muchacha:

- No vas a venir vos acá, a este cuarto no vas a entrar. No tiene necesidad. Si entrara la hormiga ya yo lo como; si entrara la víbora, lo como; entra algún... lo como; todo lo que entre aquí yo lo como.

Ya dice el hombre se había bajado del árbol también y lo ha seguido y se había escondido en la pared así del cerro se ha escondido. Ahí echado a lado de la puerta, a un costadito, ahí estaba escuchando dice.

- Bueno el único que le tengo miedo es al tutututu (M), ese sí le tengo miedo. Ese nomás le tengo miedo porque ese ¡Uhh! Me puede comer. A ese nomás tengo miedo, después otro no tengo miedo, nada.

Bueno otra vez se sale dice. Se salió otra vez a esperar.

- Tiene que venir alguien, tiene que llegar. Voy a ir otra vez.

Otra vez abrió la puerta y dice:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Abrió la puerta y se salió:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Otra vez se ha ido, montado en su caballo se fue. Otra vez a esperar y mientras el diablo salió a esperar allá a hacer presa, ya el hombre ya entró. Ya se entró, ya le habló ya:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Otra vez se abrió la puerta y se entró:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Cerró dice. ¡Uhh! Lo primero que va a ver, había una mujer, una muchacha ahí en su cama sentado y le dice:

- Caramba y qué haces vos aquí.

Dice que la muchacha lo abraza al hombre también le dice:

- Caramba hermanito así me ha agarrado este hombre, estoy encerrado no puedo salir. Todos los días me atoca, dice que ya estoy gordita, dice que ya estoy engordando, ya estoy bonita, así me dice. No me deja salir a ninguna parte (N).

Y él dice comenzó a fijarse. Cuando mira ahí una olla dice pues, ahí están las manos de los seres humanos ¿no? Las manos estaban hirviendo, estaba sancochando ahí y eso comía el Apachitero. Bueno lo ha mirado, de ahí se ha ido al otro cuarto dice ¡Mmmm! Un tendal de muertos, de cadáveres ahí deshaciéndose.

- ¡Uhh! Aquí habían estado mis compañeros, pobrecitos.

Se ha regresado:

- Te va a oler, te va a oler –dice que le decía la muchacha- sabe a lo único que tiene miedo es... él dice que si entra la hormiga, la víbora, algún anda, algún animal que lo pueda comer él no tiene miedo, él lo va a matar. El único que tiene miedo es al Tutututu. Volcalo su olla, volcalo su olla.

Se lo ha volcado dice su olla ¡Uhh! Y con la tapa de la olla se tapó, ahí debajo se metió. Ya venía pues el diablo ya:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Se abrió, entró con su caballo.

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Se cerró la puerta. Bueno lo primero que va a ver es la mujer, ahí estaba dice.

Lo vio a la mujer y de ahí se regresó se fue a donde estaba su sancochado. ¡Uhh!

Lo ve la olla volcado:

- ¿Y quién lo ha levantado, quién ha venido?

(M) Tutututu animal que no conocemos, ni podemos identificar. Nos dijeron que es un bichito, que nadie ha visto, y por eso el Apachitero le tenía miedo.

(N) De la misma forma que el Oso bandera tocaba a sus esposas.

Empezó dice a revisar, revisar.

- Pero no hay nada, no hay nada. Si ha entrado la hormiga lo como; entra la víbora lo como; entra algún animal feroz, también lo como; él único que le tengo miedo es al Tutututu(N).

Bueno cuando él dijo así, ya nomás:

- ¡Tutututu!

Y él paró la oreja, calladino. Otra vez dice:

- ¡Tutututututu!

¡Ucha! ya nomás dice:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Agarró su caballo montó su carga. Otra vez:

- ¡Tututututututu! –más fuerte dice.

¡Uhhh! Disparó el diablo ya salió ya de la casa dejando toda la riqueza, tenía oro, plata, de todo el diablo tenía ahí encerrado. Listo, se fue.

- Ahora sí hermanito ya lo hiciste escapar -le dice la mujer- se fue, yo te he dicho, el único que... cada vez que viene me dice que... que al tutututu le tiene miedo. ¡Mmmm! Ahí tiene su olla sancocado y no tengo que mirar, no tengo que tocar, no tengo nada, no tengo dónde.. ninguna parte para ir.

- Bueno, ya, ahora sí, ahora sí le hemos hecho escapar a este maldito que estaba aquí exterminando a la gente, ¡Uhh! Harta gente falta en tu pueblo(O).

- Bueno ahora sí hermanito vámonos a nuestro pueblo otra vez. Ya le hemos hecho escapar, ya se ha ido.

Han esperado unos días nada dice, nada, no ha vuelto ya. Ya también ya llegaban ya los viajeros al campamento, descansaban, ya no los comía, ya no los mataba ya.

Bueno se fueron los dos al pueblo han ido a comentar:

- Ya lo he descubierto, había sido el Apachitero que estaba haciendo daño ahí. Ahí era donde se perdía, los mataba y hay un cuarto, un tendal de muertos. Pero qué manera de tener plata, oro, de todo tiene ahí encerrado.

- Ahora sí, vámonos a sacárnoslo eso, esa plata que tiene allá(P).

- Vamos.

¡Mmm! Se vinieron dice, en mulas, caballos, la misma gente empezaron a acarrear, vaciaron todo la plata que había del Apachitero ahí. Se lo llevaron todito, a sus casas, pa' cada uno, pa'l pueblo se repartieron, ahí han visto los restos deshaciendo ya otros ya no había. Que lo único, su comida, era las manos y los pies, de los seres humanos, ahí termina el cuento.

(N) Se refiere al héroe que se puso a imitar el sonido del animal que provoca miedo al Apachitero.

(O) Se refieren al Apachitero que se escapó. Él dejó de inspirar miedo en la región por su ausencia.

(P) En la primera variante narrada por don L. Marupa indica que se fueron y dieron parte a las autoridades y al pueblo. ¡El saqueo de los tesoros del Apachitero tendrá alguna relación con la caza en los lugares vedados?

Tumupasa: 2002. Piedemonte amazónico. El relato fue narrado por Don Leonardo Marupa, vecino de esa población que tiene su chaco por el lado de Napashi, a dos horas del pueblo. Él tiene nueve hijos, es cazador, agricultor y fue empleado público. Conocedor de las tradiciones y “los casos”, como prefiere llamarlos, nos narró varios relatos. El más importante el relativo al apachitero. La primera tentación que provoca esta narración es leerla desde su relación con “*Ali Baba y los cuarenta ladrones*”, con “*Hansel y Gretel*” o con influencias de origen probablemente misional. Otra lectura posible estaría vinculada a la lucha con los seres malignos a quienes, siguiendo el argumento, se los podría vencer con ardidess simples. Pero a partir de otras narraciones del corpus en el que nos apoyamos y una narración recopilada por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) pudimos percibir la existencia de otra entrada analítica, la de los espacios “sagrados”. En ese sentido nos proponemos leer la narración a partir de su vinculación con otras narraciones que

tienen como tema la existencia de espacios “sagrados” es decir, a la vez vedados a la cacería y guardianes de riquezas desconocidas.

Un primer indicio lo da el nombre del “maligno”, que como ya lo apuntamos, sugiere la relación con la tradición andina que habla de apachetas, es decir de lugares elevados y sagrados. Las apachetas son los lugares donde cambia el sentido del camino, de subida a bajada. En ese orden, no podemos hacer caso omiso a la presencia y permanente negociación que los tacanas sostuvieron con las poblaciones de tierras altas de habla aymara y quechua; pueblos con los que los tacanas mantuvieron, desde el incario y durante toda la colonia, relaciones de intercambio (intercambio/tributo diría Saignes)³. También constatamos que durante la permanencia de las misiones franciscanas, una de las más importantes poblaciones tacanas, San José de Uchupiamonas, paulatinamente se fue convirtiendo en quechua-hablante y actualmente esa es la lengua más importante en ese pueblo. Apolo es otro caso de una franja quechua-hablante. Viendo esos punteos podemos decir que la influencia quechua no es sólo una especulación, sino que se constituye en una de las probabilidades más importantes. La narración entonces propondría la consagración de lugares sagrados —debido principalmente a la relación con las apachetas— en la medida en que son vigilados por un ser considerado maligno, al que se denomina el apachitero.

Queremos detenernos particularmente en la relación de esta narración con la “consagración” de espacios que, por la construcción de su peligrosidad, se constituyen en lugares donde no se puede cazar, es decir se instauran como los lugares donde existe una veda cultural a la caza. Esos lugares se perfilan como los espacios donde las especies se pueden reproducir sin la intervención ni la peligrosidad que implica la presencia de los cazadores. Son territorializaciones a partir de las cuales la “máquina primitiva” inventó el entorno haciéndolo peligroso para los que se atrevan a invadirlo. Esa prohibición correspondería al control del deseo en bien de la colectividad que necesita esos espacios para que los animales se reproduzcan y para que se pueda seguir cazando. Es necesario tomar en cuenta que las apachetas y los lugares altos son fuente de agua (nacientes de arroyos, ojos de agua, etc.). De aquí en adelante haremos un recorrido por todas las evidencias que nos permitan aseverar esto.

En la narración del apachitero vemos que existe un desplazamiento de los significantes donde los espacios peligrosos son los caminos cercanos a las serranías. En esta narración no es muy fácil ver una prohibición del acceso a algunos espacios, sino más bien se pone énfasis en los caminos que, aunque cercanos a la serranía, son peligrosos. La presencia del apachitero, por otro lado, se perfila como peligrosa porque él vive en la serranía cerca de la elevación en el camino.

Él dice que venía, o sea él tenía su lugar así en el cerro, ahí él vivía. Entonces por cerca del cerro pasaba un camino (...) por donde se iba de un pueblo a otro pueblo, la gente pasaba. Entonces ahí dice que había un campamento donde ellos llegaban a descansar, la gente que venía de un pueblo a otro ¿no? Era como medio camino —no se refiere a la distancia sino al lugar de quiebre en el camino de subida a bajada—, se les hacía la tarde ahí, llegaban a descansar, a veces llegaban al medio día también. Entonces justo al medio día venía el diablo, el apachitero ¿no?, venía hacer presas, a cazar a la gente que venía, que pasaba a hacer sus compras al otro pueblo o estaban ya de regreso también y llegaban al campamento y entonces aprovechaba a cazarlo, matarlo. (L. Marupa)

El apachitero entonces es un maligno que suele salir a cazar a los viajeros que pasaban por los caminos cercanos a la serranía, sin embargo, ya su presencia amenazante obliga a que la gente no se acerque mucho al lugar, después de haber constatado la pérdida de gente que viajaba por esos lugares. Es decir, él atacaba a todos los que transitaban por los

3 Las relaciones de los tacanas con las poblaciones de tierras altas fueron trabajadas en la primera parte de este trabajo.

caminos que se acercaban a la serranía; según la información que tenemos existe un cerro sagrado, el Caqueahuaca, y si este se cuidaba la serranía y sus alrededores, podemos pensar que los alrededores se presentan como un área de acolchonamiento —en términos de conservación es el área que rodea un área protegida y su función es amortiguar el impacto de la frontera entre el área protegida y los espacios civiles—. Aunque existen familias que cazan tradicionalmente en los cerros, sabemos que no todos pueden cazar allí, pero sobre todo, que nadie puede cazar en el Caqueahuaca. Al mismo tiempo la gente se comenzó a dar cuenta que este “maligno” era quien se comía a los viajeros, al respecto es bastante claro el siguiente fragmento:

Claro cuando ya el hombre se iba hacer presas así dice que ella —una mujer que fue secuestrada por el apachitero— salía siempre a mirar. Miraba entonces ya la gente de los dos pueblos empezaba a desaparecer. Menos no llegaba, no llegaba, no llegaba entonces se han dado cuenta.

Algo está pasando por ahí.

¿Por qué la gente no llega?, ¿Qué pasa?

Entonces ya uno se había... dijo(H):

Yo voy a ir... yo voy a ir. Voy a ir viendo qué pasa de la gente(I).

Ya se sabía el comentario de que había ahí en ese campamento un diablo que venía... venía el Apachitero ahí hacer presas, a matar gente. (L. Marupa)

La variante puesta a consideración se detiene en estas afirmaciones, referidas a la peligrosidad del paso por determinados espacios; salvo la constatación de que el lugar donde vive este maligno también sería peligroso, que es el cerro y es lateral, no existen indicios de que se proponga, formalmente, espacios vedados. Sin embargo, resulta sorprendente la similitud de la descripción del Apachitero con los vigilantes del Caqueahuaca.

Las narraciones recientemente obtenidas sobre el Caqueahuaca indican que es percibido como el centro del mundo, pero lo más importante que señalan es qué él —el cerro— es el cuidante de los tacanas. Olvidan a seres protectores, sin embargo, se siguen acordando de que es físicamente imposible ascender por el cerro. Don Silvestre Chao en una última entrevista me dijo: cómo no va a ser sagrado, si ese cerro siempre se está derrumbando desde que tengo memoria y hasta hoy no se acaba. Según Silvia Rivera esa es una clara señal de Wak'a, ella explica que por esa misma razón existen varios curanderos en Villa Arminia. Don Silvestre recordó que la primera vez que lo vio fue con su abuelo cuando él todavía era adolescente. Al mismo tiempo, todos señalan que las comunidades importantes tienen sus propios cuidantes, es decir que en su lógica todas tienen áreas sagradas-peligrosas. Algunos jóvenes al ser preguntados por la posibilidad de ir a cazar al Caqueahuaca señalaron: - Cuando alguien se acerca ventea y comienza a llover o nublarse, yo personalmente no he ido. En todo caso, la referencia brindada por ellos muestra que muchos transgreden prohibiciones y se arriesgan (como es el caso de cualquier prohibición). Claro, muchos prefieren contratarse en la venta de madera y estando en el monte de paso cazan eso no se compara con las salidas exclusivas de cacería.

Las narraciones sobre el Caqueahuaca (del ILV) y algunas obtenidas durante el trabajo de campo son muy claras en su función de prohibir el ingreso a ese cerro. Al mismo tiempo, el Caqueahuaca tiene la función de proteger el mundo; de similar manera este cerro tiene sus propios protectores, que evitan el acceso de los cazadores al cerro, ellos son: el Ibabana —equivalente al apachitero cuyo nombre se relaciona con el tigre (iba)—, los salvajes, los niruniru y los temporales —a veces representados por vientos o tormentas—. Todos ellos son los que hacen inaccesible ese espacio.

El relato del ILV señala que hay plata a los pies del Caqueahuaca y que el Ibabana⁴ es quien cuida sus pies, él es quien está encargado de cuidar esa plata y los pies del cerro. Este espíritu, para cumplir su función protectora, se come a todos los que se acercan a los pies del cerro.

1. El cuidador de su pie es el *ibabana*, su conocido. 2. Tiene su cuidador. [...] 29. Por eso está en su pie el *ibabana* que sabe comer gente y los *nirunirus*. 30. si uno trata de ir allí, se puede comer a uno 31. Posiblemente uno no se regresa. (ILV, 1980: 99 –los números corresponden a la transcripción del ILV y son para ver la traducción–)

De modo similar protegen al Caqueahuaca los *nirunirus* que, según la narración del ILV, son espíritus y se comen a los viajeros que duermen en el camino. Siguiendo a la narración advertimos que cuidan los pies y las proximidades, pues se comen a los viajeros que pasan cerca. Estos seres, que son muchos y no se pueden ver, tienen la función de comer y asustar a los viajeros y a todos los que procuren aproximarse al cerro. También resguardan la plata que hay a sus pies y, de modo aleatorio, aparecen con el mal tiempo, con el viento –los temporales–.

9. Los *nirunirus* también son cuidadores de su pie. 10. En el Caqueahuaca están los *nirunirus*. 11. Ellos son comedores de gente. 12. Si los *nirunirus* tienen malos pensamientos, entonces pueden comer a uno. 13. Pueden comer gente. 14. De allí salen los *nirunirus*. 15. Hay todos los *nirunirus*. [...] 53. Cuando la gente duermen por el camino, cuando hay mal tiempo los *nirunirus* gritan. [...] 57. Se juntan muchos entre las hojas como ratones para comer a la gente. 60. Hay que escaparse al río. (ILV, 1980: 99)

También los salvajes –quizá los *esse eja* porque los identifican con los *chamas*– se encargan de proteger el Caqueahuaca dando vueltas pacíficamente. Su presencia se perfila como intimidatoria que, lo mismo que las otras presencias, evita que la gente, especialmente los cazadores, se acerquen al lugar sagrado-peligroso. Aunque la narración los presenta como pacíficos porque no atacan a la gente, a la que sólo miran, llevan flechas, y salen con el viento, es decir con el mal tiempo. Ese mal tiempo (temporal) es utilizado por los *nirunirus* que atacan a los viajeros. Muchas otras narraciones refieren que cuando alguien intenta subir al Caqueahuaca llega un viento fuerte que es seguido de tormentas y aunque haya habido un buen día la lluvia y los vientos evitan el asenso.

6. Por esta tierra andan porque en aquellos años se los mandó por aquí. 7. Cuando ellos están andando, venta fuertemente. 8. Del Caqueahuaca viene el viento fuerte. [...] 32. Los *chamas* lo cuidan para que la gente no se ande por aquí. [...] 35. Cuando los *chamas* están andando, venta fuertemente. 36. Viene otros. 37. Lo ven dentro de viento fuerte. 38. Tienen las cabezas amarradas con pluma de paraba. 39. También tiene flechas. 40. andan con flechas. 41. La gente lo ven. 42. No flechan a la gente. 43. Solamente lo miran. 44. No se puede acercar al Caqueahuaca (ILV, 1980: 100).

Todas estas presencias hacen que para los *tacanas* sea imposible el acceso al cerro sagrado, además lo identifican como un cerro que fue puesto por Dios en su lugar para proteger al mundo; también lo comprenden como el centro del mundo, “el ombligo del mundo” (versión del ILV, también en las charlas suelen referirlo muchas veces).

Esa condición de divinidad y a la vez de peligrosidad, atribuida al Caqueahuaca, hacía que a sus pies y en todo su entorno se articule un espacio destinado a la reproducción de la

⁴ Los *Ibabana* en otra narración, son los tigres que vivían como hombres hasta que un *Eduzzi* mató a todos menos al padre de los tigres. En este caso el *Ibabana* es un ser mágico que cuida al Caqueahuaca.

fauna; pues evitando la presencia de la gente se evitaba también la presencia de cazadores y por lo tanto en una reserva potencial que permite la cría y seguridad de los animales. En ese sentido, se constituyó en un área protegida de la caza cotidiana que los tacanas practicaban.

Sin embargo, resulta bastante interesante el desplazamiento que esta narración sufrió, pues se terminó haciendo muchas modificaciones a este relato para terminar en la narración del apachitero. Veamos algunas de las modificaciones, el Ibabana fue remplazado por el Apachitero (nombre de origen quechua y aymara vinculado al camino cercano al cerro) y este ser terminó teniendo los mismos atributos del Ibabana, los salvajes y los nirunirus:

Entonces dice que llegaba ahí la gente (*Al camino*), ya él se subía dice a un árbol a cuidarlo, ahí los cuidaba, cuando ellos estaban descansando soplabla como un viento fuerte dice y los agarraba. Entonces los llevaba al .. los llevaba ya a su casa así con viento(D). Tenía su caballo⁵ ¡Uhhh! Puramente plata era el ensillado, los estribos entonces venía dice... (L. Marupa).

El apachitero terminó siendo el que atacaba a los viajeros que pasaban por caminos cercanos a la serranía, lo hacía acompañado de un viento fuerte (atributos de los nirunirus y salvajes) y los comía (Ibabana, nirunirus). También se le atribuye tener objetos de plata (el tesoro a los pies del Caqueahuaca) y un caballo. Todos mezclados y cumpliendo la misma función de los tres guardianes, resguardar; pero en la narración ataca sin una razón clara, sólo sustenta sus ataques su condición de maligno y come gente. En ese sentido asumimos que las funciones de resguardo se desplazaron haciendo que el cuidante huya y así se justifique la liberación de esos espacios. En cierto sentido eso significa que simbólicamente, además de la liberación del peligro que suponía, se liberaron los espacios prohibidos pues el riesgo que él encarnaba -que mezclaba los atributos de los nirunirus, los salvajes y el Ibabana- desapareció junto a su huida. Es decir que ya no es peligroso acercarse a la serranía porque la gran amenaza quedó abolida. En realidad los salvajes se fueron replegando, los nirunirus perdieron su protagonismo en la serranía y la representación del Ibabana (el Apachitero) huyó.

Desde esa perspectiva se podría entender que se produjo una nueva reterritorialización, pues se dio un nuevo significado al espacio prohibido. El Ibabana, junto a los salvajes y los nirunirus se fueron, dejando a las serranías —especialmente al Caqueahuaca— desprotegidos de sus presencias amenazantes. También eso estaría vinculado al desgaste de la fauna, desgaste producido por la expansión de la frontera agrícola, la presencia de madereros y nuevos habitantes (colonos) en toda la región, lo que devino en un incremento de la cacería en toda la región. Todas esas presencias significaron la desaparición de los “bichos” y por lo tanto llegó a ser necesario echar mano de los espacios protegidos pues de otra manera la subsistencia a través de la cacería desaparecería.

En ese sentido, nosotros entendemos, que se explican las trasgresiones de los espacios vedados pues no habiendo amenaza simbólica es posible intervenir esas áreas para explotar la fauna que allí estaba resguardada. Eso se puede comprobar fácilmente con la constante recurrencia a la cacería en las serranías, que antes, en cierto sentido, era restringida. Sin embargo, sigue latente una admiración y respeto por el Caqueahuaca, planteamos que el espacio que quedó abierto con la narración en realidad correspondía a la serranía y no al cerro propiamente dicho; pues éste como guardián, cuidante, como espacio mágico y totalmente inaccesible sigue perfilándose como una representación espiritual muy fuerte para los tacanas.

5 Una referencia a una especie animal ajena a la fauna local, actualmente su uso en lugares bajos es muy difundido desde la época de las misiones.

La estructura de la lengua aymara: una mirada algebraica

Oscar Chambi Pumakahua¹

“No soy un lenguaje de sucesión ni fragmento en línea, ni adiciones sobre adiciones sin armonía, somos un todo, íntegro y completo, con cadenas cíclicas y recíprocas, emparentadas con el lenguaje algebraico, soy lenguaje algorítmico, soy la lógica en enunciación colmada de giros y rotaciones.” (Anónimo)

Resumen

La ponencia tiene como finalidad, mostrar la viabilidad técnica de la estructura de la lengua aymara, desde la esfera matemática. Para lo cual analizaremos primeramente, lo que hemos llamado lógica del pensamiento aymara, y desde ahí proyectar y entender con nuestra propia visión del thaki y el sarawi, al aymara, pues el pensamiento aymara parte de la noción comunal y no comienza de la noción lineal sumativa de aglutinar o de acumular uno sobre otro.

Se trata en el fondo de definir y establecer otro tipo de pensamiento lingüístico para el caso del aymara. Aunque estamos concientes que cada intento de definir la lingüística monoculturalmente (desde una determinada cultura) es una coerción y explicación particular y por tanto relativa. Toda la manía de la lingüística occidental es poner su sello exclusivo, y encasillar a la fuerza bajo sus moldes procurando establecer y universalizar entre lo puro e impuro, lo real o lo irreal, teoría y práctica, civilizados y bárbaros signifiante y significado. En el fondo, tales dicotomías son el reflejo del principium tertium non datur; o sea, de la lógica exclusiva del occidente. El interés básico y fundamental radica en mostrar las dualidades, los giros, las simetrías y reflexiones dentro de la estructura de la lengua aymara, que permiten tender puentes para re-ligar la estructura del aymara. Bajo la rúbrica de “la estructura del lenguaje aymara: una mirada algebraica”, pretendemos mostrar la faceta matemática de la lengua aymara, pero una matemática que nosotros hemos llamado “Matemática Aymaru-tiwanakota”.

Introducción

Permítanme empezar con una anécdota casi premonitoria: hace diez años (1996) en un seminario de Química, en la Capital de la república Sucre, en el auditorium, el moderador se dirige a la concurrencia indicando: “si alguien sabía aymara”, allí estaban presentes: paceños, orureños y otros. Como nadie se brindaba, ante tanta insistencia, me levante y me acerque... El motivo era para realizar una traducción de tres hojas escritas en aymara, pero con alfabeto sueco. Tanta fue la decepción y desilusión, que no pudimos leer y menos traducir... nos cuestionamos. Yo soy aymara, y hablo aymara ¿cómo es posible que no pueda leer? Esta anécdota, cambio en cierta manera la pendiente de mi vida, e incluso es el motivo, para que esta ponencia sea expuesta en la RAE-2008.

Luego iniciamos el estudio del aymara gradualmente, en forma autodidáctica, sin más ayuda que con el alfabeto de CALA, que no era del todo convincente, entonces creamos un alfabeto propio, compuesto por 31 fonemas: 27 consonantes, 3 vocales y sus alargamientos vocálicos, pues aún no nos habíamos enterado del alfabeto unificado bajo el D. S. No 20227 del año 1984. Por mi formación en ciencias de la ingeniería y en ciencias exactas, era notable la influencia en la forma y metodología empleada, pues recurría a la nomenclatura algebraica, y a estructuras moleculares de química orgánica en particular.

A inicios de este siglo (2000-2001), comenzamos a estudiar y a aprender formalmente, el aymara con un grupo de hermanos, algunos como yo, hablaban pero no sabíamos escribir

¹ Ingeniero químico industrial, EMI. Docente de la UTA. Miembro del THOA (Taller de Historia Oral Andina). oscarchambi@hotmail.com, Telf.: 2-481035.

en aymara, y una noche, en plena clase cuando analizábamos los verbos nominales..., la clase se tornó en una discusión acalorada, y uno de los estudiantes, lanzó la frase disonante: *los lingüistas están matando el aymara*, (guardamos en anonimato el nombre del docente), él argüía que los lingüistas “no toman en cuenta la lógica, ni los códigos culturales nuestros...”, “... aceptan sumisamente los dictámenes y las líneas trazadas de la lingüística occidental...” Aquellas frases calaron en mi profundamente y me impulsaron a reflexionar con detenimiento, y a plantearnos una serie de preguntas: ¿qué es el aymara entonces?, ¿cómo es la lógica aymara?, ¿cuáles son los códigos culturales nuestros?, ¿cómo debería ser entonces la estructura lingüística del aymara?, ¿realmente existen las raíces y los sufijos?, ¿es verdad que la lengua aymara es una lengua sufijante y pertenece a la familia lingüística aglutinante?. En ese momento no había suficientes luces como para avanzar el camino, ni señales, para encontrar respuestas axiomáticas. Pero ya desde el inicio se veía, que en la estructura aymara se vislumbraban extrañas simetrías, dualidades, y saltos de las partículas (sufijos) cual si se tratase de saltos cuánticos.

Entonces, nos propusimos tres objetivos: *primero*, aprender y escribir adecuadamente el aymara, *segundo*, profundizar el estudio del aymara desde el plano matemático, y *tercero*, desentrañar la lógica “aymara” y los códigos de esa lógica. Ya por entonces se conocían los trabajos de I. Guzmán de Rojas (Atamiri). En el recorrido, nos encontramos con una serie de inconvenientes y desilusiones, pero también satisfacciones. Y como consecuencia de ello, el tiempo nos llevó por otros senderos, como: los kipus verbales² (RAE-2006), los kipus verbo-numéricos, el lenguaje semiótico de los tejidos (awayus, chuspas y otros), la lógica del pensamiento aymara, lenguaje y lógica de la coca y otros temas afines. En un primer intento (RAE-2001) lanzamos el título sugestivo, *La lengua matemática de Adán: el Aymara*, parafraseando a E. Villamil de Rada³, “La lengua de Adán y el hombre de Tiahuanaco” publicado en 1939⁴.

Los avances de la mayoría de los temas, exponemos en seminarios y conferencias y también en varias revistas⁵.

Sabemos que con la conquista, comienza una lucha textual, resultado del forzoso contacto entre diferentes “textos” y “escrituras”, diferentes prácticas, numéricas y literarias: los andinos y los europeos (Arnold: 2007). Los europeos se esfuerzan por entender los nuevos textos: textiles, kipus, yupanas, tuqapus, y tratan de descifrar por ejemplo la información contenida en la Puerta del sol que esencialmente son matrices, y los andinos también nos esforzamos por entender las costumbres y prácticas europeas, pero muchas veces no entendemos. En ese intento del entender al otro, muchos aceptamos sumisamente lo que el otro impone. La lingüista aymara es uno de los temas.

Para la posmodernidad, la lengua aymara, es simplemente una pieza muy interesante en el tapiz estético de las lenguas indígenas, esta mirada de simple instrumento conversor⁶, en programas como el Pukina⁷. Esta visión, condena al idioma aymara a la condición de puro objeto de observación y mero instrumento del viajero de la red, “el cibernauta”.

2 El nudo, base de los kipus, es considerado por los matemáticos modernos como uno de los más grandes misterios. Sólo es posible en un número impar de dimensiones; es posible en el plano y en los espacios superiores pares: 4, 6, 2 dimensiones; y los topólogos sólo han conseguido estudiar los nudos más simples.

3 La investigación de Villamil ha sido vasta, pero gran parte de sus escritos se perdieron en el incendio del palacio de gobierno en la jornada de marzo de 1875, por la intervención de Nicolás Acosta que fue uno de sus amigos quien rescató y publicó en La Paz, el libro conocido como: *La Lengua de Adán y el hombre de Tiahuanaco*. Aquello es tan grande como la curiosidad humana y cuyas preguntas aún no han sido respondidas. Villamil no se detiene ni en la invención de las palabras, ni en la acrobacia de los giros verbales que por momento adquieren suntuosidad inquietadora. Él cree que el aymara fue la lengua primigenia de la humanidad y se esmera en demostrar que el paraíso bíblico, estuvo en Bolivia-Sorata; tenía la autoridad suficiente, porque el maestro filólogo, cuyo verbo hablaba más de 22 idiomas. Él meditó sobre los principios adyacentes de la notación artificial de la lengua. (Otero, Gustavo Adolfo, Figuras de la Cultura Boliviana y citada, por O. Chambi Pumakahua (RAE-2001)

4 Cuestionado de forma casi inquisidora por los lingüistas actuales e ignorado como escritor, su obra “La lengua de Adán”, se publicó en 1867 y fue una de las guías de Iván Guzmán de Rojas

5 Ver Revista Katar Aru, de UTA (Universidad Indígena Tawantinsuyu) 2005.

6 Como el programa ATAMIRI creado por el Ing. Iván Guzmán de Rojas. (<http://www.atamiri.cc/en/index.html>).

7 Es un proyecto para desarrollar programas para ordenadores y para autómatas (robots) en base a la estructura de la lengua aymara.

A manera de objetivo

Esta ponencia tiene como finalidad, mostrar la viabilidad técnica de la *estructura de la lengua aymara*, desde la esfera matemática. Para lo cual analizaremos sucintamente, lo que hemos denominado como la *lógica del pensamiento aymara*, y desde ahí proyectar y entender con nuestra propia visión, del thaki y el sarawi, al aymara, pues el pensamiento aymara parte de la noción comunal y no comienza de la noción lineal sumativa de aglutinar o de acumular uno sobre otro.

Se trata en el fondo, de definir y establecer otro tipo de pensamiento lingüístico para el caso del aymara. Aunque estamos conscientes, que cada intento de definir la lingüística monoculturalmente (desde una determinada cultura) es una coerción y explicación particular y por tanto relativa. Toda la manía de la lingüística occidental radica en poner su sello exclusivo, y encasillar a la fuerza bajo sus moldes que procura establecer y universalizar entre lo puro e impuro, lo real o lo irreal, teoría y práctica, civilizados y bárbaros significativo y significado. En el fondo, tales dicotomías son el reflejo del *principium tertium non datur*; o sea, de la lógica exclusiva del occidente (Esterman, 2007:23).

El interés básico y fundamental radica en mostrar las *dualidades*, los *giros*, las *simetrías* y *reflexiones* dentro de la estructura de la lengua aymara, que permiten tender puentes para re-ligar la estructura del aymara. Y bajo la rúbrica de “la estructura de la lengua aymara: una mirada algebraica”, pretendemos mostrar la faceta matemática de la lengua aymara, pero una matemática que nosotros hemos llamado *Matemática Aymaru-tiwanakota*.

En cierta manera, es un enfoque embrionario para mostrar la estructura del aymara, pero poniendo las valencias culturales de Tiwanaku, porque ahí está el almacigo de datos y cimientos de la lógica del pensamiento aymara. En síntesis, se trata de otro tipo de pensamiento lingüístico, aunque cada intento de definir la lingüística desde una cultura, es una imposición y definición particular y por tanto relativa. Pero nos preguntamos ¿podemos realmente medir con los cánones de la lingüística occidental en forma exclusiva un fenómeno tan esencialmente humano como el habla? Cada cultura tiene sus propias reglas y cada introducción de conceptos exógenos, requiere un cierto baño cultural trenzado con la lógica del pensamiento aymara, el modo occidental de acuñar ciertos conceptos como raíz o sufijo, es llanamente la experiencia vivencial, pero de ninguna manera el único vehículo, ni el más adecuado. En esta ponencia intentamos amplificar la voz disonante de un manejo no adecuado de conceptos como: raíz o sufijo

A manera de justificativo

Al iniciar nuestro trabajo dejamos establecido que, no somos ni lingüistas ni filólogos, simplemente viajeros cíclicos que nos encontramos en el Thaki sarawi con una red llamada aymara. Una red que por cierto es muy extensa, pero difícil de soslayar. Como dice P. Neruda “dulce lengua hija de sierra”, (Sierra, 1991). La estructura de la lengua aymara es una red, muy parecida a las telarañas, donde necesariamente se incrusta la matemática⁸.

Se puede afirmar con certeza que los estudios lingüísticos desarrollados durante las últimas décadas en la Lengua aymara, han amplificado la antigua historia aymara, además que la lengua aymara es la tercera lengua autóctona más hablada en Sudamérica, después del quechua y el guaraní (Albó y Layme, 1992:11). Pero en esa extensión, aún no existe una estructura arquitectónica ejecutada desde los cimientos culturales del propio aymara⁹, estoy de acuerdo con Cerrón Palomino cuando dice, que se debe equiparla a fin de que pueda vestirse en ella los contenidos de la ciencia y la tecnología (C. Palomino, 1988) pero

8 Cuando nos referimos a la matemática, no hablamos directamente de los números, sino de la extensión. Recordemos que la matemática es una ciencia que se dedica a dos cosas: cantidad y extensión.

9 Somos una cultura dual, simétrica, cíclica, rotacional. En aymara bien podemos exclamar: aymar thakisa sarawisax muytas muytas, kutt'as kustt'asa, maysarak maysarak muytasinaw pachampi chikt'ata sartanxa.

no se puede vestir sobre una figura no definida. Para poder acercarnos a la médula de la lingüística aymara, es preciso romper con el eurocentrismo de los sarssuris y el occidentalismo lingüístico, implícitos en la definición de lo que se considera como lingüística. Incluso desde la plataforma académica vienen las turbinas soplando en negativa, el no reconocer la existencia de una teoría lingüística no-occidental, aunque la posmodernidad, aplaude desde el palco, la rica sabiduría y conocimiento de los aymaras, sin embargo insiste en la universalidad a priori de la lingüística occidental como el único paradigma.

Nada es inmutable, por ejemplo en Geometría la teoría euclidiana tenía que renunciar a su pretensión universalista y dar paso a otras geometrías, y la teoría de la relatividad en la física ha demostrado que la física clásica (newtoniana) sólo es un paradigma entre otros, es decir podemos hablar de distintos paradigmas de re-presentar la realidad. Lo mismo sucede en el campo lingüístico.

Si embargo la estructura de la lengua aymara sigue sin definirse. Nuestros hermanos lingüistas dedicados a profundizar el aymara, siguen enfrascados en un modelo lingüístico definido por Saussure¹⁰, y los portadores de la lingüística saussureana creen sin excepción en un orden racial de la lengua. Ellos pusieron los cimientos de la lingüística, bajo los modelos propios de su cultura, (la linealidad, la fragmentación, unidireccionales). Lamentablemente nuestros jilatas que se dedican a sistematizar la estructura lingüística del aymara, recurren a modelos, reglas, normas, teorías y leyes de la lingüística occidental, siguiendo los caminos de la sintáctica de Aristóteles *sujeto-predicado*. Los griegos, especialmente Aristóteles, destacaron el sujeto y predicado e hicieron de él una norma de la razón, y con ello han establecido firmemente en la lógica formal simbólica: sujeto y predicado, actor y acción, cosas y relaciones, objetos. Las lenguas europeas: el alemán, el francés, inglés y español tienen la concordia moldeadas por el mismo patrón básico, son dialectos indoeuropeos derivados del trasfondo lingüístico de latín y griego, que utilizando la lingüística occidental marchan perfectamente¹¹. El instrumentalismo se ha extendido con tanta rapidez en el aymara, que se ha relegado al segundo plano las reflexiones teóricas y críticas en la disciplina de la lingüística aymara.

Como hemos indicado, el quehacer lingüístico occidental tiene una partida de nacimiento griega, y tiene que cumplir al igual que la filosofía occidental, con el canon de la racionalidad representativa, discursiva, exclusiva, bi-valorativa, analítica-sintética o dialéctica, del modo de pensar occidental (Esterman; 2007:50). El lingüista "aymara" no es sólo observador y constructor de una lengua, es también promotor de múltiples escenarios lingüísticos y no lingüísticos. Pero lo más importante, es construir teorías de acorde a su medio cultural, y no seguir ciegamente los modelos occidentales, porque el aymara exhibe su propio modelo, es más, *cada idioma es el reflejo de su cultura y la cultura aymara guarda su organización básica, en el modelo del ayllu*¹², donde las rotaciones, las dualidades complementarias, los ciclos, los giros y simetrías son conceptos medulares que hace posible el modelo del ayllu, y no solamente en el ayllu, sino en todo el que hacer Andino.

A título de "ciencia", desde la esfera académica se niega en reconocer la existencia de una teoría lingüística no-occidental, aunque en estos últimos años, la posmodernidad aplaude desde el palco, la rica sabiduría indígena, pero sin embargo siguen empeñados desde el umbral del logo, en la universalidad a priori de la lingüística occidental, como el único paradigma. El pensamiento lineal, logocéntrico que impregnó al aymara tiene que ser reconstruido, para abrir el thaki a un pensamiento propiamente aymara. Aunque la misma lingüística actual posmoderna puede ser considerada como la última expresión lin-

10 Ferdinand de Saussure, lingüista suizo, fundador del método estructural con el Curso de lingüística general. Definió el signo lingüístico como combinación de significante (imagen acústica) y significado (ideológico). Así mismo, propuso el estudio de dos dimensiones de las lenguas: sincrónica y diacrónica.

11 Revista Katar Aru. Universidad Indígena Tawantinsuyu UTA. No. 1; 2005.

12 Idem.

güística, pero de ninguna manera como el avance definitivo del paradigma de la lingüística occidental, es una de las muchas formas de concebir la lengua, pero de ninguna manera la única, ni la más adecuada y menos verdadera. Aceptan y suponen universalmente como válidas y definitivas, no son capaces de pensar en formas no occidentales de la lingüística, y nuestros jilatanaka/kullakanaka, se adhieren dúctilmente, a las imposiciones de la normatividad occidental.

Por ejemplo, el desarrollo del kipu esta ligado estrechamente a las capacidades y las condiciones generales de la cultura, y en forma más estrecha, a la naturaleza particular del lenguaje (aymara), tal es así, que los kipus verbales son simétricos, duales y cíclicos en su lectura. Sin embargo el pensamiento también depende de la estructura de la lengua en la que se expresa, por ejemplo, la estructura lingüística del griego predisponía la noción de “ser” por una vocación filosófica. Con ello no queremos decir que la lengua aymara no es un vehículo adecuado para hacer filosofía, sino, todo lo contrario. El pensamiento lógico aymara es esencialmente de tipo matemático¹³ en el que se edifican conjuntos estructurados, pero no se apodera de él en el nivel de la estructura, sino que construye sus propias autopistas y palacios lógicos con las mallas matriciales y redes cíclicas, hasta concretarse en una sinfonía donde los instrumentos son: el cuadrado el círculo, las simetrías, los giros, las rotaciones, las reflexiones, por mencionar algunas: Pachax jutiri sariri¹⁴.

Principios de la lógica y pensamiento aymara

Cuando uno inicia la tarea de exponer lo que es la estructura lingüística de Jaya-mara-arú (aymara), se ve enfrentado con una serie de obstáculos, en cierta manera, nos enfrentamos a una valorización ideológica propia del aymara. Por esto en esta parte, trataremos de sintetizar los conceptos básicos entorno al cual gira el pensamiento y la lógica aymara.

Hablando del pensamiento aymara ya estamos usando un concepto fundamentalmente occidental, pero somos conscientes de que no existe un comienzo puro y absoluto, aunque también es posible enriquecer en armonía los conceptos aymaras. Pues todas las culturas tienen por así decirlo, el mito fundacional, un mito que comienza con axiomas o códigos culturales sobre los cuales se erigen los cimientos.

Al hablar de lógica aymara entendemos como el vocablo que conceptualiza la estructura básica del pensamiento aymara no en sentido técnico y greco-centrismo. Al hablar de lógica aymara, tratamos de construir cómo pensamos los aymaras, bajo qué parámetros de la normatividad, en si la lógica es un ideal regulatorio de códigos.

Es preciso recalcar que los códigos y las normas en el mundo andino se hallan enmarcados en una visión que podría remarcarse en la siguiente frase: “somos una cultura cíclica, complementaria, rotacional, dual y simétrica”, son principios vectores, que por medio de estos conceptos nucleares, el pensamiento aymara construye su cuerpo teórico, filosófico, amawtico para explicar la vida y el mismo pacha. En aymara podemos decir *muytas-muytasa* (la ciclicidad), *kut'as-kut'asa* (la rotatividad), *muyukipa* (el giro), *pan-panicha* o *jaqthapi* (la dualidad complementaria), *mayacht'ata*, *taqpacha* (la unidad), *ispa-ispa-illa* (la simetría), *pusiqa* (lo cuadrangular) y *muyu* (lo circular), probablemente podemos encontrar términos más precisos para cada concepto.

Sin duda, las culturas andinas pertenecen a una cultura distinta y diferente a la occidental-europea. Y cuando se afirma que somos una cultura *cíclica*, entendemos que no somos antropocéntricos (el hombre como el centro de todo) sino, somos cosmocéntricos (el hombre alrededor del cosmos), y la frase aymara que sintetiza esto es: *jaqix pachamam jarphipankiw qamasi* (hombre y la mujer, conviven en la ribera o la falda de la madre pacha),

13 Cuando hablamos de matemático, no nos referimos a la matemática clásica de suma, resta potencias, raíces o integrales, sino por ejemplo del álgebra de simetrías (campo, anillo, grupo), la álgebra de Clifford álgebra de Galois para citar algunas.

14 Frase aymara para denotar la ciclicidad, la traducción sería: tanto el espacio como el tiempo va y viene.

que en términos filosóficos sería la síntesis del *suma qamaña* (el buen vivir), que implica el respeto a la naturaleza, y quizás sea la razón porqué *ch'allamos*, o el porqué hacemos caer unas gotitas a la tierra antes de ingerir cualquier bebida. Porque la madre tierra (Pachamama) es el taypi (centro) y nosotros estamos después.

Y cuando decimos **complementaria** es porque, a diferencia del occidente donde los opuestos están enfrentados, nosotros acá vemos a los opuestos que se complementan y se integran. La misma organización sociopolítica del ayllu es una interacción entre dos parcialidades complementarias de *Aransaya* y *Urinsaya*¹⁵, como dicen los yatiris (sabios): el ayllu es un encuentro entre el *uru* (día) y el *aruma* (noche). Y somos una cultura de **rotor** (rotacional), porque estamos conscientes que nada es estacionario, invariable y menos estático, y creemos que es mucho más explícito conceptualizar en términos aymaras con la palabra **pachakutt'i**, sintetiza lo cíclico o lo rotacional. En síntesis, lo cíclico, dual, simétrico y rotacional aseguraron el esqueleto lógico de nuestra civilización aymara hasta nuestros días.

Para un mejor detalle, presentaremos una matriz, tomando diferentes ámbitos. En esta se toma en cuenta a la *numeración aymara*, *cuentos y leyendas*, a la organización sociopolítica del *ayllu*, *bailes, música y danzas*.

ELEMENTOS BÁSICOS DE LA LÓGICA Y PENSAMIENTO AYMARA

	Cíclica	Dual	Simétrica	Rotacional	Complementariedad
Numeración aymara	Porque existen redondeos y comienzos en cada cinco, (0, 5, 10, 15,...)	Existen dos partes en forma cíclica de cero a cuatro (0 a 4) y de seis a nueve (6 a 9) son duales	Al existir dos partes (0 a 4 y 6 a 9) ambos son simétricos.	En cada comienzo o redondeo existe una rotación en el plano de 180°.	Ambas mitades (0 a 4 y 6 a 9) se complementan para completar un ciclo.
Cuentos y leyendas	Por ej., los cuentos donde participa el zorro, con diferentes contendientes o rivales, las escenas se desarrollan en diferentes planos	Los planos en que se escenifica a los personajes de los cuentos, pueden ser arriba/abajo izquierda/derecha, cerro/pampa, aire/agua	La misma dualidad de los planos arriba/abajo, refleja la simetría de las escenas.	En los diferentes niveles o planos donde se desarrolla la secuencia del relato, giran por lo menos en 90°.	Los niveles, hacen que en los cuentos se complementen arriba/abajo, tierra/agua cielo/tierra.
El ayllu	En el ayllu nada es permanente, los cargos ej.: están en función del tiempo, y las mismas actividades: agricultura, ceremonia, etc.	La organización, política, social, territorial es bipartita (arum y urum saya), y lo mismo las autoridades son duales (chacha/warmi).	Ambas mitades de Urum y Arum saya, hacen la configuración simétrica, como si al medio de ellos existiera un espejo.	Los cargos son rotativos, lo mismo la actividad productiva, como las ceremonias, fiestas.	Al ser una bipartición. El Urum es complemento del Arum y viceversa, las dos mitades interactúan como si se tratase de un solo cuerpo o ente.
Música y danzas	Están en función al pacha (espacio/tiempo), existe música y danza que se baila en cierta época del año y otras en otro espacio.	Se participa en pareja, ya sea en forma simétrica, co-simétrica, a-simétrica o anti-simétrica.	El bailar en pareja, implica simetría.	Las danzas aymaras son giros, vueltas y rotaciones, ej. En el huayño se gira un lado y luego a otro lado, a diferencia de los bailes europeos.	Tanto la música y la danza, cumplen ciclos en función al tiempo, (época de lluvia y época seca), en ambas se diferencian la música y danza y así existe la complementariedad.
Fuente: realización propia					

15 A la parcialidad de arriba en el sentido estrictamente geográfico también se conoce por: Janansaya, Alasasaya, Araxsaya, Alasaya, Aransaya, Arasaya, Amstaxa, Amsta Jilata. A su complemento se lo conoce como Juninsaya, Urinsaya, Urisaya, Majasasaya, Manqhasaya, Masaya, Maxasaya Aynachaxa, Anyacha jilata.

En la estructura de la lengua aymara, se condensan todos los conceptos anteriores (ciclicidad, rotacionalidad, simetría y dualidad). Son términos *claves* y *llaves*, que hacen fluir posiblemente las redes nodales de su lingüística y de la misma lógica.

Ya desde épocas remotas se pudo evidenciar que, *las simetrías, las dualidades complementarias, los giros, la relación reflexiva* aparecen de las maneras más sugestivas y sorprendentes en la cosmovisión aymara. Quizás sea el *Jach'a Qhana* (gran luz), que nos permite hacer la interacción con el pacha, y ejerce un control arterial en todo el quehacer andino, como en el akhulli existe una intensa circulación de lo simbólico. La lógica aymara nos permite plantear y explicar los conceptos, porque a través de él, se hila a nuestra manera y forma de sentir, y lo más importante, se construye el razonamiento de su estructura. Esto es solamente alcanzable y entendible desde lo nuestro y no en base a una racionalidad ajena.

La estructura de la lengua aymara

Después de analizar a través de una mirada, la lógica y el pensamiento aymara, concluimos en que la estructura de la lengua aymara está conformada por dos estructuras complementarias:

La estructura del núcleo, que hemos llamado matriz nayra o taypi

La estructura de los anillos circuncéntricos o esferoidales

La estructura del núcleo

A diferencia de la lingüística tradicional, nosotros definimos por otro concepto más acorde con nuestra lógica, y que lo podemos denominar por varios nombres: *matriz comienzo*, *matriz fuente* o *matriz generatriz* o términos en aymara: *matriz taypi*, *matriz chuyma*, *matriz muyu*, y elegimos **matriz nayra**, porque nayra denota varios conceptos. Primero denota la visión con la que se visualiza la realidad, y segundo, la nueva planta germina desde una nayra, por ej. la papa, entonces nosotros utilizaremos indistintamente cualquiera de estos nombres.

La estructura central de la lengua aymara, que hemos llamado **matriz taypi** o **nayra** es una estructura de tipo matricial¹⁶, y nuestras culturas como Tiwanaku manejaban estos conceptos matriciales, como se puede apreciar en la Puerta del sol, en la wiphala, para citar algunas. Pero esta matriz núcleo, tiene una particularidad muy especial porque se asemeja a la estructura de un ayllu, la de la dualidad complementaria (ver figura 2) nos muestra que no existen los entes aislados ni separados, sino parejas unidas en forma correlativa. Nosotros hemos denominado con los mismos términos que le han dado nuestros ancestros a las dos parcialidades (Urinsaya y Arumsaya). Y en medio de estas dos parcialidades se vislumbra el taypi, que bien lo podemos llamar la parcialidad Taypisaya, que actúa como bisagra de una sola unidad. Sabemos que en la lógica aymara el concepto de taqpacha (la totalidad), sólo es posible entender, haciendo la lectura de las dos parcialidades de igual intensidad y que entran en equilibrio simétrico. Este mismo patrón conductor vemos en los tejidos como: el awayu, mantiyu ch'uspa y otros, en la estructura del ayllu. A diferencia de la lingüística tradicional que se empeña en seguir las huellas y nombres como raíz.

El concepto Taypi¹⁷ a pesar de la etimología aymara, es importante resaltar que tiene múltiples acepciones: *taypi*, *taypina*, *taypiri*, *taypinkiri*, *taypinapuniwa*. Y que curioso, entre taypi y tayka por ejemplo tienen el mismo núcleo, la segunda nos señala la madre, donde comienza la vida. Entonces el taypi no es simplemente, el estar en medio, ni siquiera

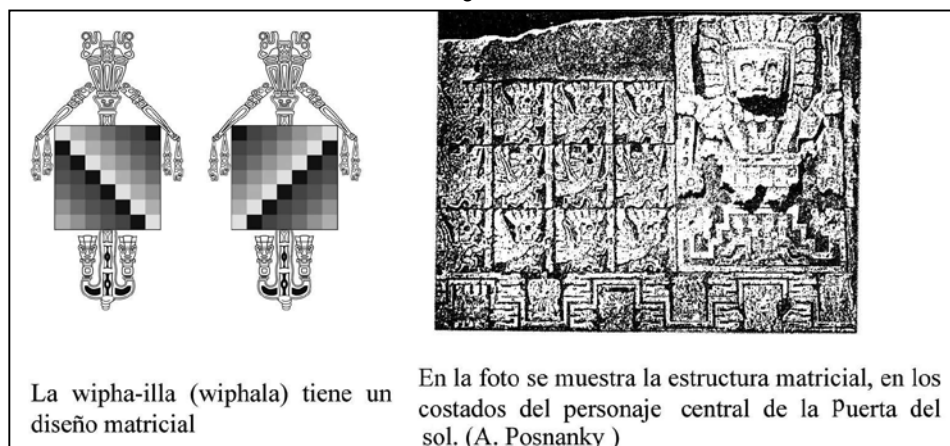
¹⁶ Cuando hablamos de las matrices nos referimos a entidades con estructuras bien ordenadas, básicamente una matriz se define como una disposición de vectores fila vectores columna con elementos ordenados.

¹⁷ Lugar donde pueden convivir las diferencias, es el nexo, el punto de enlace que vincula a los contrarios ya sean "co", "a", "anti" simétricos. Sin el taypi o chuyma sería imposible integrar complementariamente su equilibrio intrínseco. Por ejemplo en el tinku que en sí es un enfrentamiento de contrarios para relajar las tensiones de los contrarios, pero al mismo tiempo no elimina a la oposición, más al contrario, significa solución de problemas

el punto de partida ni comienzo, no se reduce al análisis de estar en el centro, ni siquiera a la actividad de anclarse al medio. El taypi es una concepción más abstracta, taypi es el centro embrionario donde comienza lo nuevo, la producción. Así como de las nayranaka (ojitos) de la semilla de papa, que hacen germinar la nueva planta de la papa, de igual manera comienzan a gestarse las nuevas palabras en multitud de direcciones (ver figura 5) como polítopo geométrico. Tanto Kusku como Tiwanaku¹⁸ eran centros o taypis que, se partían en diferentes direcciones llamados siqi.

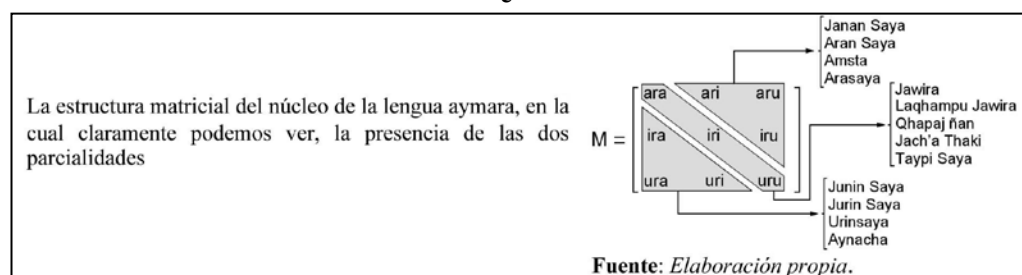
CONCEPTOS MATRICIALES EN NUESTRAS CULTURAS

Figura 1



LA ESTRUCTURA MATRICIAL DEL TAYPI

Figura 2



Otra característica que también llama la atención, es la presencia de **dos** formas de matrices taypi: matrices de la Forma CVC[v] y sus contrapartes matriciales de las formas: VCV, VCCV, VCCCV... para fines de comodidad hemos simplificado por abreviaturas MT-1 y MT-2, incluso se presta para condensar en una nomenclatura algebraica, que también resultan ser fórmulas complementarias.

En la matriz taypi se generan los elementos: **ara, ari, aru, ira, iri, iru, ura, uri y uru**, (ver Fig.3) se genera desde el taypi o centro, envolturas concéntricas similares a las moléculas de las fórmulas químicas o a sistemas solares en el cosmos, en tal caso, **¿no será que la lengua aymara atesora un diseño cósmico**¹⁹? En la Figura mencionada se puede advertir, una red con rumbo multidimensional, con bifurcaciones polinómicas

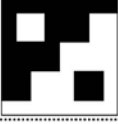
18 Los cronistas nos cuentan que Kusku es el taypi, razón por la cual se llamaba el ombligo del mundo, en la lógica aymara el ombligo denota el centro donde se sujeta la wak'a o faja, de igual manera, Tiwanaku es la gran Wak'a

19 En la cosmología también existe la dualidad simétrica y asimétrica, lo macro y lo micro. Así el átomo, como se sabe, comprende un núcleo alrededor del cual gravitan electrones, del mismo modo que los planetas lo hacen alrededor del Sol, muy similar sucede en la estructura de la lengua aymara, las partículas o conversores lógicos orbitan alrededor del núcleo de las Matriz Generatrices.

Desde el taypi o muju se definen las estructuras de la estructura lingüística aymara, entonces. El taypi no es estático sino que se mueven los anillos en círculos concéntricos, entonces las matrices taypi son nudos de convergencia de relación en un punto de encuentro en sentido topológico²⁰, como si se tratase de un Marka, además estas matrices taypi son entes fértiles con puertas abiertas, dispuestos a relacionarse con más de doscientas partículas (sufijos).

EL CONCEPTO DE LA DUALIDAD, EN TIWANAKU

Figura 3

Matrices	En signo tiwanakota	En signo Matemático	ejemplos
MT-2		$M_{juni} = \sum_{i=1}^n vc...v_{ij} + \sum_{j=1}^n Pa$	$R = \begin{bmatrix} ara & ari & aru \\ ira & iri & iru \\ ura & uri & uru \end{bmatrix}$
MT-1		$M_{jana} = \sum_{i=1}^n cvc_{ij} + \sum_{j=1}^n Pa$	$S - T = \begin{bmatrix} sata & sati & satu \\ sita & siti & situ \\ suta & suti & sutu \end{bmatrix}$
Fuente: Elaboración propia.			

La iconografía tiwanakota sintetiza la dualidad de **aran** y **urun** representada por un cuadrado dividido por una línea escalonada diagonalmente, entre blanco y negro, en ambos lados existe la correspondencia biunívoca de ambas partes. La similitud es congruente con el núcleo de la estructura del aymara (ver Figura 3). Desde el núcleo como si se tratase de nayra²¹ van emergiendo como aspectos de una contradicción de contrarios complementarios, y alrededor de ellos se amplían unos a otros recíprocamente, y en ello hay un taypi que hace el nexo aglutinante entre ambos (aran y urin). Pero el condicionamiento recíproco de contrarios complementarios descansa básicamente en el hecho de que cada uno de ellos (urin y aran) es una negación del otro y al mismo tiempo la afirmación de sí mismo en términos de lógica aymara. Es uno de los puntales en la lógica del pensamiento aymara en la cuestión del sistema aparejado, cada parte nace como ente solitario, reconociendo y negando al mismo tiempo al otro. Pero entre ambas, forman la unidad que bien se podía llamar la ley de la unidad de los contrarios o simplemente el modelo del ayllu.

En síntesis, las matrices MT-1 y MT-2 son embriones del lenguaje que necesitan ser activadas con el muyu (ciclo) embriones que tienen el impulso multiplicador, a cuyo conjuro dinámico surgen nuevas palabras permanentemente, al añadir los anillos concéntricos, podemos afirmar con certeza, que es el germen de toda la historia lingüística del aymara, mientras que el lingüística tradicional con su análisis lineal, nubla y lo que es peor, mutila la esencia del aymara.

Consideraciones de la Matriz taypi

A esta estructura podemos llamar “elemento semilla” o muyu²². Las semillas de papa, oca, cebada tarwi, quinua y otros tienen su muyu que se llama *nayra* de donde germinan

²⁰ Estudio de las propiedades de los espacios.

²¹ Toda plantita retoña desde un nayra, en el centro, por ejemplo con la papa, se escoge aquella que tiene mejores nayras (ojitos) para la semilla.

²² Para tener buenos sembradíos, es importante la buena germinación, y para ello una buena semilla (mujú). El punto de donde germina se llama en aymara nayra o layra, por ejemplo la papa cuanto más ojitos tenga mejor para la semilla, quizás aquí se vislumbra la doble faceta de Nayra. Porque al retoñar desde la nayra implícitamente denota pasado y futuro, pero también el taypi (centro). El pasado representado en la misma semilla y el futuro en la planta germinado del nayra, para el futuro producto. Entonces nayrapacha se puede entender como la fuerza de dos entes en el centro, o dos energías que germinan desde el centro, o la fuerza que actúa desde el centro

para dar a la nueva planta, nayra en si es el taypi, centro. La misma vida comienza en el centro o nayra, como la semilla de la papa que tiene múltiples entradas y múltiples salidas traducida en varios ojitos.

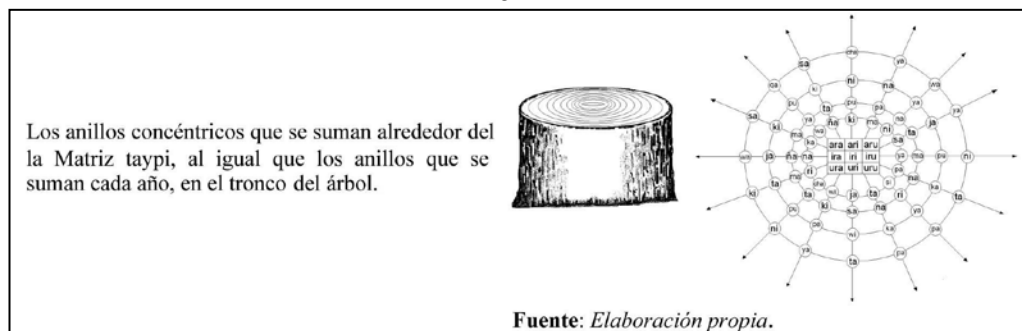
En el mundo aymara el taypi es de vital importancia, porque de este manantial germina lo nuevo, si nos retroalimentamos en la historia, tanto Tiwanaku como Cuzco, contaban con centros o taypis administrativos político, religioso, económico, para las culturas Tiwanaku²³ y Tawantinsuyu respectivamente. En la terminología de la lingüística occidental, anularon al taypi con el término raíz, arrojándolo a un lado del thaki.

Sin embargo, como decía líneas arriba, las palabras no van o no funcionan casi nunca solas. Si analizamos detenidamente el término raíz o saphi en aymara: primero, toda planta tiene raíces (en forma general), la raíz sale de nayra o del muju al momento de germinar. Además el término raíz, linealiza, si comparamos con un árbol en posición horizontal. Cuando nos dicen que se suman sufijos, linealizamos el aymara, la linealidad es propia del pensamiento occidental.

La estructura de los anillos

Después de haber analizado el centro o el chuyma del aymara, exploraremos las envolturas que rodean a las matrices MT-1 y MT-2, a decir verdad, no encontramos muchos nombres en aymara para decir anillo, lo único que más o menos se acerca al concepto es **muyu**, entonces adoptaremos este término. Y para referirnos a los sufijos tampoco existe un abanico de nombres, pero podemos llamarlo **murupunaka**, o **muyurinaka**, y de ninguna manera podemos aceptar términos como: **k'ila** o **k'ilancha**.

ENVOLTURAS CÍCLICO CONCÉNTRICAS
DE LA MATRIZ GENERATRIZ "R" SIMÉTRICA
Figura 4



Las partículas giran, algunas a la derecha, y otras en otro sentido, como en el anata (carnaval) cuando el bailarín de chu'ta hace girar a su pareja (cholata) a un lado y luego recorre un trecho para luego girar en seguida a otro lado. (ver figura 4)

Los anillos están dotados de multivectores y productos geométricos, permite un subespacio muy poderoso y además unifica una gran cantidad de construcción de palabras utilizadas comúnmente en las matemáticas y la física.

Al parecer la historia del aymara se escribió en las envolturas o anillos, que fueron sumándose a medida que el tiempo transcurría, como la sumatoria o acumulación anual de anillos esféricos alrededor del corazón de un tronco de árbol. En este se reconoce observando los anillos concéntricos, cuantos años tiene, incluso nos revela qué año era lluvioso o seco; análogamente, sólo examinando y estudiando los anillos concéntricos se lograría averiguar cuantos milenios de vigencia tiene el aymara.

23 Tiwanaku, también se conoce por Taypi Qala, que traducido al castellano significa Piedra central o piedra fundamental o madre.

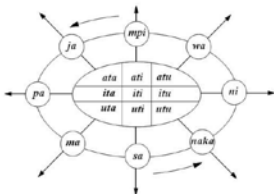
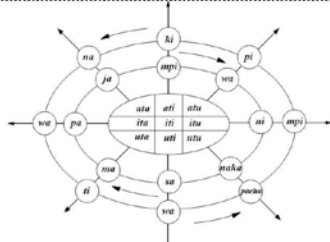
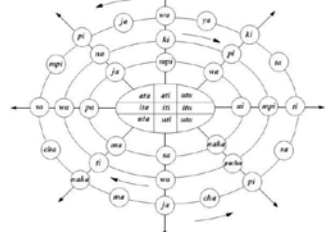
Las partículas aymaras giran o flotan como satélites telecomunicacionales, o como electrones alrededor del núcleo. En este modelo las partículas no son nada sin la madre (taypi muju), así como los planetas sin el átomo gigante, el sol no sería nada, de igual manera el átomo sin el núcleo no existiría.

La estructura de los anillos concéntricos

En esta parte, mostraremos con un ejemplo la estructura de los anillos concéntricos. Para esto escogeremos la matriz taypi T. y veremos claramente, que existe un núcleo y sobre el cual se acumula y estabiliza la estructura, allí comienza como el seqis de Cuzco, y desde ese taypi se dispara en múltiples direcciones.

ANILLOS CONCÉNTRICOS EN TORNO A LA MATRIZ TAYPI

Figura 5

Matriz taypi	La matriz taypi T de la forma VCV, es la matriz embrionaria donde los: <i>ata, ati, atu, ita, iti, itu, uta, utu</i> y <i>utu</i> esperan ser activados con el primer anillo, porque necesita de ellos.	
Primer anillo	Al envolver el primer anillo, emergen las primeras palabras, para el ejemplo sólo tomaremos el término <i>uta</i> , ◆ Uta + mpi = utampi ◆ Uta + ja = utaja ◆ Uta + ma = utama ◆ Uta + sa = utasa ◆ Uta + naka = utanaka, etc.	
Segundo anillo	Al aumentar el segundo anillo, las posibilidades de generarse nuevas palabras es aún más, porque los anillos no son estáticos sino que hacen el muyu (giro) Izq.-Der. y Der.-Izq., además es cíclico: ◆ Uta + ma + ti = utamati ◆ Uta + ma + wa = utamawa ◆ Uta + sa + mpi = utasampi ◆ Uta + pa + mpi = utapampi ◆ Uta + naka + wa = utanakawa, etc., etc.	
Tercer anillo	En el tercer anillo, las palabras emergen en forma exponencial, nuevamente los anillos giran algunos en un sentido y otros en otro, como la cholita bailarina de carnaval: ◆ Uta + sa + mpi + wa = utasampiwa ◆ Uta + pa + mpi + sa = utapampisa ◆ Uta + naka + mpi + cha = utanakampicha ◆ Uta + mpi + pi + ni = utampipini ◆ Uta + naka + pacha + wa = utanakapachawa ◆ Etc., etc.	

Cuando empecé a analizar el aymara desde el punto de vista constructivo de la estructura del lenguaje, resultó ser matricial, y emparejado, por lo tanto, una lengua muy válida para construir algoritmos que sirven para la traducción.

Como hemos visto en el ejemplo anterior, la estructura de la lengua aymara es policoncéntrica, que significa que se circunscribe del centro a la periferia. Así es como surgieron palabras como: aruskiptasipjañanakasakirakiskaspawa.

Bien podríamos decir que estamos ante núcleos de extraordinaria fecundidad, digo fecundidad porque es capaz de multiplicar millones y millones (9 por 200 factorial)²⁴, esta carga multiplicativa, va acompañada de giros (muyu) y ciclos (kuti), polilineal²⁵

Las matrices MT-1 y MT-2 se presentan como conjunto de sistemas cuyo casillero específico de la matriz permite ordenar todo un campo, estos campos se constituyen a partir de una oposición complementaria de noche y día (aruma y uruma)

En la cosmología también existe la dualidad simétrica y asimétrica, lo macro y lo micro. Así el átomo, como se sabe, comprende un núcleo alrededor del cual gravitan electrones, del mismo modo que los planetas lo hacen alrededor del sol. Algo muy similar sucede en la estructura de la lengua aymara, las partículas o conversores lógicos orbitan alrededor del núcleo de la matriz taypi. Cuando plantemos núcleos y anillos, dualidades y ciclos, simetrías y reflexiones, estamos conduciéndolo hacia el camino que siempre debió recorrer el aymara, en otras palabras, esta forma de ver, es hacer un viraje bajo los cánones de nuestra propia lógica, y ejercer desde ahí el control arterial sobre la lengua milenaria que Villamil soñó. A continuación adelantaremos alguno ejemplos que son posible a partir de la nueva estructura aymara.

Si consideramos la lengua aymara como un yampu (balsa de totora o barco) en el mar, podemos presentar nuestra situación de la siguiente manera: si no existe ninguna tierra alcanzable, nuestra balsa tiene que haber sido construida en alta mar, no por nosotros sino por nuestros antepasados. Ellos podían nadar y, de alguna manera, han analizado y trabajado con la totora, hoy tenemos un yampu tan confortable que cruza océanos. Pero tenemos dos barcos balsas, MT-1 y MT-2 que en un principio se constituyeron en las primeras balsas, que añadiendo anillo sobre anillo se construyeron nadando. Ahora tenemos un barco tan seguro que nos permite recorrer el océano (este es el Atamiri).

Ahora comparemos nuestra situación con la de un náutico (esos náuticos son paracaidistas que vienen por contingencia de otros espacios como en Internet, video, auto, chip, por mencionar algunos) que tratan de construir sus primeras balsas (MT-1 y MT-2). Pero no necesitamos construir nuevos barcos para seguir navegando, sino que ya tenemos listos los barcos para esto. Tal es así, que incluso tenemos super transatlánticos como aruskipt'asipjaña kakipunirakispawa. Por ejemplo el espesor o el radio de las capas, depende de las partículas, entonces puede ser ampliada, hasta construir no solo transatlánticos, sino naves espaciales.

Ecuaciones algebro-matriciales aymaras

El aymara tiene las siguientes consonantes: PH, P, P', TH, T, T', CHH, CH, CH', QH, Q, Q', KH, K, K', LL, L, Y, N, M, Ñ, J, S, X, R, W, SH. Se puede sintetizar matemáticamente en notación es vectoriales de la forma: $V_x = [x_i \ y_j \ z_k]$ esto implica que la estructura de la lengua aymara se puede aglutinar únicamente en *nueve vectores*, lo cual implica que sólo se requiere tan solo nueve signos para garantizar la escritura, esta es la base para entender la estructura de los kipus verbales y verbo-numéricos, estos nueve vectores son:

$$\begin{array}{l} V_1 = [Ph \ P \ P'] \\ V_2 = [Th \ T \ T'] \\ V_3 = [Chh \ Ch \ Ch'] \end{array} \left| \begin{array}{l} V_4 = [Qh \ Q \ Q'] \\ V_5 = [Kh \ K \ K'] \\ V_6 = [Ll \ L \ Y] \end{array} \right| \begin{array}{l} V_7 = [N \ M \ Ñ] \\ V_8 = [J \ S \ X] \\ V_9 = [R \ W \ Sh] \end{array}$$

24 Las matrices MT1 y MT2 tienen 9 elementos, tomando solamente las tres vocales, lo sufijos o partículas en aymara son aproximadamente 200, que matemáticamente es la combinatoria de factorial 200, aunque esta posibilidad es teórica.

25 Hablar de polilineal significa que se trata de una multidireccionalidad del encuentro en un taypi (centro)

Valiéndonos de la nomenclatura de matrices, expresaremos oraciones en ecuaciones lineales algebraicas, de la forma CVC y la familia de VCV; VCCV; VCV y, PA (partículas aymaras), para ser más explícitos daremos algunos ejemplos a continuación:

$$S-T = \begin{bmatrix} saya & sayi & sayu \\ siya & siyi & siyu \\ suya & suyi & suyu \end{bmatrix}, \quad L = \begin{bmatrix} ala & ali & alu \\ ila & ili & ilu \\ ula & uli & ulu \end{bmatrix}, \quad YT = \begin{bmatrix} ayta & ayti & aytu \\ iyta & iyti & iytu \\ uyta & uyti & uytu \end{bmatrix}$$

Las matrices S-Y, L y YT, son de la forma CVCV, VCV y VCV respectivamente. El manejo de vectores y matrices, nos lleva a la conclusión, que la estructura de la lengua aymara se puede representar solamente en dos ecuaciones matemáticas (ver figura 3). Y nuevamente resurge la cuestión de la dualidad complementaria. Para justificar la funcionalidad de las dos ecuaciones, facilitaremos un ejemplo de la forma VCV:

$$\begin{bmatrix} ara & ari & aru \\ ira & iri & iru \\ ura & uri & uru \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} pa & pa & pa \\ pa & pa & pa \\ pa & pa & pa \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} wa & wa & wa \\ wa & wa & wa \\ wa & wa & wa \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} arapawa & aripawa & arupawa \\ irapawa & iripawa & irupawa \\ urapawa & uripawa & urupawa \end{bmatrix}$$

Una radiografía al Aymara

En la actualidad, la lengua aymara esta siendo estudiada con fines científicos, por ejemplo en el campo de la ingeniería del lenguaje, el aymara es un excelente atleta camaleón multilingüe capaz de ofrecer servicios de traducción en todos los idiomas (ej. Atamiri), más que un puente de enlace, el aymara es una *madre* que permite manejar bajo su modelo lingüístico matricial todas las variantes estructurales de los otros idiomas. Con el enfoque que hemos dado aquí, tratamos de encontrar los elementos lógicos y estructurales con los que se puede construir todo el armazón de este edificio llamado, aymara.

Como hemos demostrado, el aymara se puede escribir de una manera fácil en estructuras matriciales y en nomenclatura algebraica. Otra característica del aymara es que es un lenguaje que podemos llamarlo *anillante*, es decir, que agrega anillos al final de las palabras para dar indicaciones y explicaciones.

Un siglo después, el ingeniero Iván Guzmán de Rojas, autor del *Atamiri*, afirmó que, en materia de traducción, la lengua aymara es el recipiente mayor, en él cabe cualquier idioma del mundo, por complejo que sea, mientras que ningún idioma del mundo tiene la suficiente amplitud y elasticidad como para acoger al aymara sin traicionarlo.

Conclusiones

La matriz taypi re-funcionaliza, re-actualiza las palabras, por consiguiente, existe la dinamicidad; busca vincular nexos y caminos posibles para construir palabras. Alrededor de la matriz taypi existe un sincronismo dinámico que bien podemos decir está en constante pachakuti. Las partículas que rodean al taypi, es un pluralismo; partículas que captan y forman pensamiento, mientras que en la linealidad propuesta por occidente nos lleva al estado de quietud.

Existe un saber aymara que se ha constituido totalmente distinto a la práctica occidental que parte de raíces griegas y romanas, y que nuestros hermanos lingüistas tratan de adecuarlo, y lo que consiguen es distorsionar y erosionar el escenario lingüístico. Tenemos la costumbre y el complejo de querer encajar y situarnos en moldes occidentales.

Lo que demostramos en esta ponencia, es tratar de desmontar esta colonialidad lingüística incrustada en el corazón aymara que no permite hacer reflexiones desde el chuyma (lo nuestro), y desde ahí, conectarnos con la lógica del urin y aran.

Si bien es cierto, una teoría se construye peldaño a peldaño y creemos que la propuesta significa un giro copernicano respecto a la lingüística dominante, no se pone en tela de juicio sus propios presupuestos lingüísticos enraizados fuertemente en la jerga lingüística occidental, y estamos seguros que esta teoría que aún recién comienza a gatear, se construirá anillo por anillo, hasta lograr entender la lógica aymara, que esta entrelazada justamente en estos anillos; tenemos más de doscientos puntos nodales (sufijos), si hacemos una analogía, se parecen a los trastes de una guitarra, que con orden y sistema tranquilamente podemos sintonizar la armonía, que para nosotros es la lógica aymara.

Lo que ha hecho la lingüística tradicional es tomar en cuenta a uno de los elementos del taypi y tomar una línea como dirección, y han llegado a decir saphi y k'ila, simplemente acomodan, para justificar la funcionalidad extensa de la cultura occidental. Por lo que decimos enfáticamente, que la lingüística occidental es una de las múltiples expresiones lingüísticas existentes en la historia, pero de ninguna manera la única ni la superior. Y pareciera que muchos/as lingüistas académicos aymaras todavía están convencidos de que hacer lingüística aymara consiste en imitar lo que occidente normalizó para sus idiomas.

Así por ejemplo el ideólogo e historiador don E. Villamil de Rada, hoy es ignorado, casi por todos, hasta por quienes escriben la lingüística, Villamil representa el espíritu más activo, por ser el representante más distinguido del pensamiento aymara, revela extraños entornos históricos, aunque muchos lo tachan de ausencia de realismo en el estudio del aymara, pero hace veinte años atrás, Iván Guzmán de Rojas retoma las huellas dejadas por Villamil y nace el atamiri, el sueño cristalizado de Villamil, porque ambos se sumergen en los laberintos profundos de la estructura aymara.

Estamos seguros que este pequeño trabajo les cambiará el rumbo a aquellos que aún navegan sobre las aguas heladas del positivismo saussuriano.

Muchos lingüistas aymaras parten casi exclusivamente del hecho de que sólo puede haber formas de estructura (de lenguaje) universalmente válidas que también pueden ser acomodadas al aymara. Por el contrario, nosotros partimos de la concepción de que cada lenguaje tiene su propia estructura que es el resultado de la misma cultura.

Bibliografía

- ALBÓ, X. y F. Layme. 1992. **Literatura aymara: antología**. La Paz: Hisbol, CIPCA.
- ARNOLD, Denise; YAPITA, J. de Dios. 2007. **Hilos sueltos: los Andes desde el textil**. 1a Ed. La Paz: Plural, CIPCA.
- BERTONIO, P. Ludovico. 1612. **Vocabulario de la lengua aymara**. La Paz: Radio San Gabriel.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo. 1994. **Quechumara, estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara**. La Paz; CIPCA.
- CHAMBI, Pomacahua Oscar. 1998. **La lengua matemática de Adán: "el Aymara"**. Yustusay
- _____ 2001. *La lengua matemática de Adán: el aimara*. **XV Reunión Anual de Etnología, Anales de la Reunión Anual de Etnología** T. 1 (pp. 311-331). La Paz: MUSEF.
- _____ 2002. *Sistemas contables en Kipu y Yupana*. **XVI Reunión Anual de Etnología. Anales de la Reunión Anual de Etnología**. T. 1. (pp.241-249). La Paz: MUSEF.
- _____ 2006. *Lenguaje y modelo matemático de la hoja de coca*. **XX Reunión Anual de Etnología. Anales de la Reunión Anual de Etnología**. T. 1. (pp.503-518). La Paz-MUSEF.
- ESTERMAN, Josef. 2006. **Filosofía andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo**. La Paz: ISEAT.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. 1614. **El primer nueva crónica y buen gobierno**. México: Siglo XXI.
- GUIRAO P. 1980. **El enigma de Tihuanacu**. Barcelona: Libro expres.
- ILLAPA Kallisaya. 2005. **Kayanerekowa: gran sistema político indio usurpado por occidente**. La voz del Cóndor
- MILLA VILLENA, Carlos. 1992. **Génesis de la cultura andina**. Amaútica
- MONTES, Fernando. 2005. **El hombre que volvió a nacer**. La Paz: Plural.
- RUIZ GARCIA, Amaru Xavier. 1997. **La teoría de unificación en 10 dimensiones**. La Paz: Hisbol.
- SIERRA, Malú. 1991. **Donde todo es altar: aymaras los hijos del sol**. Santiago de Chile: Antártica.



Alargamiento vocálico en aymara

Julio Jalire Canaza¹

Resumen

El alargamiento vocálico es uno de los elementos lingüísticos más importante en la escritura de la lengua aymara que cumple diferentes funciones en los diferentes categorías gramaticales. Las funciones de alargamiento vocálico se clasifican en diversos aspectos: un fonema que da tono de elevación de sonido; un sustituto de sílabas como: /YA/ /WA/ y /JA/; un morfema que cambia el significado de la palabra; y por último, un sufijo verbalizador, que verbaliza a algunas categorías gramaticales.

El alargamiento vocálico cumple la función de fonema cuando se agrega sobre una vocal, como si fueran dos vocales unidas. Por otro lado, cumple la función de morfema, como una unidad mínima que cambia el significado de las palabras, construyendo un segundo significado, como: “juri” - “mojado”, “jüri” - “vapor”. Estas palabras pareciera que no varían en la pronunciación, pero si tienen la variación en el significado de las palabras.

La mayor parte de las raíces de la lengua aymara son bisílabas y trisílabas. Algunos de los sufijos y raíces que tienen por segunda sílaba son susceptibles de sustituirse por un alargamiento vocálico que se ubica encima de la vocal de la primera sílaba. Algunas de esas reducciones de sílabas es obligatoria y otras tienen la alternancia de estar con su sílaba o sufrir la reducción. Las palabras que llevan sufijo /ya/ son susceptibles de sustituirse por el alargamiento vocálico que se manifiesta en dos niveles: en raíces y en sufijos. En las raíces de algunos adjetivos que tiene /-ya/ como segunda sílaba, obligatoriamente se sustituye con un alargamiento vocálico /-"/ cuando está en parte de una construcción sintáctica. Cuando las palabras son sueltas o libres, la segunda sílaba mantiene su forma.

El alargamiento vocálico tiene la facultad de cambiar las categorías gramaticales. Es decir, algunas categorías gramaticales, como: pronombres, sustantivos y adjetivos, son convertidas en verbos por el hecho de añadirse el alargamiento vocálico. Por otro lado, es un sufijo verbalizador que tiene la potestad de cambiar la forma y significado de las tres categorías gramaticales. Asimismo, existe un pequeño grupo de sufijos constantes que necesariamente deben llevar el alargamiento vocálico como parte integrantes de su composición sufijal. Es decir, el alargamiento vocálico es fijo en algunas palabras e inseparablemente enlazadas con ciertos sufijos.

La lengua aymara merece ser considerada como idioma aglutinante o sufijante, porque la mayoría de las palabras son bisílabas y trisílabas. Es decir, las raíces de las palabras están constituidas de dos o tres sílabas y posteriormente yuxtapuestas con los sufijos adecuados al sentido de las palabras.

El primer trabajo lexicológico apareció en 1612, en obra llamada “Vocabulario de la lengua aymará” publicado en la República de Perú por Ludovico Bertonio. En este trabajo ya se había reconocido la vocal larga en la escritura aymara, especialmente en la capacidad de reducir la sílaba /ya/. Por otro lado, Hardman, y otros (1988), en su obra titulada “Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical”, menciona que el alargamiento vocálico es fonético, por tanto es un elemento importante en la escritura de la lengua aymara.

El presente trabajo es un estudio preliminar del alargamiento vocálico, se trata de las funciones que cumple dentro de la escritura del idioma aymara en las diferentes categorías gramaticales. Las funciones de alargamiento vocálico se clasifican en diversos aspectos: como un fonema que da tono de elevación de sonido; como un sustituto de sílabas: /YA/ /WA/ y /JA/; como un morfema que cambia el significado de la palabra; y por último, como un sufijo verbalizador, que verbaliza a algunas categorías gramaticales.

¹ Licenciado en Lingüística e idiomas nativos, Universidad Mayor de San Andrés.

El alargamiento vocálico y sus funciones

El alargamiento vocálico es uno de los elementos lingüísticos más importante en la escritura de la lengua aymara porque cumple diferentes funciones. De la misma forma, otros autores lo conocen como la reduplicación de vocales; por la economía lingüística, la vocal repetida se simplifica en una vocal colocándole una “diéresis” como en la lengua castellana (“), y al pronunciar simplemente se pronuncia como si existieran dos vocales.

Función de fonema

El fonema es una unidad mínima sin significado, pero tiene opción de cambiar el sentido de la palabra. Por tanto, el alargamiento vocálico cumple la función de fonema, cuando se agrega sobre una vocal, como si fueran dos vocales unidas. Si no fuera el alargamiento vocálico en estas palabras, no tendrían sentido, porque es como una letra.

Qaana	=	Qäna	red de pescar
Yaaqaña	=	Yäqaña	respetar
Yaaja	=	Yäja	cosas
Yaani	=	Yäni	algo con delicadeza
Kuurmi	=	Kürmi	arco iris
Jiisa	=	Jisa	sí
Jumastii	=	Jumastï	y tú?

Función de morfema

El morfema es la unidad mínima con significado, cuando se añade sobre una raíz de la palabra, cambia el significado del mismo. Por tanto, el alargamiento vocálico es una unidad mínima que cambia el significado de las palabras, construyendo un segundo significado, como se ve en los ejemplos.

/a/ ≠ /ä/	Chaka Chäka	puente tallo seco de quinua
/i/ ≠ /i/	Jipi Jïpi	forraje que sale después de haber trillado algún cereal. cerro sagrado que se encuentra en la provincia Omasuyos del departamento de La paz
/i/ ≠ /i/	Jiliri Jilïri	la persona que crece persona mayor
/a/ ≠ /ä/	Yapa Yäpa	aumento correcto
/u/ ≠ /ü/	Juri Jüri	mojado vapor
/a/ ≠ /ä/	Utaniwa Utäniwa	es el dueño de la casa va a ser la casa

Estas palabras pareciera que no varían en la pronunciación, pero si tienen la variación en el significado de las palabras por la ocurrencia del alargamiento vocálico. Hablando de

/chäka/, generalmente la quinua se produce en el área rural como cualquier cereal del altiplano, cuando ya está seca, se hace el trillaje con el instrumento llamado (jawq'aña) y posteriormente los tallos de la quinua se convierten en /chäka/. Chäka es muy diferente de /chaka/ por el alargamiento vocálico, y tiene significado de puente. Los dos términos pertenecen a la categoría sustantival.

Igualmente ocurre con /jipi/ que es nombre de un cerro sagrado que se ubica en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, es sagrado y los sacerdotes aymaras tiene mucho respeto o fe por los diferentes fines que en este momento no se van a tomar en cuenta, porque corresponde a otra investigación. /Jipi/ parece ser similar con /jipi/, pero no sucede así; se llama /jipi/ al forraje que sale después de trillar algún cereal o de la quinua misma, generalmente son las capas de los granos. Estos dos términos también pertenecen a la categoría sustantival.

Por otro lado, /jiliri/ tiene dos sentidos: primero, se dice a las personas mayores de edad, y segundo, se dice a los líderes que son cabeza de una organización política o sindical. En cuanto a /Jiliri/ es una persona o también puede ser un animal que está en proceso de crecimiento. Los dos términos tienen una raíz verbal, pero, pertenecen a la categoría sustantival por el sufijo nominalizador /iri/.

Asimismo, /Yäpa/ tiene el significado de ser correcto en cualquiera de las actividades. En cuanto, a /Yapa/ es otra palabra que tiene mucho valor o uso en el comercio andino, tiene significado de aumento. Además, el uso de este término se lo usa en casi toda Sudamérica en las diferentes compraventas. Los dos términos como: /yäpa/ y /yapa/ pertenece a la categoría verbal.

Alargamiento vocálico en función sustitutiva

Debemos comenzar diciendo que la mayor parte de las raíces de la lengua aymara son bisílabas y trisilábicas. Algunos de los sufijos y raíces de segunda sílaba son susceptibles de sustituirse por una alargamiento vocálico que se ubica sobre la vocal de la primera sílaba. Alguna de esas reducciones de sílabas es obligatoria y otras tienen la alternativa de estar con su sílaba o sufrir la reducción.

Sustitución de la sílaba /-ya/ por el alargamiento vocálico /-"/

Las palabras que llevan sufijo /ya/ son susceptibles de sustituirse por el alargamiento vocálico que se manifiesta en dos niveles: en raíces y en sufijos. En las raíces de algunos adjetivos que tiene /-ya/ como segunda sílaba, obligatoriamente se sustituye por un alargamiento vocálico /-"/ cuando está en una construcción sintáctica. Cuando son palabras sueltas o libres, la segunda sílaba mantiene su forma. Veamos los siguientes ejemplos.

En palabras sueltas

Maya uno
Paya dos
Khaya aquel

En construcción sintáctica

Mä utaw liwisitayna se había caído una casa
Pä jilax usutawa dos hermanos están enfermos
Khä qullut juti viene de aquel cerro

También se puede escribir o pronunciar tal como se presenta, incluso se entiende “maya utawa liwisitayna”, pero los monolingües que son usuarios del idioma, no se expresan como con el anterior ejemplo. El enunciado no tiene sentido justo, porque para pronunciarse, obligatoriamente se necesita la alternancia de la sílaba /-ya/ alargamiento vocálico /-"/. Es decir, las palabras sueltas siempre van a ser normal “paya”, cuando se combinan con otras palabras de acuerdo a la estructura sintáctica de la oración, se sustituye por un alargamiento vocálico.

Existe otro grupo de raíces que optan por mantener o reducir sílaba **/-ya/**, de acuerdo la situación del contexto. Esta ocurrencia se produce por la variación dialectal que tiene la lengua aymara por los diferentes principios, como señala Ignacio Apaza en la revista número cinco de la Carrera de Lingüística (1995) “Históricas o diacrónicas, socioculturales, geográficas, políticas y lingüísticas. En estas situaciones también ocurre la alternancia en la segunda sílaba **/-ya/** por el alargamiento vocálico **/-ː/**, como podemos ver en los siguiente ejemplos.

Con mantenimiento de **/-ya/**

Phayaña
Sayaña
Kayachaña

Con reducción de **/-ya/**

phña	combustible
sña	parcela
kächaña	congelar la oca

La sustitución del sufijo **/ya/ por alargamiento vocálico **/-ː/****

El sufijo derivativo **/-ya/** causativo se sustituye cuando el verbo cumple función de sujeto como “nayax anaxyañ munta” y “nayax anaxːñ munta”. En el paradigma verbal, en el tiempo presente pasado indicativo, se mantiene el sufijo **/-ya/** sólo se elisiona la vocal y se reduce la consonante **/-y/** “nayax anaxya”, “jumax anaxya”, “jupax anaxya” y “jiwasax anaxya”. En otros tiempos de la conjugación, se mantiene tal como es el sufijo **/-ya/**.

Sin reducción de **/ya/**

Anaxyaña
Aparpayaña
Kusipayaña
Tumpawayaña

Con reducción de **/ya/**

anaxña	acompañar en jugar
aparpañ	dejar abandonado
kusipañ	alegrarse del dolor ajeno
tumpawañ	visitar de paso

Cuando **/-ya/** es parte de la primera sílaba de la raíz, no se puede aplicar la regla de sustitución de **/-ya/**. Es decir, que la sílaba **/-ya/** inicial no se puede sustituir en el alargamiento vocálico, solamente la sustitución sucede cuando **/-ya/** está en posición medial o final de algunas palabras de la lengua aymara. Como podemos ver en los siguientes ejemplos:

Yawiña	segar
Yatiña	saber
Yatiyaña	avisar

Sustitución de sílaba **/-wa/ por el alargamiento vocálico **/-ː/****

No se ha podido encontrar mas casos de sustitución de sílaba **/-wa/**. Se ha logrado encontrar que la segunda sílaba de la palabra **/wawa/** se ha sustituido en el alargamiento vocálico en algunos casos por la variedad hablada del idioma, o por la economía lingüística. Pero necesariamente debe estar seguido por el sufijo pluralizador **/-naka/**, así para sustituir la sílaba **/-wa/** por el alargamiento vocálico **/-ː/**.

Wawanaka

niños

wānaka

niños

Sustitución del sufijo **/-ja/ por alargamiento vocálico **/-ː/****

El sufijo **/-ja/** posesivo de la primera persona tiene la alternativa de mantenerse o sustituirse por el alargamiento vocálico.

Wilajpita
Wawajlayku
Jilajlayku

wilāpita
wawālayku
jilālayku

solo con mi sangre
por mi hijo/a
por mi hermano

Se ve en estos ejemplos la sustitución o mantenimiento del sufijo /-ja/ posesivo, siempre está seguido por un sufijo /-pita/ o /-layku/ causativo. En el primer ejemplo cuando se sustituye el sufijo posesivo /-ja/ por el alargamiento vocálico, se requiere necesariamente un sufijo /pita/, para dar un sentido de la palabra. Si no está seguido por un sufijo, la palabra no tendría significado, como /wilā-/, y cuando se añade el sufijo /pita/ o /-layku/ ya posee un significado. Cuando se mantiene el sufijo /-ja/ posesivo, la palabra tiene sentido o significado, no es necesario añadir obligatoriamente el sufijo que sigue, como: “wawaja” – “mi hijo” y “wilaja” – “mi sangre”.

Sustitución de las vocales

Las vocales se sustituyen en el alargamiento vocálico por la composición de dos palabras simples formando una tercera palabra con el propio significado. En los nombres de los tiempos del día, la noche y tiempos numerales, se sustituye la vocal de la primera palabra en el alargamiento vocálico; y la segunda palabra mantiene su vocal. En los nombres de los tiempos de la tarde, se sustituye la primera sílaba de la segunda palabra en el alargamiento vocálico, como en los siguientes ejemplos.

El día			La tarde		
Wasa	+	uru = wasüru	jichha	+	jayp'u = jichhäyp'u
Wali	+	uru = walüru	wasä	+	jayp'u = wasäyp'u
Jichha	+	uru = jichhüru	wali	+	jayp'u = waläyp'u
Qhara	+	uru = qharüru	qhara	+	jap'u = qharäyp'u
Jurpa	+	uru = jurpüru	jurpa	+	jayp'u = jurpäyp'u
La noche			tiempos numerales		
Jichha	+	aruma = jichhärma	Maya	+	uru = mayüru
Wasa	+	aruma = wasärma	Paya	+	uru = payüru
Wali	+	aruma = walärma	Kimsa	+	uru = kimsüru
Qhara	+	aruma = qharärma	Pusi	+	uru = pusüru
Jurpa	+	aruma = jurpäarma	Phisqa	+	uru = phisqüru

Alargamiento vocálico en función del verbalizador /-"/

El alargamiento vocálico cumple la función de verbalizador, porque algunas categorías gramaticales como: pronombre, sustantivo y adjetivo, fueron convertidas en verbo. Por otro lado, es un sufijo verbalizador que tiene la facultad de cambiar la forma y significado de las tres categorías gramaticales ya mencionadas.

Pronombre	Verbalizado	Glosa en castellano
Naya	nayätwa	yo soy
Juma	jumätawa	tú eres
jupa	jupawa	él es
jiwasa	jiwasätanwa	nosotros somos

Pronombre	Verbalizado	Glosa en castellano
Wawa	wawāña	ser niño/a
Jaqi	jaqīña	ser persona
Yatiqiri	yatiqiriña	ser estudiante

Pronombre	Verbalizado	Glosa en castellano
Jach'a	jach'āña	ser grande
Jisk'a	jisk'āña	ser pequeño
Janq'u	janq'ūña	ser blanco

Una vez verbalizado un nombre o un adjetivo, se ingresa al paradigma de la conjugación del verbo sin ningún problema. Es decir, se conjuga sin ningún problema en los tiempos verbales de la lengua ayмара.

Personas	Presente/pasado	Futuro	Remoto cercano	Remoto lejano
Nayax	wawāta	wawayā	wawayāta	wawatātā
Jumax	wawāta	wawayāta	wawayāta	wawatātā
Jupax	wawa	wawāni	wawāna	wawatayna
Jiwasax	wawātan	wawañāni	wawayātan	wawatātan

Alargamiento vocálico como parte fija del sufijo

Existe un pequeño grupo de sufijos constantes que necesariamente deben llevar el alargamiento vocálico como parte integrante de su composición sufijal. Es decir, el alargamiento vocálico es fijo en algunas palabras e inseparablemente enlazado con ciertos sufijos.

-**XA** es un sufijo acercativo que indica lugar donde puede estar una persona. En este caso el alargamiento vocálico es fijo y no se puede separar de ese vocablo, pero requiere una vocal precedente. Esto siempre ocurre dentro de la oración imperativa con cortesía. Además, el sufijo /-**xa**/ se puede añadir con las categorías gramaticales de sustantivos, adjetivos, pronombres y verbos de la lengua ayмара

Nayāxat sayt'am	de mí parate
uksāxar qunt'asim	siéntese por ahí
utāxar mantanim	entra a la casa
janq'ūxat uskum	pon de blanco
jiyt'āñaxat uskum	pon de lugar de jalar

-**RA** es un sufijo que tiene carácter negativo pero con cortesía. En este caso, el alargamiento vocálico es fijo, pero requiere una vocal precedente para dar el sentido de la palabra. En este caso, el acto del habla ocurre con la cortesía de acuerdo al tiempo verbal, en base al adverbio negativo.

Janīraw purinkiti	aún no ha llegado
janīraktwa	aún me falta
janīraktawa	aún faltas
janīrakiwa	aún falta
janīraktanwa	aún faltamos

-**WI** es un sufijo locativo nominalizador del verbo, que indica el lugar de acción. El sufijo /-**wa**/ como es nominalizador del verbo, también se añade a los sustantivos que tienen carácter verbal.

Verbo	Nominalizado	Glosa en castellano
Thuquña	thuq̄wi	lugar de baile
Saraña	sarāwi	lugar de ir (trayecto)
Irpaña	irpāwi	lugar de llevar
Manq'aña	manq'āwi	lugar de comer
Umaña	umāwi	lugar de tomar

-XÄSI es un sufijo derivativo verbal que tiene carácter retentivo de algo en alguien. Indica efectuar una acción de sostener algo sin mover en un lugar determinado. El sufijo /-xäsi/ siempre se añade a la categoría verbal y tiene significado de sostener.

Apaña	apxäsiña	tener algo sin mover
Ichuña	ichxäsiña	sostener algo en los brazos sin mover
Ikiña	ikxäsina	acompañar en dormir sin salir fuera de la casa

Alargamiento vocálico en los flexivos verbales

El alargamiento vocálico cumple la función de sufijos flexivos verbales de los tiempos simples así como también en los tiempos compuestos. Para comprender mejor la existencia del alargamiento vocálico como integrante de los flexivos verbales, se establece sujetándose a los tiempos.

Alargamiento vocálico del tiempo futuro

Futuro simple

En el tiempo futuro simple, el alargamiento vocálico cumple la función de morfema marcador de tiempo. Es decir, el marcador que distingue las formas flexivas verbales del futuro es el alargamiento vocálico que indica el tiempo.

Primera persona	nayax lurä
Segunda persona	jumax luräta
Tercera persona	Ø
Cuarta persona	jiwasax lurañäni

Futuro en el tiempo interacción de persona

1 → 2	churayäta
1 → 3	churä
2 → 1	churitäta
2 → 3	churäta
3 → 2	churätam
4 → 3	churañäni

Estos ejemplos nos muestran, que no todas las combinaciones flexivas verbales tienen vocal larga. En la tercera persona de futuro simple, no lleva y no llevará vocal larga, tampoco las interacciones de personas 3→1, 3→3 y 3→4 llevan prolongación vocálica.

Alargamiento vocálico del tiempo remoto cercano lejano

Naya	alayäta	yo compraba
Juma	alayäta	tú comprabas

Jupa	alāna	él compraba
Jiwasa	alayātan	

Remoto lejano

Naya	alatāta	yo había comprado
Juma	alatāta	tú habías comprado
Jupa	alatay na	él había comprado
Jiwasa	alatātan	

El alargamiento vocálico es un elemento lingüístico importante en la lengua aymara, que reduplica las vocales en los diferentes aspectos. 1). Cumple la función de fonema de una manera exclusiva. 2). Cumple la función de morfema, para reconocer se ha comparado dos palabras (chaka) (chāka), estos términos pareciera que tienen la misma pronunciación pero son diferentes. 3). Cumple la función de sustitución de sílabas y fonemas. 4). Cumple la función de verbalizador de algunas sustantivos y adjetivos de una manera formal.

Bibliografía

- ALARCOS LLORACH, Emilio. 1995. **Gramática de la lengua española**. Madrid: Espasa Calpe.
- ALVAR, Manuel. 1983. **Morfología histórica del español**. Madrid: Gredos.
- ALVARADO CALDERON, Arquímides. 2000. **Gramática estructural y transformacional**. Perú: San Marcos.
- BRIGGS, Lucy. 1993. **El idioma aymara: variaciones regionales y sociales**. La Paz: ILCA.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo. 1994. **Quechumara: estructuras paralelas de las lenguas quechua y aymara**. La Paz: CIPCA.
- _____. 2000. **Lingüística aymará**. Cusco: Centro Bartolina de las Casas.
- DEZA GALINDO, Juan Francisco. 1992. **Gramática de la lengua aymara**. Lima: Artex.
- GARCIA, Juan Antonio. 1984. **Gramática aymara**. La Paz: Grispin.
- GOMEZ, Donato y Condorí, José. 1988. **Morfología y gramática aymara**. 1a. ed. La Paz.
- GOMEZ BACARREZA, Donato. 2000. **Manual de la gramática aymara**. 1a. ed. La Paz.
- GUTIERREZ M., Pascual. 1998. **Morfosintaxis nominal: un estudio contrastivo entre el aymara y el castellano**. La Paz: UMSA. Tesis de licenciatura.
- GUTIERREZ ORDÓÑEZ, Salvador y otros. **Análisis sintáctico**. Anaya.
- HARDMAN, Martha y otros. 1988. **Compendio de estructura fonológica y gramática en aymara**. La Paz: ILCA.
- LAYME PAIRUMANI, Félix. **Gramática aymara**. La Paz: EDOBOL.
- MAMANI, Silvestre. 1999. **Aprendizaje de la lengua aymara**. La Paz.
- MENDOZA, José G. 1992. **Gramática castellana**. La Paz: UMSA.
- QUISPE, Eugenia. 1999. **Análisis contrastivo a nivel adverbial del aymara y el castellano**. La Paz: UMSA. Tesis de licenciatura.
- TARIFA ASCARRUNZ, Erasmo. 1970. **Suma lajjra aymara parlaña**. La Paz: Don Bosco.

Adquisición morfosintáctica del aymara en niños de 3 a 5 años¹

Teodosia N. Tancara Callecusi²

Resumen

El trabajo es parte de la tesis en proceso de elaboración que trata del estudio de la adquisición morfosintáctica del aymara como lengua materna en niños de 3 a 5 años. El objetivo es estudiar las particularidades con las que se adquiere la lengua aymara a ese nivel. Como el área de estudio es muy extensa para su presentación, en la ponencia me delimito a presentar de manera sucinta la estructuración del sintagma nominal, concretamente en la formación de los determinantes o actualizadores del núcleo nominal. El propósito de ello, es mostrar cómo los niños adquieren su lengua materna a partir de la asimilación que tienen de su contexto sociolingüístico, y cómo el niño va desarrollando los esquemas cognoscitivos de la lengua aymara. Este trabajo es un aporte más al área de la lingüística, específicamente al campo de la psicolingüística.

Introducción

El lenguaje es una de las muchas habilidades que posee el ser humano para comunicar sus necesidades, deseos, pensamientos, y otros, en un determinado grupo social. Es así que, el hombre desde muy temprana edad adquiere el código lingüístico en su contexto social que constituye su cosmos. Esta relación lingüística empieza a partir de la asimilación y adaptación gradual de los sonidos indiferenciados hasta llegar a los esquemas³ del lenguaje; los cuales, posteriormente se convierten en secuencias habladas convertidas en función simbólica, con lo cual se desvanece el hielo comunicativo que existía entre él y los demás cuando aún no sabía hablar.

El presente trabajo es una contribución a los estudios de adquisición de la lengua aymara desde la perspectiva psicolingüística. Puesto que, esta área de conocimiento aún no ha sido tomada en cuenta hasta el momento. Por lo mismo, constituye un aporte teórico a los estudios de la psicolingüística en lenguas aglutinantes, como es el aymara. El propósito consiste en realizar un análisis sobre la adquisición de los componentes morfosintácticos del aymara en niños/as de una población rural.

En este entendido, la adquisición morfosintáctica del aymara es uno de los niveles más complejos que se encuentra formada por la concatenación de términos y/o por la sufijación a la raíz de la palabra. En la adquisición morfosintáctica el lenguaje será el pensamiento manifestado con la única diferencia que, no son secuencias expresadas como al de un adulto, sino el lenguaje adquirido por el niño/a presentará distintas peculiaridades; y se corregirá poco a poco con el pasar del tiempo. El objetivo de este trabajo es analizar preliminarmente la adquisición morfosintáctica del aymara como lengua materna en el proceso de la formación sintagmática nominal, específicamente en la formación de los determinantes nominales.

El estudio se desarrolla desde una mirada cualitativa en la perspectiva fenomenológica de la lengua. Se aplica el método transversal, a niños comprendidos entre tres a cinco años (BERKO, 1999: 377) de la localidad de Coromata, Huarina, provincia Omasuyus, del departamento de

1 El estudio es parte de la tesis de licenciatura en proceso de elaboración.

2 Egresada de la carrera de Lingüística e idiomas, Universidad Pública de El Alto.

3 "La inteligencia está formada por estructuras de conocimiento cada una de las cuales conducen a conductas diferentes en situaciones específicas" (Briones, 1995).

La Paz. Los instrumentos que se aplicaron para la recolección de datos fueron, la observación participante y no participante⁴, las grabaciones magnetofónicas y la libreta de campo.

Elementos teóricos

Psicolingüística

La psicolingüística es la ciencia que estudia “*los procesos psicológicos*”, por los cuales el hombre adquiere el lenguaje. A través de ellos los propósitos y necesidades de los hablantes se convierten en códigos lingüísticos de una determinada lengua que es reconocida culturalmente (Berko, 1999: 4) y (Osgood, 1974: 77).

Entonces, los procesos mentales imprescindibles por los que se adquiere el lenguaje son: la comprensión que estudia “*cómo comprenden las personas el lenguaje hablado y escrito*”, la producción del habla que trata de “*cómo producen el lenguaje las personas*” y la adquisición que pretende descubrir “*cómo se aprende una lengua*” (Niño, 2002: 11). Por tanto, la psicolingüística se ocupa de las estrategias de cómo se utiliza la lengua.

Asimismo, Bermeosolo (2004: 11) indica que la psicología del lenguaje es “el estudio de los mecanismos mentales que hacen posible el uso del lenguaje en la representación y control de la realidad, y al servicio de la comunicación intra e interpersonal...”. Es decir, el lenguaje cognitivo tiene que ver con el desarrollo del conocimiento a partir de lengua y aprendizaje en el niño que es el “*intrapersonal*”, y el “*interpersonal*”, la adquisición del lenguaje en el contexto de interacción del niño con el mundo, que se da por el lenguaje y la comunicación.

El conductismo en la psicolingüística

La adquisición del lenguaje desde la perspectiva conductista está sujeta a los estímulos y respuestas provenientes del exterior (Bermeosolo, 2004: 187). Puesto que, “...*la conducta verbal, al igual que otras conductas, es controlada por sus consecuencias...*” (Skinner, 1950: 135). Es decir, cuando a determinado comportamiento verbal se lo premia éste aumenta, pero si se lo sanciona podría desaparecer (Ruiz, 2000: 45).

Dentro de aquella perspectiva el niño aprende a través de los *mands* que son ordenes, peticiones, deseos, etc., que requieren ser satisfechos; los *tacts* en los que se aprende a través de los objetos tangibles; el *echoic* sonidos que se escuchan del habla exterior de los adultos que pedirá al niño que repita palabras sueltas o frases; y los *intraverbales* este proceso se vale de la anteriores conductas ya que el niño al escuchar alguna frase u oración del adulto complementará a tal enunciado a partir del conocimiento adquirido (Bermeosolo, 2004: 245).

El neoconductismo en la psicolingüística

Los neoconductistas Mowrer y Osgood desarrollaron un tercer elemento que es la mediación, en una propuesta a la teoría del conductismo, entre el estímulo y la respuesta externa o contextual. (Marcapaillo, 2007: 91). Para Mowrer (1960) el aprendizaje del lenguaje está en el progresivo desarrollo de las propiedades: la reflexividad (metalenguaje) y la prevaricación del lenguaje.

El niño imita las expresiones comunicativas del adulto para mejorar su lenguaje y, si éste es rectificado o no provocará en el niño satisfacción o insatisfacción que forma la mediación. Por otra parte Osgood (1957) a través del modelo de “*asociación libre y la asociación condicionada*” perfecciona la propuesta de Mowrer indicando que el niño asocia las señales, los acontecimientos u objetos a través de la mediación del contexto de aprendizaje.

⁴ En algunas oportunidades el investigador es parte de las actividades o juegos recreativos de los niños y en otras ocasiones solo es observador sin intervenir en las actividades que los niños realizan. Son mecanismos que posibilitan la recolección de datos. (Silvente, P. et al., 2006)

El cognitismo en la psicolingüística

La adquisición del lenguaje no sólo es estímulo y respuesta, así como la mediación y la prevaricación como se ha podido observar, sino que, desde otra perspectiva llega a ser considerada como desarrollo cognitivo del lenguaje, es decir, para Chomsky (1968) citado en Vygotsky (1995: 87) el niño antes de nacer trae consigo el lenguaje. Cuando nace está expuesto a un contexto donde puede mejorar su desenvolvimiento y madurar.

El desarrollo del lenguaje desde temprana edad está expuesto al entorno sociolingüístico, cuya influencia es decisiva en la buena o mala adquisición del lenguaje (Niño, 2002: 11). Puesto que:

“...el primer lenguaje del niño es esencialmente social, primero es global y multifuncional, más adelante sus funciones comienzan a diferenciarse. A cierta edad el lenguaje social del niño se encuentra dividido de forma bastante aguda en el habla egocéntrica y comunicativa... tanto la comunicativa como la egocéntrica son sociales, aunque sus funciones difieran...” (Vigotsky, 1934: 42).

Proceso de Adquisición del lenguaje

Una vez que el niño ha pasado por la etapa de las “protoconversaciones”⁵ los niños empiezan a unir las palabras formando oraciones, en donde, lo cognitivo se desarrolla previamente al fenómeno lingüístico, *los juegos simbólicos y la imitación diferida* (Niño, 2002: 11). Es decir, el lenguaje se forma primeramente, en la mente para posteriormente ser manifestado en la comunicación.

Alrededor de los tres años la mayoría de los niños gozan de muchos recursos sintácticos que les permite entrar en contacto con los demás. Pero tienden a realizar equivocaciones sistemáticamente en el uso de algunas formas gramaticales (Anula, 1998:30). El uso de la gramática del niño es similar a la de un adulto, es creativa y no así imitativa como lo indican los innatistas. Si fuera imitativa los niños no tropezarían en equivocaciones. Es por ello que:

“Durante los primeros tres o cuatro años de vida, los niños adquieren una lengua rápidamente y en apariencia sin esfuerzo... la investigación con niños revela las características universales de las primeras palabras y de las primeras oraciones cuando los niños empiezan a adquirir la gramática de su idioma, todos tienden a seguir grosso modo el mismo camino” (López García, 1991: 423).

La habilidad mental de un niño muchas veces parece ser limitada. Pero, en el lapso de tres o cuatro años “*el niño domina la complejísima estructura*” de su lengua materna y durante este periodo los niños llegan a utilizar una gramática compleja (López García, 1991: 423).

Adquisición morfosintáctica

El niño tiene la capacidad de construir y aprender algo tan complejo como es la gramática a una velocidad asombrosa y a base de los medios poco conocidos, mecanismos por los cuales el niño entra en contacto con su mundo exterior en donde manifiesta sus conocimientos (Bermeosolo, 2004: 255).

Uno de los mecanismos fundamentales no verbales, por el cual el niño adquiere el lenguaje, es el sonido que recepciona, el mismo que le permite almacenar nuevos esquemas de los acontecimientos del mundo exterior. Estos sonidos que a principio son formas complejas tienen un amplio repertorio de comunicación para el infante:

“...La sintaxis y la morfosintaxis tendrán su razón de ser cuando el niño tenga capacidad para unir dos palabras. Así, mamá, agua, dicho en el ambiente familiar, puede significar mamá quiero agua. Peor mamá agua, ante una fuente o un río, puede significar mamá veo agua” (Titone, 1976).

5 Palabras, frases u oraciones que aún no conciben sentido pleno en la comunicación del niño/a pero que si se puede entender de acuerdo al contexto comunicativo.

La adquisición morfosintáctica se manifiesta a partir de los 2 años, el niño forma oraciones incipientes con significado entendible en el contexto (López, 1991: 34). Las expresiones de una sola palabra mami, cama, agua, etc, para muchos podrían ser simples términos pero estas palabras contienen estructuras subyacentes que son portadores de significados, los cuales se deduce, por el contexto lingüístico.

Por lo tanto, los enunciados son equivalentes a toda una oración en donde la palabra que expresa es la representación la idea de la oración. El número de palabras adquiridas en esta etapa son combinadas y expresadas en algunos casos con una gramática confusa. Se sostiene que, la categoría más adquirida es el sustantivo seguido del verbo, con las cuales el infante forma sus enunciados para conseguir sus propósitos o necesidades.

Adquisición del lenguaje en niños de 3 a 5 años de edad

Los niños a esta edad ya comienzan a estructurar oraciones breves pero con órdenes complejas ya que ellos todavía no dominan el lenguaje López Ornat (1994: 47) indica que “...*El habla de un niño a partir de los tres años es como un bosque tupido en cuanto a que parece imposible saber de donde viene el alto nivel de gramaticalización que le caracteriza*”.

Los mecanismos de la mente (en este caso las neuronas) serían el resultado de la actividad cooperativa de muchas unidades de procesamiento de la información, es decir, la conexión que establecen las neuronas formando redes para que miles de células en la mente se conecten con otras millones posibilitando a que en el input sensorial crezca estructuras complejas y combinaciones nuevas. “...*Por tanto, el aprendizaje no sería otra cosa que esos cambios en la conexiones del cerebro*”. (Ruiz, 2000: 48)

El niño para que vaya mejorando y entrando a una edad en la que el lenguaje está constantemente enriqueciéndose, “...*entre los tres y los cuatro años empieza a ser capaz por primera vez de expresar verbalmente sus ideas con suficiente claridad*...” (Montessori, 1992: 109). Lo cual le permite manifestar sus pensamientos en el lenguaje adquirido para lograr sus objetivos. En tanto, el lenguaje que los niños de cuatro años utilizan durante la conversación entre ellos, se asemeja al lenguaje que es manipulado por los adultos

Análisis de la formación de determinantes nominales aymaras

Los datos que se muestran en el presente estudio son realizaciones del habla espontánea de los niños de 3 a 5 años, procedentes del corpus lingüístico transversal. Las formas de procesamiento de extracción del objeto de estudio ha sido el siguiente: primeramente se focaliza los determinantes nominales que son actualizadores dependientes del nombre principal, en la formación del sintagma nominal; luego se analiza paso a paso los constituyentes^[6] en este caso: los sufijos posesivos, los indefinidos, los numerales, el interrogativo, el adjetivo determinativo y el artículo en las oraciones adquiridas.

a) Artículo determinativo

La formación de artículo + nombre (**Art. (Det.) + N**) se presentan de la siguiente forma en la adquisición nominal:

Mä awtituw. [mä awtituwa] ‘es un auto’

(AP10P: 2)

Art. (Det.) +N.

6 El adjetivo tiene como función esencial modificar al sustantivo, el cual a su vez, se clasifica en calificativos y determinativos. (Gómez, 2002: 121). En este estudio se considera los adjetivos determinativos del aymara que están en función de determinantes o actualizadores dentro del sintagma nominal.

Mä isk'ita utjchin uk chhakhatax [mä isk'a awtuw utjichinx...]

(AP14H:2)

Art. (Det.) + Adj. + Suf. dim. +ø(N) 'había un pequeño auto'

Mayamp um luraskakiw. 'uno mas voy a seguir haciendo agua'

(AP14H:10)

Art. (Det.) + Conj. + N.

Como se puede evidenciar, el uso del artículo determinativo indefinido se adhiere a sufijos en algunos casos para luego calificar al nombre. En otros, el determinante indefinido a pesar de que presenta sufijos no califica a ningún nombre, ya que el niño en este tipo de formación hace elisión del núcleo nominal presentando como núcleo nominal cero (ø) de la oración. Finalmente existen determinantes que actualizan al nombre de manera directa como en: Mä awtituw sintagma nominal de está determinada por el artículo determinativo mä y el nombre común awtitu.

b) Adjetivos determinativos

La formación de los adjetivos determinativos + núcleo principal (**Adj. (Det.) + N.**) se manifiestan con las siguientes características en la adquisición del sintagma nominal aymara:

Uka siwar jiksupjam. [uka siwar jik'supjam]

(AP14H:11)

Adj. (Det.) + N. 'Saquen esa cebada'

Uka machaqa wal... machaqawa. [Uka machaq waltix, machaqawa]

(AP11E:4)

Adj. (Det.) + Adj. + N. 'Ese balde nuevo es nuevo'

Aka amparapapachaw aka kayupapachaw, jaqipachaw sistxay.

(AP10P:8)

Adj. (Det.) + N. Adj. (Det.) + N. 'Esto debe ser su mano, esto deber ser su pie...'

Uka thanthanaka pallisinchix uka thantanaka.

(AP14H:2)

Adj. (Det) + Adj. +ø (N) [Uka thantha **siwarnaka** pallisinchix...]

'se recoge esas cebadas inservibles...'

Analizando las estructuras gramaticales que manifiestan los niños, se observa que el adjetivo demostrativo uka y aka del aymara se encuentran en relación con los núcleos del sujeto, que en este caso son generalmente nombres comunes. También se deduce que el determinante primero es actualizador de un adjetivo para que unidos califiquen al nombre principal, que se encuentra omitido dentro el sintagma nominal de la oración como en: Uka tanta ø (N) naka pallisinchix.

c) Interrogativos

La formación del interrogativo + núcleo nominal (**Int. + N**) se presenta de la siguiente manera:

Qawqha qulqitas ukax.... [ukax qawqha qulqitas]

(AP14H:9)

Int. + N. 'eso cuanto cuesta'

Kuna isk'a lluqall. 'que pequeño niño'

(AP11E:6)

Int. + Adj. + N

Khiti jaqisa. '¿Qué gente es?'

(AP14H: 14)

Int. + N.

Realizando un análisis sucinto de las estructuras manifestadas por los niños se deduce que durante la adquisición morfosintáctica el niño cuenta con la capacidad de formar sintagmas nominales con constituyentes interrogativos **kuna**, **qawqha**, **khiti**, adheridos, en algunos casos, primero a un adjetivo **Kuna isk'a** y luego al núcleo nominal **lluqall**, al cual determina, formando así el sintagma nominal **Kuna isk'a lluqall** de la oración.

d) Numerales

La formación de los actualizadores numerales + núcleo principal (**Num + N**) aparecen con las siguientes particularidades:

Mayampachaw usutax sunsu. 'el otro más está enfermo sonso'

(AP14H: 7)

Num. + ø(N) + conj. + Suf. incl. + Suf. afir.

Pusi chawy aljañanix. [Pusi chawllay aljañanix]

(AP11E:11)

Num. + N. 'Venderemos cuatro pescados'

Observando las acepciones emitidas por los niños, en la formación de los determinantes numerales son muy pocas. Los sintagmas presentados están formados por constituyentes numerales ordinales **Maya**, **Pusi** + nombres comunes **chawy** 'chawllay' o numeral + núcleo nominal cero (ø) adheridos de sufijos como se observa en la siguiente oración **Maya ø(N) mpachaw usutax sunsu**.

e) Adjetivos cuantitativos

La formación del adjetivo cuantitativo + núcleo principal (**Adj. Cuant. + N**) se manifiestan con las siguientes peculiaridades:

Q'al naya manqanapa. Iwi iwi manq'antil q'al

(AP10P:5)

Adj. cuant. + N. [Q'al naya iwin manq'ap manq'antirita]

'se me comer toda su comida de Heber'

K'ala iwija manqantchi jichasti thaxajatanaw

(AP14H:8)

Adj. cuant. + N. [q'alay iwijax manq'antchisti...]

'Todo se lo ha comido la oveja...'

Analizando los enunciados que los niños han manifestado se observa que los determinantes cuantificadores son menos frecuentes en el habla. Por otra parte, la formación de los determinantes cuantitativos presentó el siguiente cuantificador **Q'al**, adjunto al pronombre de primera persona singular **naya** y nombre común **iwija** según la situación de uso del lenguaje.

f) Sufijos Posesivos

El núcleo nominal + posesivos (N.+ Pos.) se presentan de la siguiente forma:

Inchhi wawapa /inchhi wawapawa/

(AP10P: 2)

N.+ Adj. (Pos). [Este es su hija]

Jiwataw anujax. /anujax jiwataw/

(AP14H: 9)

N.+Adj. (pos). [Mi perro está muerto]

Lakanijatanaw uyí!. Uy akhita mira. [Oye ya tiene diente!]

(AP11E: 10)

N.+Adj. (pos).

Deduciendo las oraciones manifestadas por los niños, se observa que en el uso de los adjetivos posesivos *pa*, *ja* se sufijan a los nombres comunes *wawa-*, *anu-*, formando sintagmas nominales *anuja* y *wawapa*. Además se percata que el niño utiliza el sufijo posesivo *-ni-* de promedio para expresar el sintagma nominal de la oración como en: *laka-ni-jatanawa*.

Conclusión

A medida que el niño va creciendo también va desarrollando estructuras cognoscitivas que van perfeccionándose por situaciones de desequilibrio entre la asimilación y la acomodación.

En el proceso de la formación de determinantes nominales aymaras, los niños a partir de la asimilación de nuevos vocabularios manifiestan sintagmas nominales que están constituidos por actualizadores concatenados a los núcleos nominales formando así el sintagma nominal. No solo se observa una unión directa entre actualizador y núcleo nominal, sino que existen sufijos que ligan a éstos, por las cuales, se determina el sintagma nominal.

En el proceso de los sintagmas nominales se pudo percatar que los niños aún presentan falencias en la organización gramatical de sujeto verbo, en oraciones intransitivas como en: *Jiwataw anujax*. [*anujax jiwataw*] Asimismo, ellos realizan omisiones dentro del mismo sintagma, es decir, el núcleo nominal en la formación sintagmática queda como núcleo cero (ø (N)) dejando solo a los determinantes como en el siguiente sintagma nominal de la oración *Mä isk'ita* ø (N) *utjchin uk chhakhatax* [*mä isk'a awtuw utjchinx...*]. Las falencias generalmente se dan: por la falta de asimilación de algunos léxicos de la lengua; por la carencia de léxicos en la lengua y por el ahorro lingüístico que los niños manifiestan a su corta edad en los procesos cognoscitivos.

En la formación sintagmática nominal aymara, los niños hacen usos específicos de constituyentes que forman el sintagma nominal éstos son: el artículo determinante indefinido '*mä*', el adjetivo determinativo '*uka*', los interrogativos '*Qawqha, kuna, khiti*', los numerales '*maya, pusi*', el determinante cuantitativo '*Qala*' y los adjetivos posesivos '*pa, ja*', los cuales van desarrollando el conocimiento lingüístico de la lengua materna en los niños aymara hablantes.

Bibliografía

- ANULA REBOLLO, Alberto. 2002. **El abecé de la psicolingüística**. Madrid: ARCO.
- BARRANTES, Rodrigo. 2000. **Investigación: un camino al conocimiento, un enfoque cualitativo y cuantitativo**. San José: C.R.: EUNED.
- BERKO, Jean; BERSTEIN, Nam. 1999. **Psilolingüística**. España: MC. GRAW HILL.
- BERMEOSOLO, Jaime. 2004. **Psicología del lenguaje**. Chile: Mc Graw Hill.
- BRIGGS, Therina Lucy. 1992. **El idioma aymara: variantes regionales y sociales**. La Paz: ILCA.
- BIBLIOTECA PRÁCTICA. 1992. **Pedagogía y Psicología Infantil**. Madrid: CULTURAL.
- COMSKY, Noam. 1965. **Aspectos de la teoría de la sintaxis**. Madrid: AGUILAR.
- DOBOIS, Jea; GIACOMO, Matheé; GUESPIN, Louis et.al. 1998. **Diccionario lingüístico**. Madrid: ALIANZA.
- GÓMEZ BACARREZA, Donato. 2000. **Manual de gramática aymara**. 2da. ed. La Paz: Díaz.
- GONZÁLEZ NIETO, Luis. 2001. **Teoría lingüística y enseñanza de la lengua**. Madrid: Cátedra.
- HARDMAN, M. Vásquez, J. y YAPITA J.D. 1988. **Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical**. La Paz: 1a ed. Gramma.
- KÜPER, Wolfgang. 1993. **Pedagogía intercultural bilingüe. Fundamentos de la educación bilingüe**. Quito Ecuador: Abya-YALA.
- LEWANDOWSKI, Theodor. 1999. **Diccionario lingüístico**. Madrid: Cátedra.
- LÓPEZ GARCÍA, Ángel. 1991. **Psicolingüística**. Madrid: Síntesis.
- MARCAPAILLO ACHU, Claudio. 2006. **Lengua aymara (Principios morfológicos y gramaticales)**. La Paz. ————. 2007. *Adquisición de las primeras palabras en un contexto familiar bilingüe (una aproximación desde la psicolingüística)*. XX Reunión Anual de Etnología. Anales de la Reunión de Etnología T.1. (pp. 175-183). La Paz: MUSEF.
- NIÑO ROJAS, V. Miguel. 2002. **Semiótica y lingüística, los procesos de la comunicación el lenguaje**. Colombia: Ecoe.
- OSGOOD, Sebeok; Diaebold. 1965. **Psicolingüística**. Madrid: Planeta.
- POOL WESTGAARD Mariana. 1997. **Psicolingüística estudios de lingüística formal**. México: GM.
- RUIZ BIKANDI Uri. 2000. **Didácticas de la segunda lengua en educación infantil y primaria**. Madrid: Síntesis educación.
- SAUSSURE, Ferdinand. 1961. **Curso de lingüística general**. Buenos Aires: LOZADA.
- SOPRANO, Ana Maria. 2003. **La “hora de juego” lingüística**. Argentina: Lumiere.
- SPRINGER, S. P.; DEUTSCH, G. 1998. **Cerebro izquierdo, cerebro derecho**. España: Gedisa.
- VGOTSKY, Lev. 1995. **Pensamiento y lenguaje**. Barcelona: Paidós.
- ZÚÑIGA C., Madeleine. 1993. **Educación Bilingüe**. La Paz: UNICEF.

Términos de la ganadería camélida en Ulla Ulla¹

Victor Hugo Kana Kuno²

Introducción

A través del estudio de términos de la ganadería camélida en la región de Ulla Ulla, se pretende conocer las particularidades del léxico especializado. Esto conlleva considerar distintos aspectos culturales así como la lengua misma, puesto que la lengua constituye el eje articulador de la comunicación en un entorno cultural.

En el contexto andino, el hombre y la mujer no viven separados de sus tradiciones ancestrales. En la crianza de la ganadería camélida, cuando la población se comunica en lengua aymara teje una serie de discursos socioculturales. Utilizan el lenguaje especializado en las diferentes actividades de la crianza, curación, esquila, descarte, rituales, entre otros. Este lenguaje especializado que consiste en una serie de términos particulares, solo es entendido por los que se dedican a la crianza camélida. Es aquí, donde surge el problema de la terminología, en esta área del saber se vislumbra el lenguaje común de uso generalizado y otro lenguaje especializado que solamente usan, saben y conocen los que se dedican a la crianza camélida.

La inexistencia de estudios en relación con la terminología camélida, ha motivado a realizar una investigación de esta naturaleza, y al tratamiento del lenguaje especializado que se constata en la ganadería camélida, debido a que no existe la explicación de la lengua común y el lenguaje especializado.

En el uso de la terminología en la ganadería camélida se observan distintos matices significativos como consecuencia de diferentes factores lingüísticos y culturales en los que ocurren los mismos. La terminología camélida y sus cualidades significativas están en proceso de desnaturalización³ debido a la influencia de la lengua castellana. De la misma manera, muchos términos se consideran arcaicos en el uso cotidiano.

Esto nos lleva a preguntarnos sobre la necesidad de conocer las particularidades de los términos aymaras que existen en la ganadería camélida de la región de Ulla Ulla de la provincia Franz Tamayo del departamento de La Paz. Con ese propósito, el trabajo se analiza de manera preliminar, las particularidades de los términos aymaras que se presentan en la ganadería camélida, tomando en cuenta las características físicas y biológicas.

Para ello, se opta por el enfoque etnográfico en su perspectiva metodológica descriptiva, que consiste en interpretar las distintas particularidades terminológicas de la ganadería camélida desde el lugar donde surgen o se presentan los hechos. Esto conlleva el uso de la técnica de la entrevista y observación a través de la guía de grabación y entrevista de datos resultantes de los informantes de 50 años de edad en adelante, de ambos sexos, y de dicha localidad.

En este trabajo primeramente se presentan algunos aspectos teóricos para deslindar la terminología de otras áreas conexas, luego se explican los términos aymaras sobre las características físicas y biológicas de la ganadería camélida.

1 Este trabajo es parte del proyecto de tesis: "Estudio terminológico de la ganadería camélida en la región de Ulla Ulla", en proceso de elaboración.

2 Egresado de la carrera de lingüística e idiomas, Universidad Pública de El Alto.

3 Cfr. Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición: La desnaturalización es la alteración de las propiedades o condiciones de algo.

Apuntes teóricos

Existen pocas evidencias sobre los estudios terminológicos en las lenguas flexivas y aglutinantes. Pero, se pueden indicar algunas aproximaciones de las investigaciones terminológicas. Se considera la contribución de Alberto Durero sobre la terminología de la matemática en los (1471-1528), aunque no tuvo éxitos en su trabajo (Arntz y Picht, 1995:172). Asimismo, se aprecia un estudio terminológico de la anatomía moderna realizado por Versalius en los años (1514:1564), quien es considerado como: “*el fundador de la anatomía moderna, puede ser considerado un precursor de los esfuerzos de normalización actuales, él contribuyó decisivamente al desarrollo de la terminología anatómica*” (ídem, 171).

Si bien, la terminología ya se practicaba en la prehistoria y parece tan antigua como la lexicografía, se identifica con dicho denominativo en el s. XIX. Este matiz perdió su uso tras décadas, para que se le asigne un nuevo significado en los años 1830 y 1840, es decir, el estudio de los vocabularios de especialidad. En Francia, la palabra ‘terminologie’ tenía connotación negativa (equivalía a ‘jargon’ o el uso de palabras que nadie entiende) (Rey, 1995:117).

Término

El término es la unidad de designación y clasificación de un determinado tipo de objetos. La designación es la representación lingüística de un concepto, también se entiende como una unidad de pensamiento. La clasificación consiste en el signo metalingüístico, o sea, trata la referencia del nombre de los objetos o conceptos.⁴ En concreto, el término es un elemento de la terminología, que está constituido por conceptos y denominaciones de una lengua especializada.⁵ El término de la ganadería camélida corresponde a esta área de investigación, como una unidad de actividad concreta.

Deslindes entre terminología, terminografía, lexicología y lexicografía

Terminología

La terminología es la disciplina que estudia el léxico técnico o léxico propio de una ciencia, un arte, un oficio, una actividad concreta, etc. como indica Dubuc, R. (1999:21) “*La terminología es una disciplina que permite identificar el vocabulario de una determinada especialidad en forma sistemática, analizar dichos vocabularios y, si es necesario, crearlo y normalizarlo en una situación concreta de funcionamiento con el fin de responder a las necesidades de la expresión de los usuarios*”.

En esta misma línea, esta teoría es sostenida por Wüster, desde un punto de vista metodológico, la actividad terminológica se centra en la recopilación de conceptos y términos para la normalización de los términos de especialidad con la finalidad de conseguir la univocidad de la comunicación profesional (Wüster, 1998:11).

Es más, el trabajo terminológico, consistente en la colección y elaboración, tratamiento y sistematización de las terminologías, se realizan en los ámbitos más diversos y los objetivos de estos trabajos pueden diverger fuertemente según los requisitos de cada campo de actividad concreto (Arntz, 1995:19).

Terminografía

La denominación ‘terminografía’ data desde 1975 cuando la International Organization for Standardization (ISO) implantó para realizar como referencia de terminología dedicada a la producción de los diccionarios terminológicos (Bergenholtz y Tarp, 1995:10).

La terminografía es “*una técnica que permite la recolección y fijación de la terminología en su primera acepción, del conjunto de términos*” (Marcos, 1991: 135). Ello implica, que la terminografía como técnica sirve para recolectar los términos de una determinada especialidad.

4 Cfr. ARNTZY PICTH, (1982:42-43). En: MARCOS, (1991:129).

5 Cfr. DUBUC, (1999:55).

Por otra parte, la terminografía es una técnica inmediata de recolección de términos, preparación de la definición de términos y la recopilación de equivalentes lingüísticos (Rey, 1995: 132). Esta técnica de recopilación de términos permite recoger los términos de la ganadería camélida.

Lexicología

La lexicología es una ciencia que se encarga de las leyes, principios con el fin de establecer el vocabulario de la lengua. Como señala Haensch, (1982:92-93) que la *“lexicología es la descripción del léxico que se ocupa de las estructuras y regularidades dentro de la totalidad del léxico de un sistema individual o de un sistema colectivo”*.

Asimismo, la lexicología se preocupa de las relaciones existentes entre las palabras de una lengua dada en un momento determinado. Es más, se encarga del problema de la interdependencia entre la lengua y la sociedad. Finalmente, examina las estructuras que se establecen entre las unidades léxicas de una lengua determinada. (Fernández, 1984:139), Lewadowsky, T. (1986:209)

La lexicología es sostenida por Mounin en dos direcciones; en primer lugar, la lexicología es una ciencia que estudia el léxico o el vocabulario. En segundo lugar, asigna la reflexión teórica sobre los problemas existentes en la estructura de las palabras en la elaboración de los diccionarios (1979:114).

Lexicografía

La lexicografía es la descripción del léxico que se ocupa de las estructuras y regularidades dentro de la totalidad del léxico de un sistema individual o de un sistema colectivo (Haensch, 1982:92). Asimismo, la lexicografía es una técnica especial, fuera de lo específicamente lingüístico, encaminada exclusivamente a la confección de diccionarios (Porto, 2002:18)

Dubois hace una explicación de la lexicografía en forma clara y distingue en dos perspectivas: como técnica de elaboración de diccionarios y como el análisis lingüístico de lexicografía. Es decir, existe la ciencia lexicográfica y práctica lexicográfica (1998:392).

La terminología como teórica y metodológica estudia los términos de un área especializada; la terminografía se encarga de la elaboración de los diccionarios especializados; la lexicología es la rama de la lingüística que estudia los léxicos de una determinada lengua; la lexicografía se ocupa de la elaboración de los diccionarios generales (Cabré, 1993:263)

Lenguaje especializado

Desde la perspectiva terminología se conoce al lenguaje de un área específica como lenguaje especializado. En ese sentido, para Arntz, (1995:28) el lenguaje especializado *“...se refiere a la comunicación en un área especializada determinada y que, en consecuencia, lo que hay no es un lenguaje no es lenguaje especializado sino más exactamente un número considerable de distintos lenguajes especializados”*, así como existe en los términos de la ganadería camélida.

Por su parte, se conoce también como lengua de especialidad, que es la lengua natural considerada como instrumento de transmisión de conocimientos especializados.⁶ Además, para la ISO (International Organization for Standardization) citado en (Lerat, 1997:14) la *“lengua de especialidad es un subsistema que utiliza una terminología y otros medios lingüísticos con objeto de suprimir toda ambigüedad en la comunicación propia de un área concreta”*

En resumen, el lenguaje especializado es una comunicación en un campo científico o actividad concreta, a través de los términos y medios lingüísticos establecidos. Como sucede en el lenguaje de los alpaqueros y llameros, en el cual, existe la comprensión comunicativa en el contexto de la ganadería camélida.

6 Cfr. LERAT, (1997:8).

Caracterización cultural de los camélidos

En realidad, es muy difícil precisar la existencia de la ganadería camélida. El origen de los camélidos está localizado en América del Norte. Hace más de 16 millones de años había migrado a América del Sur, por el istmo de Panamá; la migración fue por el cambio de clima. Otro grupo de los camélidos migró por el estrecho de Behering, entonces el origen de los camélidos es del continente asiático y el medio oriente (Marschall y Webb, citado en Bonavia (1996:70). Por otro lado, los camélidos sudamericanos fueron reconocidos con el nombre de Palaeloma y Eulamaops en las pampas de la era cuaternaria de Argentina y Bolivia (Cardozo, 1975:71).

Según Wheeler, la domesticación de la ganadería de los camélidos se dio hace 3,500 y 4.000 años a. c. en los espacios de Telarmachay - Junín de la hermana república del Perú (1984 a: 405; 1985 b: 68) citado por (Bonavia, 1996:229). En opinión de Cardich (1958) los camélidos fueron cazados hace 8.000 años, citado en (Murra, 1975:118). Estas hipótesis se acercan a la existencia de los camélidos en la región de Ulla Ulla de Bolivia, donde existe la crianza de las llamas y alpacas, y se esquila la fibra de las vicuñas para la comunidad.

Términos de la ganadería camélida en aymara

A continuación se analizan preliminarmente los términos aymaras que explican las características físicas y biológicas de la ganadería camélida. Las físicas comprenden: el color, la finura de la fibra, las orejas, las señales, los ojos, las pezuñas, las edades, la cola y la cara. Las biológicas abarcan la composición biológica externa e interna, la propensión de las enfermedades y la particularidad de la curación.

Términos que explican las características físicas Por su color

<i>Tipos de colores</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Primarios</i>	Janq'u Iliphi Uqi Ch'ikhu Ch'ära Ch'umphí Wari	'Blanco' 'Elefe' 'Plomo' 'Marrón' 'Negro' 'Café' 'Vicuña'
<i>Secundarios</i>	Janq'u wari Janq'u uqi Janq'u ch'ikhu Ch'är ch'umphí Chär uqi Chär ch'ikhu Chär wari	'Vicuña claro' 'Plomo claro' 'Marrón claro' 'Café oscuro' 'Plomo oscuro' 'Marrón oscuro' 'Vicuña oscuro'
<i>Combinados</i>	Ch'ixi Alqa Wallata Qillwa Kunturi Chullumpi	'Colorido/multicolor' 'Bicolor' 'Negro y blanco' 'Blanco con cabeza negra' 'Blanco y negro, vicuña, café' 'Blanco con franja café o negra'

La organización de los términos por el color de la ganadería camélida, se sistematiza entre colores primarios, secundarios y combinados. Los primarios comprenden el janq'u 'blanco', iliphi 'eleefe', uqi 'plomo', ch'ikhu 'marrón', ch'ära 'negro', ch'umphí 'café'e' y wari 'vicuña'. Los secundarios son ch'är ch'umphí 'café oscuro', chär uqi plomo oscuro, chär ch'ikhu marrón oscuro, chär wari 'vicuña oscuro', janq'u wari 'vicuña claro' y janq'u uqi 'plomo claro'. Los combinados abarcan el ch'ixi 'colorido/multicolor', alqa 'bicolor', wallata 'negro y blanco', qillwa 'blanco con cabeza negra', kunturi 'blanco y negro, vicuña, café' y chullumpi 'blanco con franja café o negro'.

Por la finura de su fibra

<i>Tipos de finura</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Finas</i>	Ñut'u Qallu Tayka Phuthu	'Fina' 'Tui' 'Adulto' 'Denso'
<i>Ásperos</i>	Thiya Chhakhu Iru Phichhu Chhuchhulli T'una Uywi Purak khachhi	'Garra' 'Gruesa' 'Cerde' 'Mecha' 'Fibra de patas' 'Menudo/restos' 'Pelo' 'Fibra de pecho'

Los términos de la finura de su fibra se organizan en finos y ásperos. Los finos comprenden el ñut'u 'fina', qallu 'tui', tayka 'adulto' y phuthu 'denso'. Los ásperos contienen el thiya 'garra', chhakhu 'gruesa', iru 'cerda', phichhu 'mecha', chhuchhulli 'fibra de patas', t'una 'menudo/restos', uywi 'peño' y purak khachhi 'fibra de pecho'.

Por sus orejas

<i>Tipos de orejas</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Común</i>	Ari	'Largas'
<i>Extraordinarios</i>	Muru K'impa/ch'usllunqu	'Cortas' 'Ovaladas'

Los términos por las orejas de los camélidos se constituyen en común y extraordinarios. El común tiene el ari 'largas'. Los extraordinarios abarcan el muru 'cortas' y k'ampa/ch'usllunqu 'ovaladas'.

Por sus señales

<i>Tipos de señales</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>En las orejas</i>	Llawiqallu	'Llave'
<i>En las fibras</i>	Puchu Unkunchi Ankasa Kunkar puchuni Khirur puchuni	'Marca' 'Delantal' 'Marca en la cintura' 'Marca en el cuello' 'Marca en la nuca'

La organización de los términos por sus señales se clasifica en las orejas y en las fibras. En la orejas están el llawiqallu 'llave'. En las fibras se encuentran el puchu 'marca', unkunchi 'delantal', ankasa 'marca en la cintura', kunkar puchuni 'marca en el cuello', khirur puchuni 'marca en la nuca'.

Por sus ojos

<i>Tipos de ojos</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Común</i>	Ch'ära	'Negros'
<i>Extraordinario</i>	Qhusi	'Verdes/azules'

Los términos por sus ojos de la ganadería camélida se organizan en común y extraordinario. En el común está ch'ära 'negros'. El extraordinario es qhusi. 'verdes/azules'.

Por sus pezuñas

<i>Tipos de pezuñas</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Común</i>	Ch'är phaphalli	'Pezuñas negras'
<i>Extraordinario</i>	P'arqa/thalachu Janq'u phaphalli	'De cuatro pezuñas' 'Pezuñas blancas'

Los términos por sus pezuñas de los camélidos se clasifican en común y extraordinarios. El común es ch'är phaphalli 'pezuñas negras'. Los extraordinarios comprenden el p'arqa/thalachu 'de cuatro pezuñas' y janq'u phaphalli 'pezuñas blancas'.

Por sus edades

<i>Tipos de edades</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
	Qallu P'uru/ankuta Tayka Achachi	'Cría' 'Joven' 'Adulto' 'Viejo'

Los términos por sus edades de la ganadería camélida comprenden el qallu 'cría', p'uru/ankuta 'joven', tayka 'adulto' y achachi 'viejo'.

Por su cola

<i>Tipos de colas</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
	Phukhu/thulu Tanta Q'ara	'Corta' 'Larga y densa' 'Delgada'

Los términos por su cola de los camélidos se clasifican en phukhu/thulu 'corta', tanta 'larga y densa' q'ara 'delgada'.

Por su cara

<i>Tipos de caras</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
	Chiñi Lluku	'Nariz corta' 'Entucado'

Los términos de la ganadería de los camélidos constituyen el chiñi 'nariz corta' y lluku 'entucado'.

Términos que explican las características biológicas

Por su composición biológica

Términos externos

<i>Tipos términos externos</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Superiores</i>	P'iqi Nayra Nasa Jinchu Kunka Tarku Jikhani Laka Ajanu Qhaxlli	'Cabeza' 'Ojos' 'Nariz' 'Orejas' 'Cuello' 'Hombro' 'Espalda' 'Diente' 'Cara' 'Quijada'
<i>Inferiores</i>	Thixni Wich'inkha Jamañi Q'uruta Puraka Chhuchhulli Phaphalli Sillu Ñuñu	'Cadera' 'Cola' 'Culo' 'Bolas' 'Barriga' 'Patas' 'Pezuñas' 'Uñas' 'Ubre'

Los términos por la composición biológica externa de los camélidos se clasifican en superiores e inferiores. Los superiores comprenden: p'iqi 'cabeza', nayra 'ojos', nasa 'nariz', jinchu 'orejas', kunka 'cuello', tarku 'hombro', jikhani 'espalda', laka 'diente', ajanu 'cara', qhaxlli 'quijada'. Los inferiores son: thixni 'cadera', wich'inkha 'cola', jamañi 'culo', q'uruta 'bolas', puraka 'barriga', chhuchhulli 'patas', phaphalli 'pezuñas', sillu 'uñas' y ñuñu 'ubre'.

Términos internos

<i>Tipos términos internos</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Menudencias</i>	Chuyma Lluqu K'iwcha Axaruna Jiphilla Lankhu jiphilla Ch'illa jiphilla Phathakha Llaq'allachi Sullkanchura Misi anchura Maymuru	'Pulmón' 'Corazón' 'Hígado' 'Tela delgada' 'Intestino' 'Intestino grueso' 'Intestino delgado' 'Panza' 'Vejiga' 'Parrilla costal' 'Páncreas' 'Riñones'
<i>Piezas</i>	Taru Ampara Chaya Kunka Pichu Jikhani	'Pieza' 'Brazo' 'Pierna' 'Cuello' 'Pecho' 'Rabadilla'

La organización terminológica por su constitución biológica del interior se distingue en menudencias y piezas. Las menudencias abarcan el chuyma 'pulmón', lluku 'corazón', k'iwcha 'hígado', axaruna 'tela delgada', jiphilla 'intestino', lankhu jiphilla 'intestino grueso', ch'illa jiphilla 'intestino delgado', phathakha 'panza', llaq'allachi 'vejiga', sullkanchura 'parrilla costal', misi anchura 'páncreas', maymuru 'riñones'. Las piezas incluyen el taru 'piezas', ampara 'brazo', chara 'pierna', kunka 'cuello', pichu 'pecho' y jikhani 'rabadilla'.

Por la propensión a las enfermedades

<i>Tipos de enfermedades</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Externos</i>	Qarachi Japaña Lap'a	'Sarna' 'Piojera rojiza' 'Piojera'
<i>Internos</i>	Taxi Tunqu tunqu K'iwcha laq'u Wich'u usu/phaxcha Pustima Chuyma/jichhu laqu Laka p'iya Laka ch'ulla	'Flacura' 'Triquina/arrocillo' 'Distomatosis hepática' 'Coccidiosis' 'Tumor' 'Bronquitis' 'Enfermedad labial' 'Malformación dental'

Los términos por propensión de las enfermedades de la ganadería camélida se distinguen en externos e internos. Los externos son: qarachi 'sarna', japaña 'piojera rojiza' y lap'a 'piojera'. Los internos son: k'iwcha laq'u 'distomatosis hepática', wich'u usu/phaxcha 'coccidiosis', pustima 'tumor', chuyma/jichhu laqu 'bronquitis', laka p'iya 'enfermedad labial', laka ch'ulla 'malformación dental', tunqu tunqu 'triquina/arrocillo' y taxi 'flacura'.

Por la particularidad de la curación

<i>Tipos de medicina</i>	<i>Términos aymaras</i>	<i>'Glosa'</i>
<i>Naturales</i>	Maych'a Qhilla Kiswara	'Planta medicinal' 'Ceniza' 'Planta medicinal'
<i>Artificiales</i>	Tunquriyaña Laka k'utuqaña	'Dosificar' 'Corte de dientes'

Los términos por la particularidad de la curación de los camélidos se sistematiza en naturales y artificiales. Los naturales son el maych'a 'planta medicinal', kiswara 'planta medicinal' y qhilla 'ceniza'. Los artificiales son: tunquriyaña 'dosificar' y laka k'utuqaña 'corte de dientes'

Conclusiones

La terminología se diferencia de la lexicología en que la terminología se ocupa de los términos especializados de una determinada área o actividad concreta, como de la ganadería camélida y la lexicología como teoría lingüística estudia los léxicos de una determinada lengua, como de la lengua aymara.

Los términos de la ganadería camélida que explican las características físicas son: se evidencia el color, finura de la fibra, las orejas, las señales, los ojos, las pezuñas, las edades, la cola y la cara. Estos términos tienen significados connotativos de acuerdo al contexto.

Entre los términos que explican las características biológicas de los camélidos están: la composición biológica externa e interna, la propensidad de las enfermedades y la particularidad de la curación de la ganadería camélida.

Finalmente, el estudio terminológico de la ganadería camélida evidencia las particularidades socioculturales de la región Ulla Ulla, la que, se relaciona con otro tipo de términos, como la artesanía, las aves, la flora, plantas entre otros.

Bibliografía

- ARNTZ, Reiner; PICHT, Heribert. 1995. **Introducción a la terminología**. Madrid: Pirámide.
- BERGENHOLTZ, H.; TARP, S. 1995. *Basic Issues in Specialised Lexicography*. En: *Manuel of Specialised Lexicography: The Preparation of specialized dictionaries*. Philadelphia: John Benjamins pp. 14-47.
- BONAVIA, Duccio. 1997. **Los camélidos sudamericanos: una introducción a su estudio**. Lima: IFEA-UPCH.
- CABRÉ, M. T. 1995. *On diversity and terminology*: En **Terminology**.
- CARDOZO, Armando. 1975. **Origen y filogenia de los camélidos sudamericanos**. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- COURTÉS, Joseph. 1997. **Análisis semiótico del discurso**. Madrid: Cónдор.
- DUBOIS, Jean y otros. 1998. **Diccionario de Lingüística**. Madrid: Alianza.
- FERNÁNDEZ G., Ángel R. et al. 1984. **Introducción a la semántica**. Madrid: Cátedra.
- FONTANILLO M., Enrique. 1986. **Diccionario de lingüística**. Madrid: Anaya.
- GREIMAS- Courtes. 1979. **Diccionario razonable de la teoría del lenguaje**. Madrid: Gredos.
- HAENSCH, Gunther et. al. 1982. **La lexicología. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica**. Madrid: Gredos.

HERAT, P. 1997. **Las lenguas especializadas**. Barcelona: Ariel.

MOUNIN, Georges. 1982. **Diccionario de lingüística**. Barcelona: Labor.

MURRA, V. Jhon. 1975. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

PORTO D., José-Álvaro. 2002. **Manual de técnica lexicográfica**. Madrid: Ibérica.

REY, A. 1995. **Essays on Terminology**. Filadelfia: John Benjamins.

RODRIGUEZ G., Gregorio et al.. 1996. **Metodología de la investigación cualitativa**. Macarena: Aljibe.

TAFUR P., Raúl. 1995. **La tesis universitaria**. Lima: Mantaro.

ULLMAN, Stephen. 1976. **Semántica**. Madrid: Aguilar.

WÜSTER, E. 1998. **Introducción a la teoría general de la terminología y a la lexicografía terminológica**. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

Caracterización de modos verbales del idioma aymara

Gregorio Chavez Ticona¹



Entrevista a comunarios. Yaluni, Omasuyos. Foto G. Chávez, 2006

Resumen

La lengua como medio de comunicación, está constituida de diferentes tipos por palabras, éstas a su vez, conllevan semántica y morfológicamente casos complejos de análisis gramatical. En esta oportunidad hacemos referencia al estudio de los “Modos verbales del idioma aymara”. Según referencias teóricas, “modo”, es la distinta manera de manifestar el proceso expresado por el verbo, es una propiedad del verbo, que nos expresa la forma cómo se lleva a cabo la acción. Para su análisis clasificamos en tres campos sustanciales:

MODO INDICATIVO, relacionado a hechos o sucesos de carácter aseverativo, objetivo, real; demostrados en diferentes tiempos verbales.

MODO SUBJUNTIVO, caracteriza como el conjunto de formas verbales que indican que una acción se concibe como dudosa, irreal, incierta, posible, deseada o subordinada. Se subdivide en independientes y subordinadas, cada una con sus diferentes sub clasificaciones como: potencial, optativo, aproximativo y obviativo.

MODO IMPERATIVO, son expresiones que denotan orden, mandato, exhortación o prohibición. Resaltamos tres formas imperativas que corresponden a este análisis:

- **Directo**, manifestaciones de mandato directo; de primera a segunda persona
- **Indirecto**, expresiones de mandato indirecto; de primera a tercera persona.
- **Circunstancial**, expresiones en tiempo futuro simple, que en circunstancias de apuro o conflicto cumplen la función imperativa.

Morfológicamente, los modos verbales del idioma aymara están marcados por sufijos, a excepción de frases adverbiales que en algunos casos tienen connotaciones subjuntivas.

1 Licenciado en Lingüística e idiomas nativos, Universidad Mayor de San Andrés.

Introducción

La lengua aymara como instrumento de comunicación se extiende en la parte altiplánica de Sudamérica, entre las cumbres más altas de la cordillera de Los Andes y por las orillas del lago Titicaca. Se habla en el altiplano andino del Perú, Bolivia y Chile, desde el norte del lago Titicaca hasta las llanuras salinas al sur del lago Poopó. Al sudoeste, se habla, desde las orillas del lago Titicaca hasta algunos valles cerca a las costas del Pacífico del Perú y Chile. Hacia el oriente se habla, hasta los valles subtropicales de los Yungas de Bolivia. También existen grupos aymara - hablantes en las punas de Atacama (Briggs, 1993: 2, 5).

Según Cerrón-Palomino, (2000: 68), en Sudamérica el idioma aymara se habla en Bolivia, Perú y Chile. El número de hablantes de esta lengua asciende aproximadamente a 2'044,388.

En Bolivia según el Censo (INE. 2001), la población aymara hablante constituye 1,462,286 usuarios, en los nueve departamentos: La Paz con mayor número de hablantes 1,128,668; luego Oruro con 122,018; Cochabamba con 82,716; Potosí con 55,518; y, por la situación migracional y colonización viven en Santa Cruz 52,293 aymaras; en Tarija 7,167; Beni 7,813; Chuquisaca 4,261 y por último en Pando 1,832 hablantes².

Una de las características importantes y menos estudiada que observamos en la gramática aymara es la parte de los modos verbales. Si bien existen trabajos sobre este tema sólo son referentes superficiales, por esta situación nos proponemos encarar el estudio mencionado.

Objetivos

Tomando en cuenta la realidad lingüística y considerando las necesidades de estudios gramaticales de la lengua aymara, planteamos los siguientes objetivos:

- Determinar las manifestaciones de modos verbales del idioma aymara.
- Identificar los elementos o unidades que funcionan como marcadores de modos verbales.
- Analizar el funcionamiento de los elementos marcadores de modos verbales con relación con el aspecto temporal y la persona.

Justificación e importancia del estudio

El propósito de la investigación lingüística es descubrir respuestas significativas mediante procedimientos científicos; en tanto son conocimientos que satisfacen las necesidades comunicativas del hombre y el avance de la ciencia, los estudios de esta naturaleza que adquieren su importancia en función al desarrollo de la lengua y la cultura. En tal sentido, realizamos el presente trabajo para cubrir algunos **vacíos existentes** dentro de uno de los diversos campos de la gramática aymara.

Los estudios realizados referente al tema de investigación hasta hoy son reducidos, si bien existen, son muy generales y superficiales. Layme (2002: 80), sostiene que “el modo está incluido en el tiempo”. Sin embargo, Cerrón - Palomino (2000: 239), señala que los modos tienen marcas específicas, por ejemplo el sufijo /-s-/ es el marcador del modo potencial, no es marcador de tiempo, a excepción del modo indicativo que se manifiesta junto con los marcadores temporales. Hardman (1988: 87, 139), afirma que “el tiempo incluye tiempo y modo”; pero, también sostiene que, “el modo está marcado básicamente por medio de sufijos independientes y sufijos oracionales”. Por su parte, Gomez (2000: 136, 147) en algunos casos coincide, con las afirmaciones de Cerrón - Palomino. Sostienen que el modo tiene sufijos que marcan dichas características como el sufijo /-s-/, /-ma/.

2 Todos los datos para fines de estudio, se han tomado de 6 años a más de edad por idioma que habla, según los rangos de edad que establece el INE, para los trabajos de esta naturaleza.

Como se puede observar la gramática aymara es muy compleja y aún poco estudiada, por tal motivo, existen discrepancias entre los autores. Viendo estas situaciones, los estudios de esta naturaleza se tornan muy importantes para analizar y subsanar las limitaciones bibliográficas y enriquecer los estudios lingüísticos y gramaticales del aymara.

Referentes teóricos

La función del lenguaje es informar y comunicar, está regulado a través de normas y reglas lingüísticas. A la vez, es un instrumento de pensamiento y el medio en el que el hombre piensa.

Dentro de las categorías gramaticales propiamente dichas, uno de los componentes más importantes de la oración es el verbo, según Dubois (1979: 225), “es una palabra que expresa el proceso, es decir la acción que el sujeto realiza (como en *El niño escribe*) o padece (como en *Este hombre será castigado*), o bien la existencia del sujeto (como en *Los malos existen*) o su estado (como en *Los hombres envejecen*), e incluso la relación entre el predicado nominal y el sujeto (como en *El hombre es mortal*)”. En efecto, el verbo es una clase de palabra que funciona como núcleo de la oración. Éste tiene la capacidad de funcionar por sí solo como oración, obsérvese los siguientes ejemplos: llovía, venga, etc. En la lengua aymara el verbo generalmente lleva sufijos marcadores de tiempo, persona y número.

Respecto a las teorías relacionadas con el tema de estudio, es necesario considerar que **modo** es la distinta manera de manifestar el proceso expresado por el verbo. Es una propiedad, parte del verbo porque expresa la forma en que se lleva a cabo la acción. Representa un rasgo semántico verbal, la actitud del hablante con respecto a sus propios enunciados (Dubois, 1979).

Por su parte Hardman (1988), realiza una obra con el propósito de expandir el conocimiento de la lengua aymara. La versión titulada “Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical”, enfoca su estudio sobre cómo es la lengua aymara, cómo el hablante usa su lengua; es decir, la realidad del uso lingüístico del aymara. En este estudio desarrollan las diferentes estructuras como: fonología, morfofonémica, sistema morfológico y otros. En uno de sus acápites señala que las flexiones indican; modo, tiempo y persona. En lo que se refiere al tiempo, clasifica en cinco tiempos principales: 1) futuro, 2) simple (no - futuro), 3) remoto, 4) imperativo y 5) desiderativo. También plantea cuatro personas gramaticales que interaccionan en el sistema verbal.

Por su parte, Cerrón – Palomino (2000), en su obra “Lingüística aymara”, describe la naturaleza histórica – cultural del aymara. También toca temas de la dialectología, fonología, morfología, y las relaciones con el idioma quechua. En los capítulos de la morfología trata temas como pronombres personales, sufijos flexivos, sufijos derivacionales, morfología verbal, flexión de modo, tiempo, persona, y otros que son fundamentales para fines de nuestra investigación.

Lengua

Es un instrumento de comunicación, conjunto de sistemas vinculados entre sí, signos vocales específicos de los miembros de una misma comunidad. Son palabras y modo de comunicarse dentro y fuera de un pueblo o una nación donde es vigente una determinada lengua. Según la tipología lingüística, la lengua aymara es aglutinante, razón por la cual predomina la aglutinación de diversos sufijos distintos tras la raíz para expresar relaciones gramaticales.

Sufijos de modo verbal

La característica de los mencionados sufijos es señalar la manera como se lleva a cabo una determinada acción verbal; es decir, marcan las distintas formas en que se anuncia o se realiza el proceso verbal. Ejemplo:

Nayax yap luririw sarta

Yo voy a trabajar la chacra

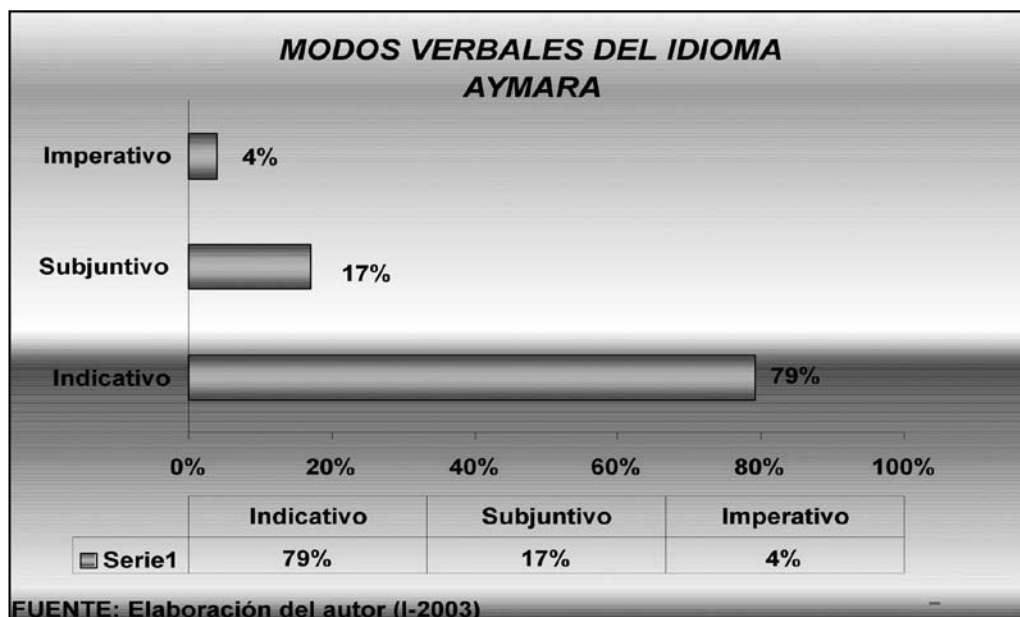
Jupanakax **inach** sarapxani

Quizás ellos/as vayan

Descripción y análisis de modos verbales

En la lengua aymara el **modo**, indica la forma en que se lleva a cabo la acción verbal, es decir, son distintas formas de manifestar la acción del verbo. Estas formas expresivas también manifiestan la actitud del hablante con respecto a sus propios enunciados. Éstas se resumen en: **indicativo**, que corresponden a denotaciones de carácter objetivo, real, la forma activa, afirmativa o negativa. **Subjuntivo**, que tiene características de duda, deseo, posibilidad. Y por último, **imperativo**, que determina el significado del verbo en forma de mandato, orden o ruego. Estas categorías generalmente están asociadas al verbo³.

Para alcanzar mejor los objetivos de la presente investigación, se trabajó con el habla aymara de la comunidad de Yaluni de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Según el número de verbos y frases adverbiales validados para el estudio, la base de datos cuantitativamente arroja los siguientes resultados:



3 Dubois, Jean Diccionario de Lingüística, 1979, pag. 427. "El modo es una categoría gramatical asociada en general al verbo y que traduce 1) el tipo de comunicación instituido por el locutor entre él y su interlocutor (estatuto de la oración) o 2) la actitud del hablante con respecto a sus propios enunciados".

De acuerdo al gráfico estadístico de modos verbales del aymara tenemos:

De un total de 1050 verbos y frases adverbiales tabulados para el análisis, un 79% corresponde al modo indicativo, un 17% al modo subjuntivo y, un 4% corresponde al modo imperativo.

Modo indicativo en tiempo pasado inconsciente

Expresa sucesos pasados al margen de la conciencia del hablante, hechos aseverativos, reales que han ocurrido, de los cuales el hablante muestra un estado inconsciente.

Ukatx ukaruw anuxar *katjatäna*

Después ahí había pescado a mi perro

nayax katja-**tä**-ta

jumax katja-**tä**-ta

jupax katja-**tä**-na

jiwasax katja-**tä**-tan

Ast walpun kulirat *machantasxatäta*

De rabia me había tomado harto

nayax machantasxa-**tä**-ta

jumax machantasxa-**tä**-ta

jupax machantasxa-**tä**-na

jiwasax machantasxa-**tä**-tan

Modo indicativo en tiempo pasado consciente

Manifiesta sucesos pasados, donde el sujeto hablante tiene memoria de ello, es decir el hablante tiene conocimiento de los hechos pasados. Corresponde a los hechos aseverativos, reales que han ocurrido o no en el pasado. Observe las siguientes conjugaciones:

Wal tatajar *uñisiina*

Odiaba mucho a mi papá

nayax uñisi-**yä**-ta

jumax uñisi-**yä**-ta

jupax uñisi-:-na

jiwasax uñisi-**yä**-tan

Wal uka anut *jachayäta*

Lloraba mucho por ese perro

nayax jacha-**yä**-ta

jumax jacha-**yä**-ta

jupax jacha-:-na

jiwasax jacha-**yä**-tan

Modo indicativo en tiempo actual

Corresponde a los hechos o sucesos ocurridos en la dimensión no futura, en el tiempo actual que no es precisamente el presente, esto implica hechos ocurridos hasta hace poco antes del momento del habla. También corresponden a los hechos aseverativos, reales. Se caracteriza por no llevar sufijos específicos, que marquen tiempo y modo, se obtiene únicamente a través de los sufijos marcadores de persona, en efecto, también se llama tiempo no marcado. Véase las siguientes conjugaciones:

Urasax jan wal ukhamak *sarnaqta*

A veces mal así nomás ando

nayax sarnaq-**ta**

jumax sarnaq-**ta**

jupax sarnaq-**i**

jiwasax sarnaq-**tan**

Ukat wäl *khuyusi*

Después se silba mucho

nayax khuyus-**ta**

jumax khuyus-**ta**

jupax khuyus-**i**

jiwasax khuyus-**tan**

Modo indicativo en tiempo futuro simple

Corresponde a los hechos que se realizarán o no, en el tiempo venidero, tiene sufijos propios que marcan dicha situación temporal, modo indicativo y persona gramatical al mismo tiempo. Son sucesos venideros de carácter afirmativo o negativo, no hay ningún factor que ponga en duda su realización. Observe las siguientes conjugaciones:

Qharürux Chukiyaw *sarä*

Mañana iré a La Paz (ciudad)

nayax sara-:

jumax sara-:ta

jupax sara-ni

jiwasax sara-ñäni

Alwat wakanak *anaqäta*

Vas a arrear las vacas temprano

nayax anaqa-:

jumax anaqa-:ta

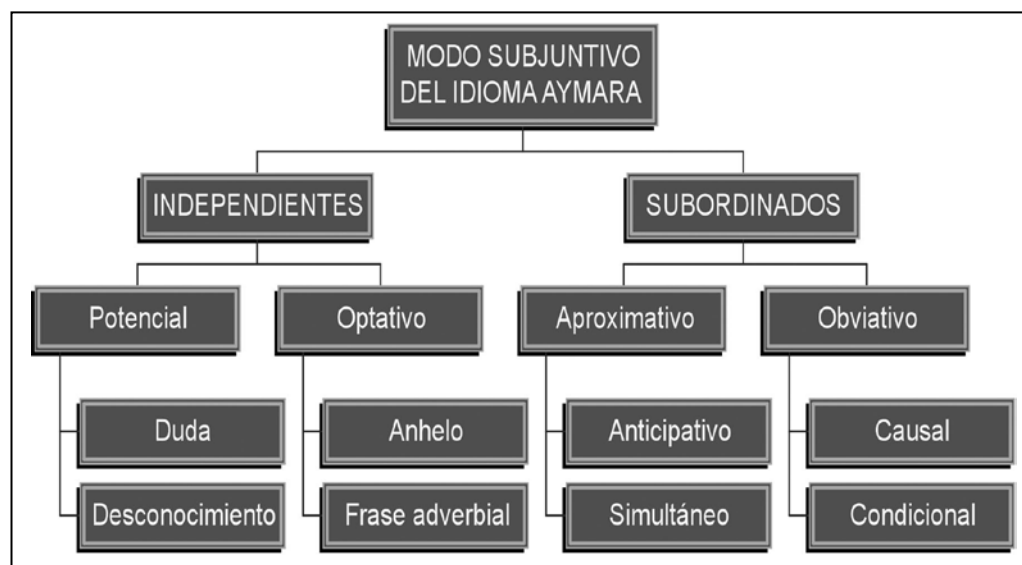
jupax anaqa-ni

jiwasax anaqa-ñäni

Análisis del modo subjuntivo

Se denomina *subjuntivo* al conjunto de formas verbales que indican que una acción se concibe como dudosa, irreal, incierta, posible o deseada⁴. Corresponde también a las manifestaciones que expresan subordinación a otras formas verbales. Es un modo contrario al indicativo, porque éste tiene sufijos específicos que marcan dicho fenómeno. Es decir, existen sufijos propios que marcan sucesos o acciones como algo dudoso, posible, incierto o deseado. Para analizar las características de los mismos, obsérvese los paradigmas del verbo en sus cuatro formas de personas gramaticales.

Según los antecedentes teóricos y el corpus de estudio, el modo subjuntivo del idioma aymara tiene características particulares de análisis, considerada la parte más compleja. Para una comprensión adecuada, clasificamos el modo subjuntivo en dos dimensiones: independientes y subordinados. Obsérvese la siguiente clasificación.



4 Dubois, Jean (1979). Diccionario de Lingüística, pág. 427, 428.

Modo subjuntivo potencial de duda

Como su nombre indica corresponde a los sucesos o actos pensados como dudosos o posibles, están marcados por el sufijo /-chi-/. Ocurre después de las raíces verbales o derivativas verbales.

Qharüruw Chukiyaw <i>sarchi</i>		Qharürux mamajamp Chukiyaw inas <i>sarchi</i>	
Mañana tendré que ir a La paz (ciudad)		Tal vez mañana vaya a La Paz con mi mamá	
nayax	sar- chi -:	nayax	inas sar- chi -:
jumax	sar- chi -:ta	jumax	inas sar- chi -:ta
jupax	sar- chi -ni	jupax	inas sar- chi -ni
jiwasax	sar- chi -ñani	jiwasax	inas sar- chi -ñani
jiwasax	sara-rap- chi -ñani	jiwasax	inas alaniwaya-rap- chi -ñani

Modo subjuntivo potencial de desconocimiento

Expresa sucesos o actos como no recordados o desconocimiento de los mismos, manifiesta acciones de las cuales el hablante no sabe de su realización. Está marcado por el sufijo /-pacha-/, ocurre después de la raíz verbal o después de los sufijos derivativos verbales.

machantatax taqi manq'anak <i>maq'thappachäna</i> ,	
De borracho todo tipo de comida ha debido comer	
nayax	manq'- thap-pacha -yä-ta
jumax	manq'- thap-pacha -yä-ta
jupax	manq'- thap-pacha -:-na
jiwasax	manq'- thap-pacha -yä-tan

Modo Subjuntivo Optativo de anhelo deseo

Son manifestaciones que corresponden a los sucesos pensados como anhelo o deseo y, en otras situaciones denota condiciones para la realización de la acción verbal. Está marcado básicamente por el sufijo /-s-/, puede ocurrir inmediatamente ligado de la raíz verbal como después de los sufijos derivativos verbales.

Anatanx machaq ch'uqimp <i>phayirista</i>	
En los carnavales con papa nueva quisiera cocinar	
nayax	phay-iri-s-ta
jumax	phaya-s-ma
jupax	phaya-s-pa
jiwasax	phay-s-na

Modo subjuntivo optativo de frase adverbial

Son formas expresivas que corresponden a las denotaciones de deseo o ruego. Básicamente están marcadas por la frase adverbial *inacha*, que anticipa al verbo.

Ukhamax jayp'jar *inach* jutāta utaru

Entonces haber si vienes en la tarde a la casa

(Anexo pág. 23)

nayax **inach** juta-:

jumax **inach** juta-:ta

jupax **inach** juta-ni

jiwasax **inach** juta-ñāni

Maya phaxsinak *inach* sarāta

Haber si vas los próximos meses

(Anexo pág. 23)

nayax **inach** sara-:

jumax **inach** sara-:ta

jupax **inach** sara-ni

jiwasax **inach** sara-ñāni

Frase adverbial de anhelo

Corresponde a las formas expresivas que indican anhelo, se usa básicamente en marchas festivas, fechas conmemorativas, ceremonias que recuerdan acontecimientos importantes o son formas de recordar a personajes importantes del pasado histórico: Tupak Katari, Wartulina Sisa y otros. Ejemplo: *jallalla Wartulina Sisa*, *jallalla Tupak Katari*. Estas formas de expresiones manifiestan el deseo de aclamación, aplauso por el heroísmo de los antepasados. Básicamente funcionan de manera independiente, sin relación alguna o dependencia con el verbo, a diferencia de los anteriores casos.

Subordinado aproximativo: *anticipativo y simultáneo*

Como su nombre indica corresponde a las expresiones subordinantes aproximativas, cuyo accionar es ligeramente anterior o paralelo con relación a la acción del verbo principal. Ocurre antes de los verbos principales para todas las personas gramaticales. Básicamente, este tipo de subordinación está marcado por el verbo auxiliar, por los sufijos como: /-sina/, /-sa/, que ocurren después de la raíz verbal o derivados verbales, en el verbo subordinador. Seguidamente ofreceremos las ilustraciones correspondientes.

Jan ukast may katjasin *manq'antani*

Cuidado agarrándole de un derrepente va comer

Anticipativo

nayax katja-**sin** manq'anta-:

jumax katja-**sin** manq'anta-:ta

jupax katja-**sin** manq'anta-ni

jiwasax katja-**sin** manq'anta-ñāni

Aliqaw umasa *qunūta*

Tomando tranquilo vas a estar sentado

Simultáneo

nayax uma-**sa** qunu-:

jumax uma-**sa** qunu-:ta

jupax uma-**sa** qunu-ni

jiwasax uma-**sa** qunu-ñāni

Modo subjuntivo subordinado obviativo (causal y condicional)

Esta clase de formas expresivas corresponden a la segunda subdivisión del nodo subordinado, que principalmente emplea sujetos diferentes con relación al verbo auxiliar y el sujeto del verbo principal. En la mayoría de los casos el verbo auxiliar lleva referencia de tercera persona. Este tipo de expresiones manifiesta acciones de subordinación causal, conectiva, condicional, que se expresan a través de sufijos; en el verbo auxiliar el sufijo /-ipana/ es el que marca el obviativo causal y, en obviativo condicional el sufijo /-tixa/. Siempre ocurren antes del verbo principal. Seguidamente ofrecemos ilustraciones correspondientes.

T'ant' jachipan *alä*

Después de que llore compraré pan

Causalnayax jach-**ipan** ala-:jumax jach-**ipan** ala-:tajupax jach-**ipan** ala-nijiwasax jach-**ipan** ala-ñänijutapxanit**ix** *imantasiñäniwa*

Si vienen nos vamos a ocultar

Condicionaljutani-**tix** imantasi-:-wajutani-**tix** imantasi-:ta-wajutani-**tix** imantasi-ni-wajutani-**tix** imantasi-ñäni-wa

Analizando las ilustraciones, notamos que son manifestaciones futuras condicionales y causales que ocurrirán en tiempo venidero. Están subordinadas por los verbos auxiliares en ambos casos, el obviativo causal está marcado por el sufijo /-ipana/, que indica un motivo o causa para la realización de la acción del verbo principal. y, el obviativo condicional está marcado por el sufijo /-tixa/ en el verbo auxiliar, manifiesta un sentido de condicionamiento en la realización de la acción del verbo principal. En el segundo caso (jutanitix imantasiñäniwa), tanto el verbo auxiliar como el verbo principal llevan la marca de tiempo y persona, las formas del verbo auxiliar pueden ocurrir en todas las personas gramaticales. En el primer caso, únicamente ocurre el verbo auxiliar en tercera persona, y para todas las conjugaciones del paradigma, el verbo principal es el que lleva la marca de persona y tiempo.

Análisis del modo imperativo

Se denomina modo imperativo, a las expresiones que denotan orden, mandato, exhortación o prohibición directa o indirecta, a uno o varios interlocutores. Estas ocurren tanto en formas afirmativas como en manifestaciones negativas⁵. Ésta clase de formas expresivas imperativas tienen sufijos específicos que marcan dicho fenómeno; es decir, existen sufijos propios que indican acciones de mandato o exhortación.

Modo imperativo directo

Corresponde a las manifestaciones de mandato, exhortación o prohibición de manera directa, donde el emisor tiende a imponer ciertos comportamientos o acciones al destinatario. Indica acción directa, es decir, el hablante da órdenes directas a la persona que escucha. Morfológicamente está marcado por el sufijo /-ma/. Nótese las siguientes ilustraciones:

Afirmativa

Laq apur *anxarum*

¡Arrea todo rápido!

Negativa

Jan uksar *aptkamti*

¡No levantes a ese lado!

Modo imperativo indirecto

Son manifestaciones que denotan mandato, exhortación o prohibición de manera indirecta, donde el hablante tiende a imponer ciertos comportamientos a la tercera o cuarta persona gramatical. Ocurren tanto en formas afirmativas como en formas negativas. Del mismo modo como en el anterior son manifestaciones futuras o muy cercanas al momento del habla. Observemos los siguientes ejemplos:

5 Dubois Jean (1979). Diccionario de Lingüística, pág 340. El imperativo es un modo que expresa una orden en formas afirmativas y prohibición en formas negativas.

Afirmativa

Munik imilla anakpan

¡Que arree *Mónica!*

Uka iwijanak anthappan

¡Que reuna esas ovejas!

Negativa

Jan arum arum sarnaqkpan

¡Qué no camine las noches!

jan alphar anxatkpan

¡Qué no patee en la alfa!

Observando los ejemplos, notamos que las expresiones en ambos casos manifiestan acciones de mandato de manera indirecta. Están marcadas por el sufijo **/-pan/** y en cuarta persona gramatical por el sufijo **/-ñäni/**. Las formas negativas siempre están anticipadas por el adverbio de negación *jani*, y en el verbo va ligado por el sufijo **/-ka-/** y **/-ti/** marcadores de negación.

Modo imperativo circunstancial⁶

Corresponden a las menciones imperativas que en circunstancias de apuro o conflicto, los casos de tiempo futuro simple cumplen la función imperativa. Observe los siguientes ejemplos:

Jan llakiskamti, nayaw sarä

Jumaw alwat saräta

Jupaw lich ch'awaqani

Laq anakiñäni

No tengas pena, ¡yo voy a ir!

¡Tú irás temprano!

¡Ella ordenará leche!

¡Arrearemos rápido!

Como se puede advertir en los ejemplos, son manifestaciones futuras que denotan mandato, orden o exhortación. Básicamente están marcadas por los sufijos marcadores de tiempo futuro simple: **/-:/** 1ra persona, **/-:ta/** 2da persona, **/-ni/** 3ra persona y **/-ñäni/** 4ta persona gramatical.

Conclusiones

Los modos verbales del idioma aymara están básicamente marcados por sufijos flexivos verbales, y en algunos casos subjuntivos por unidades léxicas o frases adverbiales de duda. Se clasifican en tres:

- **Modo indicativo**, está marcado de manera amalgamada por los sufijos marcadores de tiempo:

/-tä-/ modo indicativo en tiempo pasado inconsciente

/-yä-/, **/-:/** modo indicativo en tiempo pasado consciente

/-ta/, **/-i/**, **/-u/**, **/-tan/** modo indicativo en tiempo actual

/-:/, **/-:ta/**, **/-ni/**, **/-ñäni/** modo indicativo en tiempo futuro simple

Los sufijos marcadores de modo indicativo, señalan hechos, sucesos o acciones de manera afirmativa o negativa, aseverativa, objetiva, real, cierta y efectiva.

- **Modo subjuntivo**, estas formas expresivas están marcadas por sufijos propios que denotan dicha característica. Se subdividen en dos:

⁶ Según la gramática, se da el nombre de circunstanciales a los complementos que indican las circunstancias en las que ha sido realizada una acción, circunstancias de tiempo, de lugar, de modo, de causa, etc. (Dubois Jean, 1979).

Independientes.- Denotan duda, desconocimiento, anhelo o también referidas a frases adverbiales

Subordinados.- Corresponden a acciones anticipativas, simultáneas, causales y condicionales en la realización de la acción del verbo principal. Se manifiestan como subjetivas, irreales, inciertas, en muchos casos subordinados por verbos auxiliares.

- **Modo imperativo**, básicamente se enmarca en tres direcciones: **imperativo directo**, **imperativo indirecto** e **imperativo circunstancial**; el primero corresponde a las formas expresivas que denotan orden, mandato de manera directa. El segundo manifiesta orden o exhortación de manera indirecta, es decir, de primera persona a tercera o cuarta persona gramatical. Y el tercero corresponde a situaciones futuras, expresadas de manera imperativa

Bibliografía

ALARCOS, L. Emilio. **Gramática de la lengua española, Real Academia Española**. Madrid: Espasa-Calpe.

APAZA A. Ignacio. **Cátedra de investigación lingüística, UMSA**. Resumen de investigación antropológica, ciencias sociales e investigaciones lingüísticas. La Paz.

BRIGGS, Therina Lucy. **El idioma aymara, variantes regionales y sociales**. La Paz: ILCA.

CERRON - PALOMINO, Rodolfo. 2000. **Lingüística aymara**. Cuzco: CBC - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"; PROEIB ANDES.

DUBOIS, Jean; GIACOMO, Matheé; GUESPIN, Louis et al. **Diccionario de Lingüística**. Madrid: Alianza.

GÓMEZ, Bacarreza Donato. 2000. **Manual de gramática aymara**. 2 ed. La Paz: Díaz.

HARDMAN, M. VÁSQUEZ, J. y YAPITA J.D. 1998. **Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical**. ILCA, La Paz: Gramma.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 2001. **Bolivia, características de la población. Censo nacional de población y vivienda**. Serie 1, Volumen 4. La Paz.

LAYME, Félix. **Gramática aimara. para maestros de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)**. La Paz: UNICEF.



El léxico y la interpretación semántica cultural

Mery Chambi Coaquira¹

Resumen

La investigación se orienta al campo semántico, abarca los fenómenos relacionado con el léxico semántico, aspectos denotativos, connotativos y su interpretación en diferentes casos comunicativos.

A partir de las consideraciones teóricas y el análisis se arribó a los siguientes resultados: el léxico utilizado en nuestro medio conlleva semánticamente diferentes características denotativas y connotativas. Generalmente las palabras o frases implican en su mayoría una sola significación denotativa y varias interpretaciones connotativas. Muchas de las interpretaciones dependen del contexto en que se utiliza cada palabra o frase. Existen términos que son utilizados para manifestar características negativas de una persona (caso lagarto, zorro), y otros para señalar aspectos positivos (caso flor de haba).

La presente investigación se constituye en un aporte sustancial para el desarrollo de la lengua y cultura. Por un lado, coadyuva a la materialización del habla oral y por otro, plantea alternativas para las futuras investigaciones.

Introducción

lengua y la cultura son el resultado de la evolución humana; por un lado, cultura es todo lo que hacen los grupos humanos en su vida social, es acumulativo y relativo en el espacio y tiempo. La característica de la cultura aymara se manifiesta en la existencia de la tradición histórica, enraizada en sus diferentes formas expresivas culturales. La lengua como medio por el cual se transmiten todas estas situaciones de generación en generación, se torna en un elemento sustancial para la existencia y el desarrollo de la cultura.

La cultura influye en toda característica sea técnica, método, características laborales, formas de ser, etc. La cultura es algo más, incluye los contenidos mentales, las creencias, los conocimientos, el arte, la moral, las leyes, las costumbres, sus constantes y variables. Todas estas manifestaciones culturales se transmiten de generación en generación a través de la lengua.

Según Jean Dubois (1979), la lengua es un medio de comunicación relacionado con la identificación afectiva. La lengua es un instrumento de comunicación, un sistema de signos vocales específicos de los miembros de una misma comunidad; cultura es el mundo conceptual en su totalidad, las manifestaciones como la lengua, la vestimenta, la música, la artesanía, costumbres, tradiciones, etc.

Por otro lado, cabe señalar que la cultura aymara se extiende en el altiplano andino de Perú, Chile, Bolivia y parte de Argentina en Sud América. En su contexto multicultural y plurilingüe de los países mencionados, el idioma aymara se habla desde el norte del lago Titicaca hasta las llanuras salinas al sur del lago Poopó. Al sudoeste desde las orillas del lago Titicaca hasta los valles cerca a las costas del Pacífico del Perú y Chile, y hacia el oriente hasta los valles subtropicales de los Yungas de Bolivia, Briggs, (1993: 2, 5). Según los datos del INE. (Censo 2001), el idioma aymara se habla en los nueve departamentos de Bolivia, predominantemente en La Paz, Oruro, Potosí, Santa Cruz y también en otros departamentos como: Cochabamba, Tarija, Chuquisaca, Beni, incluso en Pando.

Objetivos

Según las características particulares del trabajo, los objetivos se plantean en función a las necesidades interpretativas de la lengua; en tal sentido, se detallan de la siguiente manera:

¹ Licenciada en Lingüística y lenguas nativas, UMSA.

- Analizar la interpretación semántica de términos y frases que conllevan características denotativas y connotativas.
- Determinar el léxico semántico de carácter cultural.

Importancia del estudio

Los estudios de características semánticas, gramaticales y otros, merecen una ponderación significativa para el avance de la ciencia y tecnología; en tal sentido, los trabajos como el que presentamos tienen un gran valor para el enriquecimiento de la lengua, especialmente de la cultura aymara.

Actualmente se pueden observar obras muy reducidas, en muchos casos sólo existen en la oralidad. Ciertamente, esta situación amerita un estudio y profundización para cumplir satisfactoriamente las funciones comunicativas humanas.

Referencias teóricas

La semántica es como la parte de la lexicografía, estudia la significación de los vocablos, cada palabra conlleva significados y esto está sujeto a cambios; entenderlos no es cosa tan fácil, existen normas, reglas para interpretarlos con propiedad, de todo aquello se encarga la semántica.

Ullman (1968: 34), sostiene que la semántica se ocupa del “estudio del significado de las palabras propiamente dichas, pero es perfectamente normal, y de hecho muy común, explorar la semántica de otros elementos, un sufijo, un prefijo, etc.”. Entonces, según lo referido, la semántica estudia las palabras y sus significados. Cuando se habla, cada vocablo comporta un determinado significado específico. Sin embargo, también se puede estudiar el significado de otros elementos lingüísticos, como por ejemplo, los morfemas.

Por su parte, Fernández G.A.R. Hervas s. Bez V (1984), menciona que “Léxico en su sentido más general designa al conjunto de palabras por medio de las cuales se comunican entre sí los miembros de una comunidad”. Considerando estas dos posiciones se puede señalar que el léxico es el conjunto de palabras de una determinada lengua, las cuales sirven como instrumento de interacción comunicativa en la sociedad.

Según Paucara, (2003:3), la semántica “es una rama de la lingüística, en realidad un nivel lingüístico que adquiere un espacio propio en el currículo dentro de la lingüística”. Según la posición del mencionado autor la semántica forma parte de la ciencia lingüística, ocupándose de las particularidades de las palabras. Tomando en cuenta que la lingüística estudia la lengua en su conjunto, esta no puede excluirse por ningún motivo, puesto que cada palabra contiene significado y sentido.

Claude Lévi-Strauss (2002: 65), señala que la semántica por un lado “sirve para analizar los sistemas de mito y parentesco de varias culturas”, de esta manera podemos identificar el conjunto universal de los rasgos semánticos que existen, a partir de los cuales cada lengua construye el suyo propio, que la hace distinta de otra. Es decir cada cultura, cada lengua conlleva diferentes formas interpretativas de acuerdo al contexto y al entorno que la rodea, de esta manera se puede demostrar que los pueblos organizan sus habitantes e interpretan sus accionares en función a ciertas reglas.

Korzybski y Hayakawa (1996: 125), plantean “cómo los pueblos valoran las palabras y cómo influye en su conducta esa valoración”. Por lo referido tienden a alertar a la gente de los peligros que supone el tratar las palabras; es de suma importancia conocer una determinada forma de vida de una región o sociedad. Estos autores tratan de demostrar las particularidades que tiene cada cultura y lengua, la importancia de conocer las diferentes interpretaciones que pueda tener una palabra o enunciado.

Para Martín Alonso (1982: 179), la Semántica “es como parte de la lexicografía, estudia la significación de los vocablos, las normas de su clasificación ideológica y los cambios que experimentan por razón de la cosa lingüística”. Esta posición nos lleva a entender que según la semántica cada palabra conlleva significados y ello está sujeto a cambios; entenderlos no es cosa tan fácil, existen normas, reglas para interpretar con propiedad; de todo aquello se encarga la semántica.

Según lo referido existen dos tipos de significados, que son básicos en una lengua: *denotativo*, hace referencia al significado núcleo conceptual, significado básico de las palabras o enunciados, que es esencial para su aplicación en cualquier contexto lingüístico. Es significado, núcleo de la palabra porque obedece al resultado de análisis y síntesis. Por otro lado, también es llamado significado objetivo, contenido objetivo, o aspecto racional; núcleo cognoscitivo del significado de la palabra, que es establecido convencionalmente y es válido independientemente de la situación. Significado denotativo se opone al significado connotativo, (Dubois, 1979). *Connotativo*, hace referencia a los significados que rodean al núcleo conceptual de las palabras o enunciados. Es la significación que está constituida por elementos subjetivos o variables según los contextos. Por ejemplo, la palabra rojo connota en ciertos contextos, peligro, sangre. Otros lingüistas llaman sentido connotativo al significado adicional de la palabra, siendo ésta secundaria y no así el principal, que en este caso sería denotativo; se llama también a las asociaciones emocionales que acompañan al significado base, (Dubois, 1979).

Préstamo

Dubois(1979), señala “se da un préstamo lingüístico cuando un habla A utiliza y acaba por integrar una unidad o rasgo lingüístico que existía con anterioridad en un habla B y que A no poseía; la unidad o el rasgo tomado es llamado préstamos. El préstamo es el fenómeno sociolingüístico más importante en todos los contactos de lengua”. En este caso cuando usamos el término préstamo hacemos referencia al elemento léxico que una lengua utiliza e incorpora en su repertorio léxico palabras de otra lengua, unidades lingüísticas que existen y con anterioridad, en otra lengua.

Así podemos señalar que el idioma aymara desde la colonia hasta la actualidad ha tomado en mayor proporción préstamos de la lengua castellana; generalmente con más frecuencia términos técnicos, nombres y otros. Por otro lado el castellano, en el contexto boliviano ha incorporado algunos términos procedentes de la lengua aymara como ser: chuño ‘ch’uñu’, challar ‘ch’allaña’, chaki ‘ch’akhi’, y otros.

El Matrimonio

El matrimonio en el ámbito andino marca diferentes etapas, sustancialmente podemos indicar: etapa “uñch’ukisiña” de la observación, “munapayasiña” enamoramiento, “sart’a” anunciar para pedir la mano, “irpaqa” pedir la mano, “jaqicha” matrimonio. En tal sentido, el idioma como instrumento de comunicación juega un papel importante; existen palabras que expresan comportamientos semánticos diferentes de acuerdo a cada cultura o región.

El matrimonio “es la unión de un hombre y una mujer para vivir juntos como esposo y esposa conforme a normas que se establece en la sociedad”, (Lange, 1989:234, citado por Santander, 2002:23). Ciertamente podemos afirmar que el matrimonio en la cultura aymara se basa en esta normativa legal; en tanto exista “jaqicha” en todo su sentido formal, el matrimonio significará vivir juntos ayudándose mutuamente, compartir acontecimientos buenos y malos que puedan existir dentro de esa forma de vida familiar. Todas las manifestaciones del matrimonio son tratadas a través de la lengua; por tanto en la presente ponencia tomaremos en cuenta algunos términos del matrimonio que conducen a situaciones semánticas relevantes.

Alavi, (1994:174), refiriéndose a la semántica de lo sobrenatural señala que “la transferencia de una categoría semántica humana a otra no humana y viceversa da lugar a la personificación y despersonificación en especial de los animales domésticos”. Ésta situación nos remite a entender que en la cultura aymara muchos animales personificados en sentido metafórico predicen sobre la vida subconsciente de la vida humana, tal es el caso del “lagarto”, que más adelante analizaremos.

Análisis del léxico y su implicancia semántica

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Lagarto (jararankhu)	Reptil saurio de las regiones frías y templadas	Persona flojo (a) ocioso Persona que no le gusta trabajar	Laboral

Como podemos apreciar el término lagarto “jararankhu”, en su sentido denotativo significa reptil saurio que vive en las regiones frías y tembladas. Pero, cuando uno hace referencia a otro tipo de significado, básicamente quiere señalar persona floja, persona a la que no le gusta trabajar, ocioso; a este tipo de significaciones se llama connotativo. También cabe indicar que este tipo de términos se emplean en un lenguaje informal, puesto que señala un acto metafórico.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Challa (ch'alla)	Arena para construcción	Artículos para ofrendar a la pachamama.	Ceremonias tradicionales

Según el análisis semántico el término challa ‘ch’alla’, denota arena para construcción. Sin embargo, en nuestra cultura el citado lexema connota artículos para ofrendar a la Pachamama. Puede constar de flores, serpentina, mixtura, confite, frutas, globos, alcohol, cerveza, coca, etc.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Aptapi (apthapi)	Merienda comunitaria	Compartimiento Vivencia comunitaria Interacción social Convivencia con la pachamama.	Acontecimientos especiales.

La palabra aptapi ‘apthapi’, deriva del idioma aymara, denotativamente significa merienda comunitaria. La característica sustancial está en el hecho de compartir con todos lo que uno tiene y lo que todos tienen; justamente esta situación está entendida en el aspecto connotativo. Puede interpretarse de diversas formas por ejemplo: compartimiento, vivencia comunitaria, interacción social, convivencia con la pachamama.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Zorro (Qamaqi)	Animal mamífero carnívoro, perteneciente a la familia de los cánidos.	Persona maliciosa Astuto Farsante Mentiroso Hablador Estafador Simulador	Político social.

La palabra zorro ‘qamaqi’, cuando hacemos referencia a nivel político – social, en nuestro medio connota diferentes significados como se puede precisar en el recuadro de análisis, cuando se personifica con el citado término se entiende como persona maliciosa, farsante, mentirosa, astuta, simuladora, etc.

En el sentido denotativo únicamente se limita a señalar al animal mamífero carnívoro, perteneciente a la familia de los cánidos, de cola larga y peluda, destructor de pequeños animales.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Persona fría (thaya jaqi)	Persona helada	Persona sin sentimientos Persona que no tiene amor cariño Persona que no siente.	Sentimental

Como podemos observar en el cuadro de análisis la frase persona fría (thaya jaqi), denotativamente sólo significa persona helada sin calor. Por otro lado, connotativamente se puede entender persona sin sentimientos, persona que no siente, persona que no tiene amor ni cariño.

Este tipo de uso lingüístico es muy frecuente en las situaciones del matrimonio.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Flor de haba (jawas panqara)	Flor de una hortaliza	Mujer bonita Mujer hermosa Mujer linda	Etapas de enamoramiento (munapayasiwi)

Como se podrá observar en el ejemplo analizado los términos utilizados en la etapa de enamoramiento, suponen diferentes significados, por un lado denotativo, y por otro, uno o varios significados connotativos. En el primer caso flor de haba “Jawas panqarita” denota flor de una hortaliza y connota significados totalmente diferentes mujer bonita, mujer hermosa, mujer linda.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Flor de cacto (Jawaq’ull panqarita)	Flor de una planta espinosa y de hojas crasas	Mujer hermosa Mujer linda Mujer bonita	Para cortejar a la novia

Denotativamente flor de cacto “jawaq’ull panqarita” significa flor de una planta espinosa y de hojas crasas. Por otro lado el aspecto connotativo significa una mujer bonita, mujer hermosa, mujer linda que obviamente genera una serie de palabras que sirven para alabar a una mujer joven, con frecuencia son utilizadas en la etapa de enamoramiento en la cultura aymara.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Llegar a un problema (Kuliraruw purta)	Problema	Anoticiar sobre la convivencia de la pareja. Comunicar a los papás de la novia sobre el noviazgo formal de sus hijos.	‘Sart’a’ etapa de anoticiamiento

En los ejemplos se pueden detectar dos significados diferentes. En el caso denotativo la frase Kuliraruw purta indica llegar a un problema que no tiene mucho sentido en el contexto cotidiano; por el contrario en el aspecto connotativo señala comunicar a los padres de la novia sobre el noviazgo formal de sus hijos para luego llegar al matrimonio, también significa anotar sobre la convivencia de la pareja; básicamente esta frase es empleada en la etapa de sart'a, antes de la petición de mano.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Me llevo un par de palomitas (Irpastway irpastway paris palumit irpasta)	Llevar dos palomitas	Llevarse al hogar a los novios para vivir en la familia del hombre	Canción de 'irpaqa' pedida de mano

Indudablemente el aspecto connotativo es el que se utiliza en el contexto matrimonial aymara, en 'irpaqa' esta frase significa que los padres del novio cantan con mucho augurio para la vida de sus hijos en el matrimonio, porque se llevan a una pareja llena de vida.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
De rodillas (Qunqurit kayuni)	De rodillas	Entrar con mucho respeto a la casa de los padres de la novia	Pedir perdón

Observando lo ejemplificado, los casos denotativos señalan acciones de estar de pie o arrodillados cuando se va a pedir la mano de la novia. Por otro lado, también significa que a la casa de los suegros se debe entrar demostrando mucho respeto hacia los padres de la novia.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
El diablo mueve la cola (Yawluw wich'inkh Khiwiski)	Diablo está moviendo la cola	No se debe estar mucho tiempo arrodillados para perdonar, el diablo puede tentar cosas negativas.	Instantes del proceso de irpaqa

En estos ejemplos podemos constatar significados totalmente diferentes. Por un lado denotativamente se entiende el diablo es físico observable a los ojos del hombre moviendo la cola. Por otro lado, el significado que es usual y frecuente es que el diablo puede tentar cosas negativas para la pareja.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Bandera blanca (Janq'u wantira)	Tela flameante de color blanco	Matrimonio Anuncio de la nueva pareja matrimonial Inicio de un hogar Convivencia familiar Chicha	En la celebración del matrimonio

Básicamente los ejemplos señalan situaciones diferentes. Lo denotativo simplemente significa una bandera blanca. Tela flameante de color blanco. Lo connotativo señala varios significados, por ejemplo, anuncio de la nueva pareja, inicio de un nuevo hogar, convivencia familiar.

TERMINO / FRASE	DENOTATIVO	CONNOTATIVO	SITUACIÓN
Arrastrar cadena Karin qatati	Persona que arrastra cadena	Persona divorciada Persona separada	Después del matrimonio

Denotativamente, arrastrar cadena “Karin qatati” significa acción verbal de arrastrar una cadena. Connotativamente, podemos indicar que significa persona divorciada o separada, y obviamente, son muy usuales estas formas expresivas en el matrimonio.

Conclusiones

Según el análisis descriptivo y los fundamentos teóricos, llegamos a las siguientes conclusiones:

- El léxico utilizado en nuestro medio conlleva semánticamente diferentes características denotativas y connotativas.
- Generalmente las palabras o frases implica en su mayoría una sola significación denotativa y varias interpretaciones connotativas. Mucho de las interpretaciones depende en qué contexto se utiliza cada palabra o frase.
- Existen términos que son utilizados para manifestar características negativas de una persona (lagarto, zorro), y otras para señalar aspectos positivos (flor de haba).

Bibliografía

ALAVI, Zacarías. 1999. **Un estudio de la metáfora aymara de Achiri Pacajes**. La Paz: UMSA. Tesis de Grado de Licenciatura.

ALONZO, Martín. 1982. **Ciencia del lenguaje y arte del estilo**, Madrid: Aguilar.

BOLIVIA. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 1998. **Atlas Estadístico de Bolivia**. La Paz: INE, CID.

BRIGGS, Therina Lucy. 1993. **El idioma aymara: Variantes regionales y sociales**. La Paz: ILCA.

DUBOIS, Jean; Giacomo, Matheé; Guespin, Louis et al. 1979. **Diccionario de lingüística**. Madrid: Alianza.

FERNÁNDEZ, Ángel Gonzales. 1965. **Historia de temas fundamentales de semántica**. Madrid: Cátedra.

_____. 2001. **Bolivia, características de la población**. La Paz : Censo nacional de población y vivienda. Serie 1, Volumen 4.

PAUCARA, Alberto. 2003. **Guía didáctica de curso de semántica**. Revista La Paz .

ULLMAN, Stephen. 1968. **Semántica, introducción a la semántica del significado**. Madrid: Aguilar.



Léxico textil aymara y quechua desde los saberes locales

Sotero Ajacopa Pairumani¹

Resumen

La investigación del arte textil contribuye al fortalecimiento de valores culturales propios de cada país, de modo que permite fortalecer y revalorizar aspectos propios de la identidad.

Actualmente en Bolivia, no hay un trabajo específico sobre el léxico textil, que dé una referencia en sus diferentes características. Un investigador refiriéndose a temas culturales como éste, no dispone de insumos útiles para la investigación.

El propósito general es registrar el léxico textil en la zona andina de Bolivia, para contribuir al proceso de la reivindicación de los valores culturales.

La metodología del trabajo se basa, en la descripción de léxicos que se utilizan en los propios saberes locales. De manera sincrónica, reflejarán el uso actual de las palabras en diferentes contextos sociales. El tratamiento metodológico de la terminología textil será el siguiente: 1. Se requiere extraer términos de trabajos o textos referidos a textiles. 2. Varios términos se recogen en trabajos de campo, observación participante en trabajos textiles.

“Léxico textil aymara y quechua desde los saberes locales” tiene las siguientes características:

Los términos serán apoyados por ejemplos extraídos de textos y basados en el discurso de los artesanos, éstos conformarán el corpus del léxico.

Será un léxico ilustrado para brindar una mejor comprensión, presentará dibujos, fotografías, ilustraciones; que graficarán algunas voces de difícil entendimiento.

*La elaboración del trabajo, de acuerdo a la visión del trabajo lexicográfico, contará con una planta cuidadosamente definida en la **macroestructura** y **microestructura**, que hará referencia a la selección de lemas, lematización, marcas gramaticales, procedencia etimológica y otras referencias.*

Introducción

Bolivia, como muchos países del mundo, está constituido por un impresionante marco de diversidad sociocultural (multilingüe, pluricultural y multiétnico). Actualmente se tiene conocimiento de la existencia de 36 grupos étnicos que mantienen significativamente formas culturales particulares, donde la mayoría de la población es de origen aymara, quechua, guaraní y otros.

La cultura aymara y quechua, en la actualidad sufre la pérdida de valores culturales, así como muchas palabras o unidades lingüísticas (modismo, idiotismo, proverbio, refrán y frases proverbiales), han sido restringidas al ámbito familiar, y todavía muchas de ellas se mantienen en el ámbito oral.

Por esto, se propone contribuir al fortalecimiento de valores y al desarrollo lingüístico-cultural propios de cada comunidad, por lo que es importante efectuar la investigación de los léxicos relacionados con el arte textil ya sea en diferentes regiones o zonas aimaras y quechuas. Asimismo, revelar el conocimiento real de los acontecimientos, de modo que permita fortalecer y revalorizar estos aspectos propios de nuestra identidad; que cuenta con un gran viraje en la diversidad sociocultural. Puesto que, es un recurso lingüístico muy importante, en ella convergen una gran variedad semántica sociocultural; para todo ello, es necesario mediante la difusión de textos escritos, sustentar y perseverar la identidad aimara y quechua.

1 Licenciado en Lingüística e idiomas nativos, UMSA. Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos.

En estas últimas tres décadas se enfatizó el estudio de los pueblos andinos y orientales de Bolivia, y ahora con más razón, surge la necesidad de **“rescatar léxicos, conceptualizar y comprender sobre cuáles son las categorías conceptuales culturales del mundo aymara y quechua”**, cómo se los maneja tanto en los discursos y prácticas locales-regionales. Pues, se escucha comúnmente ya sea en la lengua aymara y quechua, o en los discursos en el idioma español, el uso de los conceptos culturales, como **awayu, llijla, aqsu, unku, chumpi**, y otros. Pero, no se tiene el concepto de la verdadera expresión semántica, cultural, y el uso mítico, ritual y cotidiano en que es utilizado cada uno de ellos.

Problema

Hasta el momento, encontramos algunos textos de investigación sobre la cultura aymara o quechua, que se ha interpretado con el pensamiento y sentimiento diferente a la cultura y su contexto; por eso cometemos algunas veces las simplificaciones y desviaciones parciales o totales en la referencia de sus significados. Actualmente no encontramos un estudio referencial, por ejemplo, no existe una sola enciclopedia aymara que dé una referencia genuina de lo que es la cultura en su esencia, para entender todas las variaciones usadas en diferentes regiones de la cultura aymara y quechua.

Así mismo, un investigador, refiriéndose a temas culturales, no dispone de un insumo que sea referencia útil para una investigación, de manera que oriente los estudios del ámbito cultural. Esto también ocurre con el léxico textil y otros temas en particular, que vienen de nuestras propias culturas.

Por otro lado, en las reformas recientes dentro la educación, se plantea una educación intercultural y bilingüe; para esto no contamos con estudios de este tipo, para documentarlos en lo que respecta a la cultura misma, ya que hasta ahora se ha estado impartiendo una educación occidental fuera de nuestros contextos culturales, la niñez y la juventud se han ido formando con esa mentalidad. Desde entonces existe el olvido, la usurpación, el desprecio y la ignorancia hacia nuestros ancestros culturales, siempre se ha valorado la enajenación cultural.

No dudamos que para cualquier trabajo lexicográfico aymara o quechua, es importante trabajar lo relativo al **“léxico textil”**, porque en la actualidad, estos términos se han manejado y se manejan solamente en el discurso oral, transmitidos de generación en generación, así mismo, se ignora la manipulación, la estructuración y la elaboración de los mismos.

Justificación

Bolivia al declararse como **“un país pluricultural y multiétnico”** y apoyar en el mantenimiento y desarrollo de la identidad cultural, en este caso la aymara y la quechua, amerita trabajar en la valoración y revalorización cultural, investigando y difundiendo los léxicos textiles desde los saberes locales, y en los saberes técnicos, rituales, festivos y otros.

Así cuando hablamos de léxicos de saberes del mundo aymara, nos referimos a los hechos asumidos por toda la comunidad, que generalmente son adquiridos por los hábitos, con un riesgo de perderse y tergiversarse en su riqueza y su esencia cultural.

Dados los análisis realizados respecto a la necesidad de un mayor y de un mejor conocimiento acerca de algunos valores socioculturales, sociolingüísticos y socioeducativos que intervienen en la definición e implementación de propuestas educacionales, es posible prever tópicos de estudio, tales como la socialización y transmisión de conocimientos en familias y comunidades. Los saberes y conceptos culturales dentro de lo que es la realidad cotidiana del mundo aymara y quechua, como: los mitos, ritos y lo que existe en la tradi-

ción oral, y sus implicaciones. Para la instauración de los procesos educativos bilingües e interculturales, la interacción social tiene que ser una acción viva y originaria.

Hoy en día, la reforma educativa reconoce las lenguas andinas como lenguas en proceso de normalización. Este hecho es muy meritorio, no sólo para los pueblos indígenas, sino para Bolivia entera, porque se pretende concienciar y auto valorar diferentes unidades lingüísticas en otras lenguas, para la instauración del proceso educativo bilingüe e intercultural; así la interacción social sera una acción viva del aymara, quechua y de otras lenguas.

Objetivos

Objetivos generales

Nuestro propósito general es registrar el léxico textil aymara y quechua en la zona andina de Bolivia, esto, contribuirá al proceso de la reivindicación de los valores culturales, para asegurar una mayor cobertura con una mejor calidad en programas educativos, y así apoyar con un enriquecimiento y transformación de las visiones y propuestas de enseñanza y aprendizaje. Este insumo referencial no solo servirá para académicos y especialistas; sino que, será útil para toda persona que se identifique y quiera fortalecer el registro lexicográfico, y de esa manera apoyar la consolidación y el desarrollo de la educación intercultural bilingüe.

Con este trabajo se realiza quizás el primer intento de una recolección de léxicos aún vigentes en el habla de las propias tejedoras/es o artesanos/as aymaras y quechuas; entre muchos de ellos, los léxicos son compartidos entre ambas lenguas; y en cada una de las lenguas tiene de forma muy particular, su propia variante, por ejemplo:

Color plomo en aymara.

uqi.

sust/adj. color natural ceniciento. (**chinchilla, ch'ikhu**)

chinchilla.

s. Mamífero roedor, propio de la América meridional, con pelaje gris, más claro por el vientre que por el lomo, vive en madrigueras subterráneas.

sust/adj. Color plomo vivo. (**ch'ikhu, uqi**)

ch'ikhu.

sust/adj. color plomo oscuro. (**chinchilla, uqi**)

Entonces, entendemos, que el color plomo en aymara presenta tres diferencias léxicas, pero el referente o significado es uno solo, por eso, es necesario verificar estas variaciones en el terreno de la investigación lexicográfica.

Objetivos específicos

- Investigar el manejo léxico textil de la zona andina de Bolivia.
- Desarrollar unidades lingüísticas que tengan las capacidades de la descripción de elementos y contenidos de la estructuración textil.
- Mostrar la riqueza lexicográfica de voces específicas en el contexto de la artesanía

- Con este trabajo lexicográfico se ofrece al investigador o al interesado, términos en aymara y quechua con equivalencia en el idioma español.

Los léxicos no son tan evidentes para el hablante cuya primera lengua es la española, porque la mayoría de los léxicos no tienen una traducción, o no son traducibles en el habla hispana. Pero puede ser muy importante cuando se trata de entender e interpretar los elementos y la estructura textil.

Metodología

La metodología del trabajo es descriptiva, de alguna forma recoge el léxico que se usa en la artesanía textil, empezando de los propios saberes. Así mismo, de manera sincrónica se refleja el uso actual de las palabras que se emplean en diferentes contextos sociales del mundo aymara y quechua.

Para el tratamiento del material proveniente del discurso nativo, es preciso usar una metodología de doble dirección:

- En primera instancia, se requiere extraer términos de diferentes trabajos referidos a textiles. Por ejemplo, se menciona el trabajo de Jaime López; Willer Flores y Catherine Letourneux, en **“Laymi salta”**, que básicamente se refiere a la **“Textilería tradicional en el Norte de Potosí”** (1993:7); primero el desarrollo del trabajo mismo, y segundo, donde precisan el **“Léxico conceptual de los vocablos y la interpretación de los mismos”** (1993:225). (Ver cuadro N° 1)

Luego tenemos el trabajo de Teresa Gisbert, Silvia Arze y Martha Cajías denominado **“Arte textil y mundo andino”**, aparte de los tejidos y la iconografía textil, en uno de sus segmentos se refieren específicamente al *Diccionario textil*, mucho de los términos fueron extractados de otros trabajos como. **“Vocabulario de la lengua aymara”** de Ludovico Bertonio (1612) que fue un trabajo significativo en la recolección de voces aymaras. (Ver cuadro N° 2)

Son dos trabajos importantes, no solo reúnen las condiciones, sino, es un aporte significativo, donde se contrasta el manejo del tejido en diferentes zonas o regiones, estilos que varían en cuanto a la forma del tejido, y muy especialmente el uso de las propias iconografías en la ornamentación de la pieza textil, y el reflejo mismo de la simbología. Así mismo, el contexto histórico manejado en diferentes épocas. Pero, cuando se habla de léxico conceptual y diccionario textil, no reúne las condiciones para ser un diccionario auténtico, donde se recogen y explican de forma ordenada artículos o unidades lingüísticas relacionadas a la artesanía textil; para eso, hay que tomar en cuenta la metalexigrafía y para materializarla, la propia lexicografía, que nos lleva a la definición y el uso contextual en el diccionario.

- Varios términos se recogen en el trabajo de campo por medio de entrevistas, observación o participación en los trabajos artesanales o eventos de ceremonia donde se muestra el uso de diferentes textiles, dentro el contexto comunitario o el saber local; porque, se puede dar el caso de que en el léxico de otra área, o aun de aquellas regiones que no están representadas en esta recopilación tenga una variación; entonces, es indispensable complementar con los trabajos de campo.

Por otra parte, se muestra algunas categorías en cuanto al manejo y el uso que se da en sus diferentes contextos:

Primero, se diferencia entre dos tipos de usos: el uso textil de la mujer y el uso textil del varón.

Segundo, queremos resaltar el textil de uso cotidiano, agrícola, ceremonial y festivo, como el aguayo o llijlla o el poncho de los jilaqatas/mallkus, que tiene una variación; por ejemplo, el uso de los propios colores en la estructura misma del tejido, que también tiene una variación en diferentes regiones; así mismo, puede variar entre el manejo textil aymara y quechua.

Tercero, es importante tener las nueve categorías que se presenta durante la elaboración, que de alguna manera integran el léxico textil:

- Tratamiento de la lana.
- Hilado y torcido (tratamiento de las fibras).
- Coloración y colores naturales.
- Técnicas del tejido (telar de suelo y pedal).
- Diseño y tejido.
- Ornamentación.
- Uso del textil en diferentes contextos.
- Términos en la manipulación del textil (actitudes con la ropa).
- Instrumentos para la elaboración del tejido.

Existen términos del mundo textil que se aplican a ciertos usos como en las tareas domésticas, agrícolas, pastoreo, ceremoniales o festivas. También, al considerar ciertos términos relacionados a determinadas técnicas del tejido como: telar de suelo o telar de pedal (ubicación del tejido en la elaboración del mismo, condición del suelo, la manera de tejer y el uso del tipo de herramientas) contribuyen en cierta manera a la significación de los diferentes léxicos; y por ende, diferencian un término de otro muy semejante; según estas variables, existen por ejemplo términos para los diferentes modos de tejer un textil, como: sawuña, p'itaña, k'anaña; donde estos verbos, y los que se refieren a las diferentes prendas de vestir o de otros usos, presentan la mayor confusión al momento de definir los mismos términos.

Cuadro N° 1. (Transcripción: Laymi Salta, 1993:225).

Aymara	Qechwa	Traducción	Interpretación con relación a textiles
Ajchuna/jajchiña	Ajchuma	El que lleva algo	Lanzaderas, instrumento que se emplea con el telar para pasar la trama
Amaythakhi	Amaythakhi	Camino del alma, muerto difundo.	Friso en el que se suceden cadenas de óvalos.
Aqsu / jaqsu	Aqsu	El que bota	Pieza textil doble, de factura y uso femenino exclusivamente; de forma generalmente rectangular; cubre desde la espalda hasta las pantorrillas.
Awara / awarkipa / sawura.	Awara/awarkipa	Tejido resaltado	Bordado que cubre el siray o costura en la llijlla; sucesión de arcos o triángulos.
(sawuña)	away	tejer.	Técnica de tejido simple, formado por el cruce de urdimbre y trama, llano, sin diseño.
awayu	llijlla	“aguayo”	Pieza textil doble, de forma tendiente al cuadrado y de uso mixto; para cubrirse, adornarse o cargar bultos.
Chichilla / chhi-chhillanqha	chhichhilla	Mosca, insecto; ojos que sobresalen.	Diseño de rombos que adornan el awarkipa y los lazos conocos o q'ewisqa watu; serie de ojos.

Aymara	Qechwa	Traducción	Interpretación con relación a textiles
	chikillu		Conjunto de cintas y pompones en el extremo superior del ch'ulu.
Ch'ukurkata	Ch'ukurkata	Cosido al final o al inicio	Conjunto consistente de hilos gruesos de urdimbre o pulsos; ubicado al extremo de piezas tejidas con telar o pampa away
Ch'uku	Siray	Costura	ver Siray
	Ch'uspa	Bolsa o taleguilla	Pieza textil que doblada forma una bolsita; de factura femenina y de uso mixto, ritual o cotidiano, para llevar coca, dinero, dulces.
Illawa	Illawa	Objeto al que se le atribuyen virtudes mágicas.	Lizo, pieza del telar que separa los hilos de urdimbre permitiendo el paso de la trama
Inkuña	Inkuña		Pieza textil pequeña, cuadrada, de uso ritual para llevar coca o alimentos.

Cuadro N° 2. (Arte textil y mundo andino; Bertonio y la terminología textil)

Transcripción Diccionario textil aymara (2006:81-90)

Caphuta, pilutha	: Hilar
Capu aya	: Huso de lana
Cchancca	: Hilo de lana
Kantha	: El huso con que tuercen
Murcuta caputha	: Hilar un poco torcido
Kuta cchancca	: Muy torcido
Phichuratha	: Quitarla de la lana
Phiruru	: El rodesnillo que ponen en el huso para hilar las mujeres
cchañañaque lautha	: Tejer muy tupido.
Cancolla	: Color encarnado.
kellu	: Color amarillo, churi pitu
Huscusihoaqa	: Tallega.
Ecaratha	: Quitarlas
Isttatha	: Vestírsela (ropa)
Huacattatha	: Fajársela.

Características del léxico textil

El trabajo del “**Léxico aymara y quechua desde los saberes locales**” tiene las siguientes características:

- Es un léxico destinado a investigadores, artesanos/as, al público en general y a personas interesadas en el tema.
- Algunos términos están apoyados con ejemplos basados en el discurso de los mismos artesanos o tejedores; así mismo, se incorpora ejemplos extraídos de textos, específicamente referidos a textiles. Estos textos de alguna forma, son el testimonio indudable de todos y cada uno de los términos que conforman el corpus del léxico textil.

- En algunos de los artículos se trata de ilustrar por la característica misma de la definición, y así brindar una mejor comprensión; es necesario presentar dibujos, fotografías, ilustraciones, que de cierta forma graficarán algunas voces de difícil entendimiento.

Proceso y elaboración del léxico

La macroestructura

Selección de las unidades lexémicas

En lo que corresponde a las unidades lexémicas, se desarrollan las unidades simples y las unidades compuestas; también se hace énfasis a la locución en algunas frases que pertenece a la fraseología. Entonces, la selección de los lemas se realiza de forma general tomando en cuenta el uso más actual y frecuente; en algunos casos se señalara si estos mismos tiene una traducción, o el lema ha pasado como préstamo al idioma español de Bolivia. La selección de los lemas se realiza en las siguientes formas:

- En el caso de existir términos léxicos sobre textiles en los diccionarios de aymara o quechua, su definición se mejora con mayores detalles.
- Los términos tienen alguna similitud, pero no total, en los diccionarios aymara y quechua.
- El significado es diferente a los que figuran en los diccionarios de aymara y quechua.

En lo que respecta a la marca de género, en el idioma aymara como el quechua no se presenta en forma silábica, menos de forma morfológica. Así como en el español por ej. **pichicatero, -a** sólo se especificará en las marcas gramaticales, si la palabra misma indica, si el sustantivo corresponde a un género masculino o femenino.

Ejemplo: **phuchha** ay. **ususi** qu. [hija]
I. s. persona mujer que descende de sus padres.

yuqa ay. **churi** qu. [hijo]
I. s. persona varón que descende de sus padres

Lematización

Sustantivos. Los sustantivos en la flexión son lematizados, puesto que en mucho de los casos no llevan la marca gramatical.

Verbos.- Los verbos en cuestión como pronominales y no pronominales, en el lema son en infinitivo y en pronominal, y la marcas morfológicas en aymara es: **-ña (ay.)** y en quechua: **-y (qu.)**

Lexemas de equivalencia

Para facilitar el trabajo y la investigación, el lema en aymara o quechua tiene su equivalencia en el idioma español, o en todo caso si no tuviera una equivalencia, pasa como un prestamos refonetizado.

Ejemplo: **wak'a** ay. **chumpi** qu. [faja]
I. s. Tira de lienzo o tejido textil que sirve para ceñir la cintura

wich'uña ay. qu. [o vichuña]
I. s. Instrumento labrador en el telar de suelo, hecho del hueso (tibia) de la llama.

Ordenamiento de lemas

El proceso y elaboración del diccionario se realiza de dos maneras y tiene dos partes:

Primero. - Como es de conocimiento general y estándar, será por orden alfabético para facilitar el uso general del diccionario. Así mismo, tiene entradas por ambas partes, en primer lugar aymara y luego el quechua; por otro lado, las entradas en algún caso, tendrán sus subentradas, en lo que respecta a la macroestructura y microestructura..

Segundo. - Para realzar la particularidad y el interés de la investigación del textil, se realiza por especialidad, por su tratamiento de uso y la elaboración del textil, esta última parte, se hace mostrando algunos ejemplos de la siguiente manera:

1. Tratamiento de la lana

yawiña ay. **ruthuy** qu. [esquilar/trasquilar]

I. tr. Acción de cortar la lana de la oveja, camélidos, y otros, para el hilado y la realización del textil.

t'axsuña/t'asaña ay. **t'aqsay** qu. [lavar]

I. tr. Hacer limpieza con agua y detergente, como: lana, ropa o cabello.

t'isaña ay. **t'isay** qu. [escarmenar]

I. tr. Carmenar la borra de lana de oveja o en camélidos.

2. Hilado y torcido (tratamiento de las fibras)

qapuña ay. **phuchkay/qanquy** qu. [hilar]

I. tr. convertirla en hebras torciendo un poco con la rueca de la lana de oveja o camélidos.

juñi ay. **khawa/juñi** qu. [madeja]

I. s. Hebra recogida de forma uniforme para su respectivo lavado y/o teñido.

k'anthaña ay. **k'antiy** qu. [torcer]

I. tr. Acción de torcer la hebra dando vueltas con la rueca grande, de manera más fuerte

3. Técnicas del tejido (telar de suelo y telar de pedal)

sawukipa ay. **awara** qu. [O sobretejido]

I. s. Acto de sobretejer por los bordes para proteger y reforzar el contorno de la de la pieza textil.

apsu ay. **apsu** qu. [O apsu]

I. tr. Técnica que consiste en escoger y sacar hebras entre otras, generalmente se trabaja con tres colores por banda.

pampa sawu ay, **pamapa away** qu. [telar de suelo]

I. s. Telar que se ubica en forma paralela al piso y con cuatro estacas, para el tejido de la pieza.

4. Diseño y tejido

pampa ay. **pampa** qu. [pampa]

I. s. Espacio extenso en el que predomina un color en ambas bandas y en algunas zonas de forma simétrica.

listaqa/jalaqa ay. **kuriqa** qu. [O curica/listaca]

I. s. Franjas pequeñas generalmente de colores matizados que se ubican antes y después de las saltas.

asi ay. **allwi** qu. [urdimbre]

I. s. Hebras que cruzan de forma vertical y se tejen con las hebras de la trama.

qipa ay. **mini** qu. [trama]

I. s. Hebras que cruzan de forma horizontal y se entretejen con las hebras de la urdimbre.

pulu ay. **pulu** qu. [zumbel]

I. s. Hebra gruesa para reforzar y asegurar el textil en el tejido, las primera y ultimas tres o cuatro tramas en los bordes horizontales.

5. Coloración y colores naturales

k'ami ay. ø qu. [nogal]

I. s. Color nogalina oscuro, en camélidos de color natural.

churi churi ay. øqu. [girasol]

I. s. hierba silvestre que se suele utilizar para el teñido de los textiles.

kisyaña / tinkt'ayaña ay. **kuskuy** qu. [matizar]

I. tr. Técnica de matizado de colores, especialmente en pequeñas franjas que anticipan y siguen a la salta

6. Ornamentación

salta ay. **salta** qu. [ø salta]

I. s. Iconografía con representaciones culturales realizadas en franjas de textiles en forma de cadenas.

chhaxchha ay. **phuluyku** qu. [fleco]

I. s. Hilos de urdimbre torcidos que cuelgan en bufandas, *ch'uspas* y mantas.

7. Uso del textil en diferentes contextos

misa awayu ay. **misa llijlla** qu. [awayu de mesa]

I. s. Pieza textil de uso ceremonial y festivo que cubre la mesa, generalmente utilizada en cabildos o reuniones comunales

ch'uspa ay. **ch'uspa / walqipu** qu. [ø chuspa]

I. s. Especie de bolsa textil pequeña de uso ceremonial y festivo para llevar coca, y en otras zonas, de uso cotidiano.

8. Términos en la manipulación del textil (actitudes con la ropa)

wit'uña ay. **t'impuy** qu. [ø forma de llevar]

I. tr. Manera de transportar algo en el enfaldo de un textil.

janaña / ikiña ay. **qhata / chusi** qu. [frazada]

s. Cama o frazada de dormir para tapar. (**pirsara / pirsära**).

tr. Acción de tapar con una frazada o manta de dormir.

9. Instrumentos de tejido

jaxchiña ay. **kumana** qu. [*o machina / kumana*]

I. s. Instrumento en telar de suelo para pasar la hebra de la trama por la urdimbre.

ch'ukurkata ay. *o* qu. [*o hebra gruesa*]

I. s. Hebra de doble torcido que tiene la función de asegurar o sostener al palo, la pieza textil en el proceso del tejido.

Microestructura

Etimología

En el trabajo, de manera muy independiente se hace notar la procedencia de cada uno de los étimos, porque es un diccionario que recoge términos tanto de la lengua aymara como del quechua; puesto que, en algunos términos comparten recíprocamente los étimos; así mismo, muchos de ellos tienen su equivalencia en el idioma español, porque estas lenguas están en constante contacto con la lengua aymara y quechua, así mismo, comparten recíprocamente el préstamo.

Marcas gramaticales

Sustantivo. La marcación de este sustantivo en las diferentes distinciones, ocurre en las siguientes formas:

s.: Sustantivo sin distinción de masculino o femenino

Verbo. El tratamiento de los verbos se indica simplemente si son transitivos o intransitivos, así mismo, en algunos casos pueden ser pronominales.

tr.	Verbo con acción transitiva
intr.	Verbo intransitivo
tr. prnl.	Verbo transitivo pronominal
intr. prnl.	Verbo intransitivo pronominal

Adjetivo.- Las entradas con lemas adjetivales, si de alguna forma se presentara.

adj. Adjetivo sin distinción de masculino y femenino

En las marcas que a continuación se presentan llevan las mismas como se muestra.

loc. sust.:	Locución sustantiva
pl.:	Plural
prnl.:	Pronominal
sust./adj.:	Sustantivo también como adjetivo

En cuanto a otras marcas, como las geográficas, sociolingüísticas y pragmáticas, todavía son motivo de discusión porque no podemos hablar de subgrupos, por ejemplo: popular, culto y otros. Aquí hay otras referencias, en los usos de los textiles en diferentes situaciones como en el uso cotidiano, ceremonial o festivo.

Marca de variantes

En un diccionario como éste, es importante hacer notar las variantes, porque tanto el aymara como el quechua tienen sus propias variantes; así como el quechua del norte de La Paz con el del sur de Bolivia, en el departamento de Chuquisaca y Potosí; lo mismo sucede con el aymara de Oruro o del Norte de Potosí con el aymara de La Paz. Aquí se hará referencia de acuerdo a las investigaciones de Teresa Gisbert, que en su trabajo hace una división de 8 zonas que presentan alguna variación en cuanto a los textiles y los términos.

Las marcas de selección del lema:

Ø: En el caso de no existir la equivalencia en el idioma español.

Øay: Indicará lemas no existentes en aymara

Øqu: Indicará lemas no existentes en quechua

∩: Los lemas que tienen alguna similitud en diccionarios de otros países como: Perú, Chile y otros; por cuestiones de cultura, también tienen trabajos de este tipo, por tanto, será muy importante hacer notar la variación con respecto a ellos.

→: Indicará la remisión al lema equivalente.

*: Envío sinonímico

~: Locución

[]: De manera independiente se ha incluido la marca para indicar dentro de ella la equivalencia en el idioma español.

De manera que estas marcas también van en las acepciones, en caso de existir.

Conclusión

El trabajo, no se hace fácil en la composición de esta magnitud, dado que en diferentes detalles de la artesanía textil se refleja el valor esencial y ancestral de la cultura aymara y quechua. Se hace meritoria una descripción mediante las unidades lingüísticas, de modo que refleje una vivencia cultural genuina en cada una de sus conocimientos y actitudes, recogidos en cada lugar donde se practica el arte textil. Aquí se muestra una parte de la metalexigrafía y el desarrollo lexicográfico para tener un diccionario que sea referencial con todo los léxicos semánticos y culturales.

Así mismo, el “Léxico textil aymara y quechua desde los saberes locales”, será una iniciativa muy importante, que no solo sea una referencia para el público interesado en el deleite del arte, sino para tener una visión mucho más amplia que se vislumbra en la enseñanza y aprendizaje, de la educación boliviana.

Porque a lo largo de mucho tiempo, los saberes culturales, no sólo fueron olvidados, enajenados, también fueron ignorados. Hoy, no sólo se quiere una historia del pasado mostrando en los diferentes museos como piezas arqueológicas, no se quiere una visión del pasado en el silencio, sino, investigar, difundir y preservar los conocimientos y actitudes a través de la educación, para que sea un instrumento de la preservación de la cultura y la identidad, mediante el desarrollo lingüístico cultural.

Bibliografía

- BAJO, PÉREZ Elena. 2000. **Los diccionarios: introducción a la lexicografía del español**. Gijón Asturias: TREA.
- CENTRO CULTURAL JAYMA. 1997. **Diccionario bilingüe quechua - castellano. Castellano - quechua**. La Paz.
- COLOMBRES, Adolfo. 1981. **Manual del promotor cultural** (I. Bases teóricas de acción). Toluca.
- _____ 1981. **Manual del promotor cultural** (II. La acción práctica). Toluca.
- COX ARANIBAR, Ricardo. 1996. **El saber local**. La Paz.
- DUBOIS, Jean. 1979. **Diccionario lingüístico**. Madrid.
- FONTANILLO MERINO, Enrique. 1986. **Diccionario lingüístico**. Madrid.
- GISBERT, Teresa; ARZE Silvia; CAJÍAS, Martha. 2006. **Arte textil y mundo andino**. 3a ed. La Paz: Plural, MUSEF.
- GUSTAFSON, Bret. 1996. **Guía para la investigación de nuestras. culturas y nuestros idiomas**. La Paz.
- HAENCH, G.; WERNER, R. y otros. 1982. **La lexicografía: de la lingüística teórica a la lexicografía práctica**, Madrid: Credos.
- LAYME PAIRUMANI, Félix. 1992. **Diccionario aimara y castellano**. La Paz.
- LEWANDOWSKI, Theodor. 1986. **Diccionario lingüístico**. Madrid.
- LÓPEZ, Jaime; FLORES, Willer; LETOURNEUX, Catherine. 1993. **Laymi salta**. La Paz: Huellas.
- MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE. 2004. **TESOROS** Casa Nacional de Moneda, Fundación cultural del Banco Central de Bolivia. La Paz.
- PORTO Dapena, Álvaro. 2002. **Manual de técnica lexicográfica español actual**. Madrid: Arco.
- SECO, Manuel y otros. 2004. **Diccionario fraseológico documentado del español actual: Locuciones y modismos españoles**. Madrid: Aguilar.
- SILVERMAN, Gail P. 1998. **El tejido andino: un libro de sabiduría**. Lima: Fondo de cultura Económica.
- VIDAL DE MILLA, Delia. 2000. **Simbolismo de los motivos decorativos: un mensaje de belleza del Cusco eterno**. Cusco.
- WINICK, Charles. 1969. **Diccionario de antropología**. Buenos Aires: Troquel.

Dificultades de lectura comprensiva del aymara como segunda lengua

Virginia Chávez P.¹

Resumen

Haciendo el análisis de la lectura comprensiva del aymara como segunda lengua, podemos indicar que los estudiantes tienen dificultades en la lectura comprensiva por falta de conocimiento de los significados del vocabulario. Los universitarios no comprenden el significado semántico de muchas palabras debido a que manejan insuficientemente el aymara como segunda lengua.

Los factores que determinan el alto porcentaje de la mala comprensión de la lectura en aymara se debe a que los universitarios no tienen la habilidad de elaboración de significados en la interacción con el texto. Esto se debe a que ellos no consideran el lenguaje escrito en aymara como para poder interpretarlo en sus propias palabras, mas al contrario, ellos solamente leen entendiendo algunas palabras sin comprender lo que en realidad está transmitiendo el texto escrito.

Introducción

La lectura comprensiva de los estudiantes universitarios de segunda lengua es preocupante. Los universitarios que aprenden el aymara como segunda lengua carecen de la lectura comprensiva. Sin embargo, existen muchos factores que influyen sobre esta problemática.

En esa perspectiva, se analizó la comprensión lectora del idioma aymara como segunda lengua, es decir, cómo comprenden los estudiantes el lenguaje escrito del aymara.

El aprendizaje del idioma aymara facilita nuestras relaciones con los hablantes nativos que radican en el área rural, a través de esta experiencia podemos realizar cualquier tipo de investigación y comprender todo lo que pasa en la sociedad aymara. La persona que ha aprendido el aymara como segunda lengua tiene que ser capaz de comunicarse con los aymara hablantes y manejar correctamente las reglas gramaticales existentes.

Por otra parte, la enseñanza-aprendizaje del idioma aymara como segunda lengua que recibe el estudiante universitario representa sólo una parte de su vida. En su totalidad. El aprendizaje del idioma aymara como segunda lengua, requiere una práctica constante, ya sea con los que hablan, dialogando con los compañeros, escribiendo pequeñas composiciones etc., para superar los problemas que se presentan en el aprendizaje del idioma aymara. Nadie en el mundo ha nacido siendo buen estudiante, buen lector, buen escritor etc. Entonces, un buen aprendizaje del idioma aymara depende del desempeño de cada uno de los estudiantes, el interés hacia los distintos temas de estudio y el esfuerzo a partir de la motivación potencial firme en el propósito para el estudio.

La lectura

Izquierdo, (1998: 14) dice que “leer significa entender lo que el autor de una expresión quiso decir en ella. La lectura sólo es válida y plena cuando se entiende lo que el autor quiso expresar. Entender requiere reflexión y esfuerzo mental”.

Relacionando con el idioma aymara es verdad, una lectura realizada en el idioma aymara sin comprender nada no tiene sentido. Pues la lectura es una actividad comprensiva y reflexiva, crítica acerca de lo que está escrito. Por otro lado, la lectura después de haber comprendido también se puede contrastar con nuestras propias ideas y con las ideas del autor.

1 Licenciada en Lingüística e idiomas nativos, UMSA

Dificultades de la lectura comprensiva en el idioma aymara

En el presente estudio se establecen las principales dificultades de la lectura comprensiva del idioma aymara como segunda lengua, en los universitarios de la Universidad Mayor de San Andrés.

Haciendo un análisis de las condiciones de los estudiantes, se observa que los mismos carecen de habilidades de lectura comprensiva en el idioma aymara. Los estudiantes leen sin comprender, apenas entienden el significado de algunas frases sueltas. Esto implica que los estudiantes no poseen prácticas diarias y técnicas o estrategias apropiadas para leer los textos en idioma aymara. Además, no tienen competencia verbal como L2; es decir, no cuentan con un vocabulario adecuado y desconocen el significado de muchas palabras. Por otro lado, para aprender el idioma aymara como segunda lengua, se requiere la concentración, voluntad e interés en la lectura de texto. Los estudiantes no ejercitan la lectura a diario, tampoco se familiarizan con el uso del diccionario.

A continuación presentamos la tabla de dificultades de lectura comprensiva del aymara.

Comprensión lectora del aymara

Detalle	N ° de estudiantes	Porcentaje
No comprenden	6	40 %
Falta de conocimiento de vocabulario	6	40%
No tienen dificultades	1	6%
Sienten cansancio	2	13%
TOTAL	15	100%

Haciendo el análisis de estudio, podemos indicar que los estudiantes tienen dificultades en la lectura comprensiva por falta de conocimiento del vocabulario. Como no conocen muchos términos esto se convierte en una de las mayores causas de las dificultades de la lectura comprensiva del idioma aymara. Los universitarios no comprenden el significado semántico de muchas palabras debido a que manejan insuficientemente el aymara como segunda lengua. Por esto, leer un texto en aymara significa mucho más esfuerzo que en la lengua castellana, porque no están leyendo en su lengua materna si no en otra lengua.

Los factores que determinan el alto porcentaje de mala comprensión de la lectura se deben a que los estudiantes universitarios no tienen habilidad de elaboración de significados en la interacción con el texto. Esto se debe a que ellos no consideran el lenguaje escrito en aymara, como para poder interpretarlo en sus propias palabras, mas al contrario, ellos solamente leen el texto por leer y no tratan de captar lo que en realidad está transmitiendo el texto escrito.

Propuestas pedagógicas

1. Desarrollar el manejo de muchas habilidades de la lectura comprensiva como la velocidad en la lectura según el tipo de lectura.
 - Enriquecer el vocabulario, desarrollando los hábitos de lectura cotidianamente, realizando un análisis para una mejor comprensión de lectura en el idioma aymara.
2. Buscar las ideas principales durante la lectura e identificar la estructura del texto.
3. Para mejorar la comprensión de la lectura en el aymara se debe leer con eficiencia, rapidez y comprensión, distinguiendo los párrafos importantes y reconociendo en cada frase la palabra clave, si la lectura no ha sido efectiva se debe volver a leer hasta lograr el objetivo.

4. No se debe leer palabra por palabra sino, se debe leer el conjunto de la idea. Con esta técnica, se entiende con más claridad lo que se lee.

Habitos de lectura en aymara

A través de la ejercitación y práctica diaria de la lectura en aymara, se consigue la adquisición de hábitos que facilitan mejorar la comprensión y la escritura. El hábito de la lectura ha sido definido como una cualidad permanente que se desarrolla mediante el ejercicio de la inteligencia y la voluntad que tiende a hacer actuar de una manera rápida, fácil y agradable.

El hábito de la lectura en aymara se consigue ejercitando la lectura con mucha voluntad y motivación, leyendo todo lo que hay para leer a nuestro alcance, leer todo y no así solo lo que nos interesa o simplemente lo que creemos que es importante para nuestro conocimiento.

Detalle	N ° de estudiantes	Porcentaje
No lee	7	46%
Lee para el examen	6	40%
N.R.	2	13%
TOTAL	15	100%

Los resultados claramente muestran que la mayoría de los estudiantes no leen, ya que tiene dificultades en comprender algunos temas a causa del extenso vocabulario desconocido. En este sentido, conocer el significado de las palabras es un aspecto significativo que juega un papel muy importante en la comprensión de la lectura y en el desarrollo de los hábitos de lectura comprensiva. Por lo tanto, se puede decir que los estudiantes solo estudian para el examen y no así por su propia voluntad, lo que demuestra que carecen de los hábitos de lectura en el idioma aymara.

Propuestas pedagógicas

Para poder desarrollar buenos hábitos de lectura en el idioma aymara, se recomienda seguir las siguientes sugerencias:

1. Hacer un esfuerzo muy grande para lograr el hábito por la lectura todos los días, “entrenamiento intelectual”. Debe existir una decisión muy fuerte de no retroceder en el empeño, por mucho esfuerzo que ello requiera y aunque en los primeros días no se saque provecho del trabajo.
2. Ayudar a la voluntad incluso con una disposición activa del cuerpo, bien despejado, postura erguida, gesto activo y despierto.
3. Preparar adecuadamente el lugar donde se va a realizar la lectura, ordenarlo, hacerlo agradable.
4. Trazarse un plan en concreto, sencillo al principio, y que gradualmente este aumente en complejidad, cosa que exija más esfuerzo de parte del lector.
5. Acostumbrarse a leer el idioma aymara cada día, a la misma hora, en el mismo sitio y, en el mismo ambiente.
6. Buscar siempre las horas más tranquilas en las que la mente y el cuerpo estén más descansados.
7. Repasar todo lo aprendido a diario.
8. Nunca se debe leer cuando la mente o el cuerpo están fatigados.

Idea principal

La idea principal, al igual que en el castellano, en el aymara también se expresa de la misma manera. Es la afirmación fundamental del texto, abarca y da sentido a las demás ideas del párrafo, afirma lo más importante e imprescindible. Si se suprime esta idea, el párrafo queda incompleto, con sentido parcial y anecdótico. La idea principal es el tema; una o más palabras que dice de que trata la frase, y lo que dice sobre el tema, es decir, la idea principal de la frase es igual al tema.

A continuación podemos observar el siguiente cuadro de conocimiento de las ideas principales:

Detalle	N ° de estudiantes	Porcentaje
Nada	5	33%
Poco	4	26%
Algo	5	33%
Bueno	1	6%
N. R.	-	0%
TOTAL	15	100%

Los resultados claramente nos muestran que los estudiantes que aprenden el aymara como segunda lengua, tienen dificultades en identificar la idea principal del contenido. La idea principal del aymara igual que la escritura del castellano le indica al estudiante el enunciado más importante que explica el texto.

Por tanto, los estudiantes tienen problemas en encontrar la oración principal que tiene mayor valor conceptual. Por tal motivo, no pueden interpretar el texto en sus propias palabras, si es que se trata de comprender el mensaje del texto escrito, en principio, necesariamente se tiene que identificar la oración principal del párrafo, sin esto se hace más difícil la comprensión lectora.

Lo que les falta a los estudiantes del aymara como segunda lengua, es la falta de comprensión profunda. Es decir, cuanto mayor sea la cantidad de conocimiento con el que el estudiante se esmere para captar en el texto escrito, tanto más profunda podrá ser su comprensión del mismo. Tampoco tienen un criterio personal y de espíritu crítico, es por esa razón, que aún no han llegado a identificar la idea principal del texto.

Propuestas pedagógicas

Los universitarios que tienen al castellano como primera lengua, para identificar las ideas principales del aymara, deben seguir los siguientes pasos:

1. Eliminar la información secundaria.
2. Subrayar las frases temáticas o frases que incluyen el tema superordinado y que enuncian la idea principal de un párrafo.
3. Recrear si no hay una frase temática.
4. Eliminar la información redundante e irrelevante.

Ideas secundarias

Las oraciones secundarias son el resto de las oraciones, son normalmente detalles específicos que ilustran la idea principal. Por otro lado, estas oraciones pueden conectarse directamente a la principal o pueden relacionarse con ella a través de otras secundarias. A la oración principal suele acompañarle una o más oraciones secundarias que simplemente aclaran, complemen-

tan o a través de ellas amplían la idea central, explican y desarrollan el contenido de la idea principal. A continuación observaremos la identificación de la idea secundaria.

Detalle	N° de estudiantes	Porcentaje
Nada	5	33%
Poco	3	20%
Algo	6	40%
Bueno	1	6%
N.R.	-	0%
TOTAL	15	100%

Observando los resultados podemos deducir que la mayor parte de los estudiantes del aymara como segunda lengua, no pudieron identificar las oraciones secundarias. Aparte de no comprender el texto, los estudiantes finalmente no distinguieron las oraciones secundarias que se constituyen en complementarias de la idea central, y que sin duda, simplemente desarrollan lo que se dice en la oración principal. Los estudiantes ya no distinguen las oraciones principales ni las oraciones secundarias.

Por esa carencia de familiaridad con el idioma aymara, la lectura para los estudiantes se hace difícil identificar las oraciones principales y secundarias.

Propuestas pedagógicas

1. Las ideas secundarias desarrollan el contenido de la idea principal.
2. Las ideas secundarias se encargan de proporcionar datos, detalles, ejemplos y otros detalles más sobre las ideas principales.
3. Las ideas secundarias dan matices y puntualizaciones que complementan la idea principal.
4. Una de las características más sobresalientes de las ideas secundarias es cuando se suprime la idea principal no pierde sentido, sólo pierde su valor probatorio.

Mejoramiento de la lectura comprensiva en el idioma aymara

Por mucho que teorizemos y por muchas técnicas que se puedan desarrollar, hay un principio básico y sencillo, que es: para estudiar y leer, hay que querer estudiar para ser mejor. Si no hay voluntad de estudio, si no existe decisión vigorosa de trabajar, todos los esfuerzos serán inútiles.

Soto (2004) e Izquierdo (1998) aconsejan los siguientes factores necesarios para mejorar la comprensión lectora:

- Enriquecer el vocabulario. Adquirir más vocabulario, ayudándonos para ello con el diccionario durante el transcurso de la lectura.
- Leer periódicamente. Es decir, si es posible leer todo los días, previamente fijar a una hora determinada, tanto los libros de estudio como también los libros de literatura u otros.
- Ejercitar el pensamiento lógico, ya sea mediante el estudio de la lógica o la matemática (ciencias de la cantidad), operaciones complejas.
- Leer el sumario de la lección, los encabezados y los títulos antes de iniciar el estudio.
- Buscar las ideas principales en el transcurso de la lectura.
- Identificar la estructura del texto.

Estos consejos que menciona el autor, son para mejorar la lectura comprensiva en la lengua castellana. También es un consejo para mejorar la lectura comprensiva en aymara.

La lectura diaria del idioma aymara como segunda lengua, puede enriquecer el vocabulario para poder comprender con eficacia el significado de cada uno de los términos empleados por el autor. Por otro lado, para una comprensión rápida es importante leer la síntesis o resumen de lo más importante del texto escrito. Finalmente, buscar en la estructura informativa, como en los títulos, apartados e ideas, en la estructura problemática, en los enunciados, datos, planeamiento, solución y en la estructura demostrativa, como en el punto de partida, pasos y conclusión.

Propuestas pedagógicas

Los estudiantes que tienen el aymara como segunda lengua, para mejorar su aprendizaje y rendir un examen satisfactorio, deben seguir los siguientes pasos:

1. **Interés.** Es la clave o motivo más poderoso y grande para despertar el interés y la atención. Si es posible desarrollar más y mejores motivos para la lectura. Este interés se puede conseguir, si nos proponemos de verdad lograr el objetivo. Evidentemente que cuando ya estamos habituados y acostumbrados a realizar algo, por interés no necesitamos hacer un gran esfuerzo de concentración sino, ya es de costumbre. Ese interés de ganas de activar, debe ser aprovechado al máximo, para hacernos gustar aprender el idioma aymara, porque aprender el idioma aymara exige esfuerzo por la lectura diaria.
2. **Concentración.** La concentración es importante para aprender el aymara como segunda lengua, tanto es así que muchos la consideran una condición fundamental para la inteligencia e incluso la equiparan a ella. Es posible aprender a concentrarse, una clave para lograrlo es comenzar con sesiones breves de estudio y extenderlas paulatinamente.
3. **Repasar.** Repasar los temas no solamente para el examen, hacerlo cada día para que se mantenga fresco en su memoria y conversar con las personas que hablan el aymara, con amigos que tienen interés de aprender, haciendo ejercicios etc.; así aumentará su capacidad de retención y la comprensión del idioma aymara.

Bibliografía

- ALLENDE G. Felipe; CONDERMARIN, Mabel. 1999. **Lectura: teoría evaluación y desarrollo.** Santiago de Chile: Andrés Bello.
- AMENGUAL, Bartolomé. 1981. **Las técnicas de estudio.** Madrid: Cincel.
- BANDRES, G.; JARAAQUEMADA, D. Renau. 1995. **La influencia del entorno educativo en el niño.** Argentina: Cincel.
- BAUMAN, James. 1990. **La comprensión lectora.** Madrid: Visor.
- CALERO PÉREZ, Mavilo. 1992. **Técnicas de estudio e investigación.** Lima: San Marcos.
- CHOMSKY, Noan. 1987. **Temas teóricas de la gramática generativa.** México: Siglo XXI.
- COOPER, David. 1990. **Cómo mejorar la comprensión lectora.** Madrid: Voso.
- HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto. 1997. **Metodología de la investigación.** México: Publi-Mex.
- LERNER DE ZUMINO, Delia; MUÑOS DE PIMENTEL, Magali. 1986. **Comprensión de lectura y expresión escrita en niños alfabetizados.** Caracas: Armitaño.
- ORTUÑO M., Manuel. 1995. **Lingüística moderna.** 2da ed. México: Trillas.
- PÉREZ MAVIO, Carlos. 1992. **Técnicas de estudio e investigación.** Lima: San Marcos.
- RÍOS, Raúl. 1994. **Como estudiar.** 4a ed. Lima: C.I.P.A.
- SALAS PARRILLA, Miguel. 1997. **Técnicas de estudio para la enseñanza media y universidades.** Madrid: Alianza.
- ZORRILLA, Santiago. 1999. **Metodología de la investigación.** México: Publi-Mex.

El cómic como herramienta didáctica en la enseñanza de lenguas nativas

Rory Crismar Ordoñez Choque¹

Resumen

El cómic al tener una característica ícono/lingüística es un instrumento poderoso que puede ser utilizado en la enseñanza de cualquier lengua, en este caso, las lenguas nativas. El presenta trabajo da algunas pautas del uso, y la elaboración de comics exclusivamente para el uso de lenguas nativas.

Introducción

Hoy en día existe un sin fin de métodos para la enseñanza de lenguas, sin embargo, nosotros poco o nada hemos ido creando para la enseñanza de las nuestras. El presente trabajo tiene el objetivo de facilitar el aprendizaje de las lenguas nativas en los estudiantes a través de la relación imagen-palabra, la cual es la principal herramienta que posee la historieta, conocida más como cómic. La historieta es una innovación dentro el campo de la didáctica de lenguas en Bolivia, debido a que todavía no ha sido explotada.

Antes de enumerar las razones del por qué el comic es una herramienta eficaz para la enseñanza de cualquier lengua, me permito citar a: Luis Miravalles, docente en lengua y literatura de educación secundaria en de la ciudad de Valladolid que dice:

“El cómic, al suponer una síntesis de dos áreas expresivas fundamentales: la del lenguaje y de la expresión plástica, constituye uno de los medios más completos, y su práctica sistemática, un método pedagógico muy eficaz en la enseñanza de las lenguas. Propuesto como tarea escolar, estimula el trabajo en equipo, haciendo de la participación del alumno mucho mayor, ya que no se limitan a escuchar o tomar apuntes, sino que aprenden a contrastar ideas, a ver los temas desde distintos puntos de vista y, en definitiva, a colaborar estrechamente con los demás.” (Miravalles, 1994:174)

La tesista de l'Université El- Hadj –Lakhdar BATNA de la Republique Algerienne, Bendiha Djamel dice:

“La lecture d'une bande dessinée ne se limite pas à celle de textes contenus dans le bulles mais s'exerce sur l'ensemble texte/image, il s'agit d'une appréhension globale de cet ensemble, c'est-à-dire la complémentarité entre l'élément iconique et l'élément linguistique.

C'est à partir de l'adjonction entre les deux éléments que va naître chez l'apprenant le plaisir de lire en reconstituant les succession des vignettes, car le récit va se construire à partir de cette suite d'images, organisé en séquences. Tous les indices visuels vont aider à structurer l'information donc à comprendre le langage, et à pénétrer dans un univers sémiotique.” (Djamel, 2005:038)

“La lectura de un cómic no se limita a los textos contenidos dentro los globos, sino del ejercicio de la asociación texto/imagen, se trata de una aprensión global de esta asociación, esto quiere decir, la complementariedad del elemento icónico y el elemento lingüístico.

Es a partir de la unión de estos dos elementos que va a nacer en el estudiante el placer de leer reconstituyendo la sucesión de viñetas, ya que el texto se va a construir a partir de esta sucesión de imágenes, organizadas en secuencias. Todos los índices visuales ayudarán a estructurar la información para comprender el lenguaje, e introducirse en un universo semiótico”¹

1 Estudiante de Lingüística aplicada a la enseñanza de lenguas, Universidad Mayor de San Simón.

A partir de lo citado, el cómic es efectivo por las siguientes razones:

- Permite asociar los significados con las imágenes.
- Permite llegar directamente a la lengua meta sin recurrir a la lengua madre.
- Es accesible.
- Da motivación.
- Deja de lado a la traducción.
- Permite a los profesores elaborar su propio material didáctico.
- Es un material auténtico para cualquier lengua.
- En el caso de las lenguas nativas puede ser una herramienta muy importante para la enseñanza cultura – lengua.
- Bien utilizado es un material de reflexión y crítica para el estudiante.
- Desarrolla la imaginación, no la limita.

El presente trabajo plasmará ideas generales sobre el cómic. Desde una breve explicación sobre su historia, pasando por una definición, características, partes... etc., hasta llegar a algunos ejemplos prácticos sobre el uso del cómic en el aula que afiancen el aprendizaje de los alumnos, y finalmente la elaboración de historietas exclusivamente para la enseñanza de lenguas nativas.

Definición del cómic

Existen varias definiciones para el cómic o tebeo, presentamos a continuación las que creemos más pertinentes.

Definición del diccionario Larousse:

“Secuencia de viñetas o representaciones gráficas que narran una historia mediante imágenes y texto que aparece encerrado en un globo o bocadillo”

Otras Definiciones:

Según Yves Mavin:

“La Bande dessinée, texte fait image, image faite texte...” (Groensteen, 1998)

“El cómic, texto hecho imagen, imagen hecho texto...”¹

Según Javier Coma:

“Narrativa mediante secuencia de imágenes dibujadas” (Coma, 1979:9)

Según Umberto Eco:

“La historieta es un producto cultural, ordenado desde arriba, y funciona según toda mecánica de la persuasión oculta, presuponiendo en el receptor una postura de evasión que estimula de inmediato las veleidades paternalistas de los organizadores. “...”. Así, los comics, en su mayoría reflejan la implícita pedagogía de un sistema y funcionan como refuerzo de los mitos y valores vigentes” (Eco, 1973:299)

Según Elisabeth K. Baur:

“Es una forma narrativa cuya estructura no consta solo de un sistema, sino de dos: lenguaje e imagen” (Baur, 1978:23)

Según M.V. Manacorda de Rosetti:

“Una historieta es una secuencia narrativa formada por viñetas o cuadros dentro de los cuales pueden integrarse textos lingüísticos o algunos signos que representan expresiones fonéticas (boom, crash, bang, etc.)” (Manacorda de Rosetti, 1976:23)

Entonces, el cómic en general, es una forma narrativa formada por viñetas de tipo icónico lingüístico, producto de un determinado contexto cultural, rico en textos de tipo y elementos semánticos

Historia del cómic

El origen del cómic está vinculado a las características económicas, sociales y culturales de la sociedad en la que se origina. Esto quiere decir que su origen se remonta a tiempos de antaño debido a que el hombre siempre quiso expresar su realidad, una de las cuales es el dibujo, tomando al arte rupestre como ejemplo, y la asociación con las primeras onomatopeyas.

Entonces, el cómic es fruto de varios siglos de experimentación. Al ser una forma de expresión muy poderosa se comenzó a asociar a la cultura de las masas. El cómic es también, por consiguiente, un producto industrial, comercial, independientemente de su valoración estética ó semiótica. A continuación, presentamos una reseña histórica del tebeo o cómic

Desde esta perspectiva, puede considerarse como uno de los primeros antecedentes del cómic publicado en la prensa a una litografía satírica de Napoleón Bonaparte del caricaturista inglés James J. Gillray, publicada hacia 1800.

Gombrich sostiene que corresponde al humorista y dibujante ginebrino Rodolphe Töpffer el haber inventado la historieta dibujada, dice que: “Las novelas humorísticas en dibujos de Töpffer son inocentes antepasados de los sueños manufacturados de hoy. Encontramos todo en ellos, aunque todavía bajo una tonalidad genuinamente cómica”.

Según R. Töpffer: “Hay dos modos de escribir cuentos, uno es capítulos, líneas y palabras, y los llamamos literatura, y otro mediante una sucesión de imágenes, y a este lo llamamos el cuento de imágenes”.

Los primeros cuentos en imágenes corresponden al año 1829, posteriormente Töpffer publicó un folleto sobre fisonomía que puede considerarse el primer intento de reflexión sobre el cómic.

Hacia 1865 el caricaturista alemán Wilhelm Busch crea Max und Moritz, tal vez los dos primeros personajes de historieta, dos niños que con sus travesuras, ponen en jaque a la gente que les rodea.

La estética de la ilustración, el humor político y el periodismo satírico son géneros a tener en cuenta a la hora de considerar las influencias en el origen del cómic. En Europa se suman a estos elementos la tradición, proveniente, por un lado, de aucas y aleluyas y, por otro, el auge de las novelas por entregas.

Las aucas eran dibujos de origen pagano que tenían al pie de la imagen una frase mientras que las aleluyas eran estampitas religiosas con la palabra “aleluya”, más tarde se llamó de esta manera a una serie de viñetas con una frase corta en su pie.

“A partir de esta suma de influencias -dice Antonio Martín- el naciente cómic europeo quedará fijado en una forma poco evolucionada, según la cual, dibujo y texto se complementa narrativamente pero no se integran dentro del espacio de la viñeta como ocurre en el cómic americano, sino que los textos, generalmente descriptivos y abundantes, son situados al pie de la misma”.

Hacia finales del siglo XIX en Europa como en Estados Unidos, los periódicos recurrían a diferentes incentivos con el fin de atraer el mayor número de lectores y, por consiguiente, controlar el mercado. La modernización de los sistemas de impresión de Estados Unidos va a permitir que a partir de 1893 en los suplementos dominicales apareciera una página en color. En esta página del “New York World” apareció en 1895 una viñeta del dibujante Richard F. Outcault que va a sentar las bases de la historieta actual.

El personaje que crea es The yellow kid, un chino vestido con un largo camisón amarillo, de los barrios populares de Nueva York.

En The yellow kid se daban, por primera vez, las tres condiciones que -según R. Gubern- permiten identificar al cómic tal como lo concebimos hoy día:

1. Secuencia de imágenes consecutivas para articular un relato.
2. La permanencia de, al menos, un personaje estable a lo largo de una serie.
3. Integración del texto en la imagen.

El éxito comercial de las primeras historietas fue un factor importante para que los periódicos incluyeran tiras cómicas en sus páginas. Las perspectivas económicas que vislumbraban alrededor del cómic fueron las determinantes para que, a comienzos del siglo XX surgieran las grandes agencias que se encargarían de vender su material dentro y fuera de Estados Unidos.

El monopolio a través de las grandes agencias va a provocar:

1. La estandarización de las historietas y la eliminación de aquellos aspectos que pudieran provocar rechazos en países con otras costumbres.
2. La imposición de un modelo, de una forma sobre otras que, en ese momento, se estaban generando.

La mayor parte de los cómics de la década del 10 y 20 están contados en la exaltación de la vida cotidiana, en historietas como “Gasoline Alley” de Frank King, “Smitty” de Walter Bernd, “Blondie” de Ching Young.

En la primera mitad del siglo XX la historieta americana ejerce un control hegemónico a nivel internacional, pero el monopolio del cómic va a variar sustancialmente a partir de los años 60 con la irrupción en el mercado internacional de las historietas provenientes de Francia, Italia, Alemania, Bélgica, España, Argentina. Los temas marginales y aquellos que denuncia una sociedad cada vez más deshumanizada y consumista, son el motivo principal de la historieta underground que, en la década de los 80, constituyen el punto de atención de los nuevos lectores de cómics.

La elaboración de comics entonces comienza a producirse masivamente en los países asiáticos

En estos momentos conviven cómics tradicionales y aquellos que tratan de imponer nuevos planteamientos estéticos. “Vinculada íntimamente a los procesos sociales -dice J. Acevedo- la evolución de la historieta depende de cómo la asuman autores y editores, y de la relación que se establece con los lectores, relación definitoria, sentido último de la historieta”

Características del cómic

Se trata de buscar las características que aparecen con mayor frecuencia en las definiciones transcritas, o bien aquellas que, sin aparecer con excesiva frecuencia, se consideran, pese a ello, de especial relieve.

Uno de los rasgos más frecuentemente señalados es el relativo al carácter narrativo del cómic. El cómic presupone un soporte temporal, un “antes” y un “después” de la viñeta que se lee, que generalmente se refiere a un presente.

La segunda nota a considerar es la relativa a la interacción de lo verbal y lo icónico. La utilización de códigos específicos aparece como un rasgo distintivo más.

Así pues, entorno a estas cinco características gira el sentido del cómic o tebeo:

1. Carácter predominante narrativo, diacrónico, del mensaje.
2. Integración de elementos verbales e icónicos.
3. Utilización de una serie bien definida -en sus aspectos básicos- de códigos y convenciones.
4. Su realización se efectúa atendiendo a una amplia difusión, a lo cual suele subordinarse su creación.
5. Su finalidad es predominante, distractiva. Sin embargo, no se trata de condiciones radicalmente excluyentes. Con frecuencia pueden observarse casos en los que algunas de estas nociones están ausentes.

Narración

Es importante destacar la narración debido a que forma parte importante de toda la secuencia de viñetas. Decir que el cómic es una estructura narrativa implica reconocer la existencia de diacronía entre sus elementos, la presencia de una línea temporal marcada por un “antes” y un “después”.

El antes/después en la historieta se apoya fundamentalmente en la estructura de la viñeta y su secuencia.

En el momento de leer una viñeta, la anterior se convierte en pasado y la posterior se intuye como futuro. La secuencia temporal es claramente dominante en el cómic. La línea que marca entre progresión temporal, la pauta de lectura viene señalada por el seguimiento izquierda-derecha, coordinado con la lectura de arriba-abajo como complementario. A esto se le llama vector de lectura.

Estructura de la narración en el comic

La narración de la historia se desarrolla de manera icóni-lingüística, razón por la cual se estructura en los siguientes componentes:

Elementos verbales e icónicos en el tebeo o cómic

Cartuchos

Es donde se realiza la integración externa de la historia (textos de relevo y anclaje). Se los distingue por ser superficies normalmente rectangulares en las que se introducen textos verbales más o menos cortos. Los cuales, describen los siguientes puntos: la contextualización de la historia, la introducción, el tiempo en el que acontece alguna aclaración. El texto es relatado casi siempre por un ser omnisciente, raras veces es ocupado por el personaje principal de la historia, solo si él es el narrador de la historia.

Bocadillo o globo

Es donde se maneja la expresión directa de los personajes, es el dialogo de los personajes, el pensamiento.

Onomatopeya

Palabras como “Bang”, “Boom”, “Plash” o en este caso hablando de lenguas nativas “Chat’aj”, “Ch’ultin”, “Lak’aj” etc. cuya finalidad es poner de manifiesto algún sonido no verbal, pero que se expresa por medio de una verbalización de dicho ruido mediante una especie de transcripción fonética del mismo. Aparecen indicadas en la superficie de la viñeta, sin encontrarse determinada a un tipo concreto de presentación.

Análisis de la estructura del tebeo o cómic

Es importante dividir los componentes en tres partes: la visual, textual y signos convencionales.

Lenguaje Visual

La viñeta

La viñeta es la unidad mínima de la significación de la historieta. Unidad espacio-temporal, unidad de significación y unidad de montaje; y al tiempo, unidad de percepción diferencial.

Se distingue en la viñeta un continente y un contenido.

El continente está formado normalmente, por una serie de líneas que delimitan el espacio total de la página del tebeo. Cabe destacar tres aspectos del continente de la viñeta:

- Las características de las líneas constitutivas, rectas, curvas, ligeramente onduladas, etc.
- La forma de la viñeta, la más frecuente es la rectangular, aunque también existen cuadradas, triangulares, etc.
- Dimensiones de la viñeta.

La de contenido, se puede especificar como contenido icónico y verbal. El icónico puede estudiarse en su dimensión sustantiva y adjetiva. La sustantiva significa que se representa, y la adjetiva, son características tales como el movimiento, la expresividad derivada de la información icónica.

El contenido verbal se puede dividir -como anteriormente hemos señalado- en: contextual o de transferencia, globos y onomatopeyas.

El encuadre

A la limitación del espacio real donde se desarrolla la acción de la viñeta, se denomina encuadre. Se distinguen diferentes tipos de encuadre de acuerdo al espacio que se seleccione de la realidad (planos), al ángulo de visión adoptado ó al espacio que ocupe en el papel (formato).

Planos

El Gran Plano General (GPG) describe el ambiente donde transcurre la acción. En este tipo de plano los personajes apenas se perciben. El GPG ofrece la información sobre el contexto donde transcurre la acción.

El Plano General (PG) tiene dimensiones semejantes a la figura del personaje, lo encuadra de la cabeza a los pies y proporciona información sobre el contexto, aunque las referencias al ambiente son menores que en el caso anterior. La figura humana cobra protagonismo, sobre todo, en las viñetas de acción física. Al PG también se le denomina: Plano Entero ó de Conjunto.

El Plano Americano (PA) encuadra la figura humana a la altura de las rodillas. Es un plano intermedio y sirve para mostrar las acciones físicas de los personajes así como los rasgos de sus rostros.

EL Plano Detalle (PD) selecciona una parte de la figura humana o un objeto que, de otra manera, hubiese pasado desapercibido. En algunas viñetas, un detalle puede ocupar toda la imagen.

El Plano Medio (PM) recorta el espacio a la altura de la cintura del personaje. Se destaca más la acción que el ambiente y, a su vez, cobra importancia la expresión del personaje.

El Primer Plano (PP) selecciona el espacio desde la cabeza hasta los hombros de la figura. Sobresalen los rasgos expresivos y conocemos el estado psicológico, emocional, etc., del personaje.

Ángulos de visión

El ángulo de visión es el punto de vista desde el que se observa la acción. El ángulo de visión permite dar profundidad y volumen a la viñeta, así como sensación de grandeza ó pequeñez según el punto de vista adoptado.

Tipos de ángulo

- En el ángulo de visión normal o ángulo medio, la acción ocurre a la altura de los ojos.
- En el ángulo de visión en picado, la acción es representada de arriba hacia abajo. Este tipo de ángulo ofrece la sensación de pequeñez.
- En el ángulo de visión en contrapicado, la acción es representada de abajo hacia arriba. Este tipo de ángulo ofrece la sensación de superioridad.
- El ángulo cenital, es el ángulo picado absoluto y ofrece una visión totalmente perpendicular de la realidad.
- El ángulo nadir, es el ángulo contrapicado absoluto.

La elección de un plano o de un ángulo de visión va a producir efectos expresivos determinados.

Formatos

Se llama formato al modo de representar el encuadre en el papel. El formato puede ser rectangular (horizontal o vertical), circular, triangular, cuadrado, etc. El formato implica una elección bien diferente del tamaño. La relación entre el espacio, la viñeta y el tiempo real que se requiere para leerla es de gran importancia para crear el ritmo en la historieta.

El color

El color es un elemento que juega un papel importante en la composición de la viñeta, de la página, etc.. El color puede cumplir diferentes funciones: figurativa, estética, psicológica y significativa.

El significado del color no está estandarizado y en cada situación puede realizarse combinaciones que den lugar a nuevas interpretaciones. Un mismo color puede utilizarse para significar cosas distintas.

El lenguaje textual

El texto que se utiliza en el cómic para representar todo tipo de sonido cumple las siguientes funciones:

- Expresar los diálogos y pensamientos de los personajes.
- Introducir información de apoyo en la cartelera.
- Evocar los ruidos de la realidad a través de onomatopeya.

El bocadillo

El bocadillo es el espacio donde se colocan los textos que piensan o dicen los personajes. Consta de dos partes: la superior, que se denomina globo, y el rabillo o delta, que señala al personaje que está pensando o hablando.

La forma del globo va a dar al texto diferentes sentidos:

- El contorno en forma de nubes significa palabras pensadas por el personaje.
- El contorno delineado con tornas temblorosas, significa voz temblorosa y expresa debilidad, temor, frío, etc.
- El contorno en forma de dientes de serrucho, expresa un grito, irritación, estallido, etc.
- El contorno con líneas discontinuas indica que los personajes hablan en voz baja para expresar secretos, confidencias, etc.
- Cuando el rabillo del bocadillo señala un lugar fuera del cuadro, indica que el personaje que habla no aparece en la viñeta.
- El bocadillo incluido en otro bocadillo, indica las pausas que realiza el personaje en su conversación.
- Una sucesión de globos que envuelven a los personajes expresa pelea, actos agresivos.
- El globo con varios rabillos indica que el texto es dicho por varios personajes.

La cartela y el cartucho

La cartela es la voz del narrador. Este texto no se integra en la imagen, se ubica en la parte superior de la viñeta y su forma es rectangular.

El cartucho es un tipo de cartela que sirve de enlace entre dos viñetas consecutivas. En este caso el espacio de la viñeta está ocupado por el texto.

La onomatopeya

Es la imitación de un sonido y puede estar fuera o dentro del globo.

Letras

El tipo de letra más usado es el de imprenta. Según las características de los personajes y el tono de voz empleado se usarán letras de otro tipo. Por ejemplo, si grita el personaje se usará letras mayores, si canta las letras tienen un ritmo ondulante, etc.

Signos Convencionales

Metáfora visual

Es una convención gráfica que expresa una idea a través de una imagen. Por ejemplo, tener una idea luminosa, sentimientos destructivos, recibir un golpe, etc.

Figuras cinéticas

Son las respuestas gráficas a la naturaleza inmóvil de las imágenes fijas que tratan de reflejar una realidad dinámica.

Montaje

Es una selección tanto del espacio como del tiempo con el fin de crear un ritmo determinado. Los recursos que utiliza el montaje son:

- La panorámica, movimiento de rotación de cámaras sobre su eje. En el cómic consiste en dibujar en viñetas sucesivas los diversos momentos significativos de ese movimiento.
- La sensación de travelling en el cómic la logramos cuando se representa en viñetas sucesivas un mismo personaje, bien acercándolo o bien alejándolo.
- El fundido consiste en la alteración progresiva de los tonos de imagen.
- En el encadenado se produce una degradación de la imagen, al mismo tiempo que va apareciendo otra con un valor semejante.

¿Cómo hacer un cómic para la enseñanza de lenguas nativas u otras?

Para realizar un cómic, en lenguas nativas presentamos el siguiente esquema:

Actividad	Cuándo	Cómo	Quién	Para qué	Para quién
Compilación de información general	Un determinado tiempo	Discusión del material compilado	Un equipo interdisciplinario grupo	Para orientar la realización del cómic	Para los estudiantes y el grupo realizador del cómic
Compilación de información bibliográfica	El que es necesario	A partir de lecturas	Un determinado grupo del equipo multidisciplinario	Para sostener teóricamente el proyecto	Para instituciones
Análisis de necesidades e intereses personales de los estudiantes	1 día	Un cuestionario y utilización del método zoop	Un grupo que haya elaborado el test tomando en cuenta el contexto, edad intereses de los estudiantes en la lengua nativa	Para analizar las necesidades de los estudiantes	Para los estudiantes
Redacción del informe teórico	Apenas se tenga la información del análisis de necesidades	Discutir sobre la realidad boliviana, tomando en cuenta el análisis de necesidades y el diagnóstico de intereses personales	Un grupo de lingüistas	Para la elaboración del cómic	Para los estudiantes
Creación de personajes	X	Dibujando posibles personajes para el cómic, a través de bocetos.	El grupo de dibujantes, quienes utilizarán el diagnóstico, creando personajes según los intereses personales de los estudiantes	Para la elaboración del cómic	Para los estudiantes
Elaboración del syllabus	X	A través del análisis de necesidades	Lingüistas y pedagogos	Para la enseñanza de la lengua que se vaya a enseñar	Para los estudiantes
Creación de la historia y edición del cómic	X	Crear una historia o historias con los personajes ya creados, tomando en cuenta el syllabus	Escritores y dibujantes	Para la realización y edición del cómic	Para los estudiantes
Creación de actividades pedagógicas	X	Haciendo posibles ejercicios que sean de motivación a través del comic, tomando en cuenta los elementos que serán explotados del mismo	Pedagogos y lingüistas	Para que los estudiantes puedan aprender de una manera más dinámica	Para los estudiantes
Día de uso del material didáctico (Cómico)	1 día específico.	Dependiendo del arte de enseñar que tenga el docente	El docente	Para demostrar la eficacia del comic en la enseñanza de cualquier lengua	Para los estudiantes

X: Dependiendo el número de páginas y lecciones que se quieran realizar con el cómic

Objetivos del uso del tebeo cómic en la enseñanza de lenguas

El objetivo principal es concebir una herramienta útil en el proceso enseñanza –aprendizaje de una lengua.

Además:

- Desarrollar material didáctico adecuado para el aprendizaje de lenguas nativas empleando el arte iconográfico, llamado cómic.
- Elaborar un instrumento que aumente la motivación en los estudiantes para el aprendizaje de lenguas nativas.
- Desarrollar en los estudiantes la capacidad de interpretación de imágenes y su relación directa con su significado.
- Evitar que los estudiantes recurran a la traducción directa gracias a la asociación imagen/palabra.
- Un entrenamiento interesante para facilitar la capacidad analítica de los alumnos.
- Combinar técnicas de trabajo en grupo, trabajo individual, crítico o creativo, y capacidad de expresión oral o escrita.
- Orientar a los estudiantes hacia la creatividad.
- Identificación del estudiante con un personaje del cómic.

Ventajas del cómic en el aula

- Es fácilmente manipulable.
- Es poco costoso.
- Apasiona a los chicos.
- Puede prestarse al recortado de viñetas, a su manipulación.
- Motiva al niño/a, porque sale de lo tradicional.
- Fomenta la creatividad.
- Se adquieren códigos que van a acompañar al niño a lo largo de toda su vida
- Crea hábitos de lectura.
- Enriquece las posibilidades comunicativas.
- Es vehículo de ejercicios de comprensión lectora.
- Puede utilizarse como centro de interés de un tema.
- Es fuente de ejercicios que estimulan los métodos de análisis y síntesis.
- Estimula el desarrollo del pensamiento lógico del alumno.
- Se puede desarrollar en cualquier nivel y con cualquier tema.
- Es un instrumento eficaz para la superación de dificultades lecto-escritoras.
- El tebeo es un camino corto y seguro hacia el libro.
- El cómic puede convertirse en un medio movilizador para la organización de debates, coloquios, etc.

Posibles desventajas

- Puede tomarse exclusivamente como un simple entretenimiento, sin experimentar sus posibilidades expresivas con el fin de leer la realidad representada en un código cifrado.
- Detrás de la idílica existencia de los personajes se encuentra un mundo cerrado donde no cabe lugar el afecto, la solidaridad o la libertad de imaginación.
- Con los niños de corta edad se utiliza poco, porque el niño todavía no sabe leer ni escribir.
- La necesidad de conocer el lenguaje particular que se utiliza en el cómic.

Algunas actividades didácticas a partir del cómic

Actividad 1

Recomponer una historieta a partir de las viñetas sueltas.

Objetivo predominante:

Desarrollo de la capacidad de captación de una idea central a partir de una serie de elementos.

Material y disposición del entorno:

- Historieta de una o dos páginas de extensión.
- Fotocopia de dicha historieta.
- El trabajo es eminentemente individual
- Descripción de la actividad.

De la historieta seleccionada, tras fotocopiarla, se recortan las viñetas y se pasan a fichas. Las fichas se entremezclan, se pide a los alumnos que recompongan las secuencias de la historieta. Como recurso práctico, vale la pena identificar cada una de las historietas descompuestas con un código común, a fin de evitar confusiones y facilitar su identificación. El sentido de la reproducción en fotocopia es que el profesor puede conocer el orden originario en cualquier momento.

Actividad 2

Reconocer los diferentes tipos de presentaciones.

Objetivos

Aprender los principales saludos de la lengua.
Entrenamiento en trabajo cooperativo.
Conocer los personajes de la historia.

Descripción de la actividad

Leer en parejas el primer capítulo del cómic que se elaboró, y reconocer los diferentes tipos de saludos que existen en los diálogos

Conclusión

El cómic al tener tantas cualidades icono-lingüísticas, se ha convertido en los últimos tiempos una herramienta de comunicación masiva. Tiene la capacidad de desarrollar distintos tipos de habilidades en los que saben cómo utilizarla. Gracias a un proyecto sobre la enseñanza de la lengua francesa a través del cómic, pudimos comprobar la eficacia del tebeo en la enseñanza de lenguas. En los anexos podrán observar un cómic para la enseñanza del francés, elaborado por un equipo de dibujantes y estudiantes de lingüística, fruto de nuestra investigación. Para evitar cualquier tipo de alienación con el aprendizaje de otra lengua, la historia se desarrolla en un contexto netamente boliviano, con cierta revalorización por parte de algunos personajes. El desarrollo de un cómic para la enseñanza de lenguas nativas, sería todo un éxito, siguiendo las pautas planteadas en el presente trabajo.

En Bolivia, las lenguas nativas a través del tiempo siempre han sido discriminadas por factores diglósicos y fundamentalistas de nuestra propia gente.

La educación fue, es, y será un factor muy importante de nuestra realidad, porque es el resultado de la misma. Debemos comenzar por crear un nuevo sentido de educación, una fe en el suelo que pisamos, un esfuerzo compartido entre todos nosotros, para romper los esquemas y atrevernos a crear y soñar una educación boliviana.

Es nuestro deber como educadores utilizar los medios necesarios para cambiar la realidad que vivimos hoy en día. Un Profesor puede cambiar vidas y, una vida puede cambiar el mundo. Dibujemos entonces nuestros sueños de un país diferente revalorizando nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestro conocimiento, seamos el ícono que represente todo lo hermoso y grandioso de nuestra Bolivia.

Bibliografía

- APARACI, Roberto. 1992. *El comic y la fotonovela en el aula*. Madrid: La Torre y Consejería de Educación.
- BUSQUETS, Luis. 1977. *Para leer la imagen*. Madrid: ICCE.
- DJAMEL, Bendiha. 2005. *L'utilisation de la bande dessinée comme support didactique dans l'enseignement/apprentissage du F.L.E. de l'Université El- Hadj -Lakhdar BATNA de la Republique Algerienne*.
- FERNANDEZ, M.; DIAZ, O. 1990. *El cómic en el aula*. Madrid: Alhambra.
- GROENSTEEN, Thierry. 1998. *La bande dessinée en France*. París: Ministère des Affaires étrangères.
- MIRAVALLS, Luis (1999). *La utilización del cómic en la enseñanza*. Archivo PDF, Valladolid
- RODRIGUEZ DIEGUEZ, J.L. 1988. *El cómic y su utilización didáctica. Los tebeos en la enseñanza*. Barcelona: Gil.

Sitios de Internet

- <http://www.uclm.es/profesorado/ricardo/COMIC2.html>
- <http://www.literacynet.org/esl/minigrants/webactions>





Educación intercultural en las comunidades nativas del Alto Urubamba

Augusto Cesar Mosqueira Mosqueira¹

Resumen

La educación intercultural es hoy en día uno de los retos más importantes que afronta el Perú y los diferentes países latinoamericanos. De su éxito depende la integración de sectores antes excluidos de la vida de los estados - nación. Son numerosos los problemas que enfrenta, y es que más allá de la planificación (en el que pueden observarse algunos avances) el problema del financiamiento económico es uno de los más importantes. Al formularse algunos programas de educación intercultural bilingüe, es necesaria la elaboración de material educativo para cada grupo lingüístico, asimismo, la adecuada preparación del personal docente, para no recaer en los errores que en tiempos anteriores llevaron a la población originaria de la amazonía a desconfiar de los planes educativos nacionales. Las comunidades machiguengas del Alto Urubamba, en el Cusco, han sido parte de numerosos proyectos de alfabetización a lo largo de los últimos 50 años. Los resultados son diversos y a raíz de ello es que los científicos sociales de hoy, tenemos que formular proyectos educativos cada vez más integradores, que refuercen y vitalicen las costumbres milenarias de los machiguengas, y permitan lograr que éstos mantengan relaciones cada vez más favorables con los miembros de la sociedad nacional.

El grupo

La población Machiguenga, conforma un grupo etnolingüístico de la selva del sur del Perú, que tiene como hábitat los ríos Urubamba, Manu y afluentes, ubicados en los departamentos de Cusco y Madre de Dios. Su lengua pertenece a la familia de lenguas arawac. Su Población estimada es de 12 mil personas. Sobre su territorio ancestral se explotan los yacimientos gasíferos conocidos como ‘Gas de camisea’, operados por la compañía Plus Petroll.

Proceso educativo

Las misiones católicas fracasaron en sus intentos por evangelizar y alfabetizar a las poblaciones machiguengas. A partir de los años 50’ se apertura la educación formal gracias a un convenio entre el Ministerio de Educación y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el programa educativo consistía en la alfabetización en lengua vernácula. En el año 1954 el ILV se encarga de la capacitación de maestros machiguengas con mención en educación intercultural. A partir de los años 60’ – 70’ se implementa la educación bilingüe.

El Instituto Lingüístico de Verano en el Perú

El ILV en el Perú es una asociación de voluntarios que, desde 1946, realiza el trabajo de apoyo en favor de las minorías étnicas del Perú bajo los auspicios del Ministerio de educación publica, así como también, los resultados de los estudios realizados en los idiomas y las culturas del Perú, otros trabajos afines. Según sea conveniente para el grupo étnico, el ILV promueve la alfabetización, fomenta el cuidado de la salud y proyectos de desarrollo. Los lingüistas y traductores también traducen textos de -alto valor moral- a las lenguas vernáculas (web oficial del ILV).

¹ Estudiante de antropología, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cusco.

Consideraciones preliminares

Podemos entender por *grupo étnico*, a un conjunto de personas que se consideran una unidad social diferente de los demás grupos, esto implica a su vez cierto grado de lealtad respecto al grupo con el cual el individuo posee vínculos ancestrales.

Dentro de las cuestiones que más identifican a un grupo étnico, podemos citar al idioma. Es el idioma, quien cumple la función ya sea de aislar o integrar al grupo, por encima de las barreras territoriales que usualmente no están bien definidas. En la medida en que un grupo étnico reafirme y preserve su lengua, puede identificarse el grado de etnicidad del grupo. Si bien la lengua es fundamental para entender la cultura de un grupo étnico, no necesariamente es imprescindible para su funcionamiento; es así que no se puede afirmar que al perderse la lengua materna se pierde la cultura original; por otro lado, afirmar que aprender una lengua es aprender una cultura y dejar de lado los patrones de vida tradicional, es insostenible. Esto es apreciable en el caso de los grupos étnicos que fueron dominados durante la colonia española: aprendieron la lengua de los invasores pero solo con un fin funcional, mientras que su forma de vida tradicional persiste hasta hoy en día.

La alfabetización consiste básicamente en la enseñanza de la lectoescritura, mientras que la educación tiene un sentido mucho más amplio, es el proceso por el cual una persona en desarrollo se inicia en el modo de vida de su sociedad. La educación bilingüe consiste en el empleo de dos lenguas en un contexto educativo. El aspecto central de la educación intercultural bilingüe es el fomento del uso de las lenguas indígenas como medio de comunicación e instrumento de aprendizaje así como el aprendizaje del castellano como segunda lengua.

Al momento de analizar el fenómeno educativo peruano, debemos tener en claro las diferencias entre multiculturalismo e interculturalidad. El primero, hace alusión a la coexistencia de sociedades paralelas mediadas por el respeto y la tolerancia, mientras el segundo, se refiere a la interacción y comunicación entre culturas conformantes de una cultura mayor o nacional. El multiculturalismo se aproxima al concepto de 'soledades paralelas' referido a la inexistencia de interacción entre grupos diferentes, ocultando relaciones de tensión.

Ross (citado por Trudell) señala que la relación entre lengua y etnicidad no es estática, esta relación varía de acuerdo a los cambios que experimenta el grupo étnico. Asimismo, la relación entre lengua y etnicidad está vinculada a lo que Ross llama 'desarrollo de la identidad colectiva', en la que pueden identificarse cuatro etapas, de las que citamos las 3 primeras: (1) la etapa del grupo comunal, referida a comunidades con un contacto discontinuo con el mundo exterior, donde la lengua del grupo es importantísima para el funcionamiento del grupo comunal; (2) la etapa del grupo minoritario, referido a grupos minoritarios con mayor contacto transcultural con grupos que gocen de un mayor status y reconocimiento social, en este caso, la importancia de la lengua vernácula se debilita respecto a su función de unificador social; (3) la etapa del grupo étnico, responde a la unión de grupos minoritarios con el fin de hacer frente a las incursiones foráneas, en esta etapa, la lengua vernácula mantiene su valor como símbolo de identidad grupal.

Lengua y cultura

En torno a la relación entre lengua y cultura, Fishman (citado por Trudell) señala que toda lengua codifica, simboliza y representa mejor que cualquier otra lengua la cultura a la que está asociada. Mucha de la cultura se realiza y se representa solamente a través de la lengua, tradición oral, valores, ritos y normas conductuales que se expresan a través de la lengua y sirven para unificar e identificar a los miembros de un grupo social.

Señalar que la lengua determina las preferencias e interpretaciones culturales, es una afirmación en extremo absoluta e insostenible al igual que la afirmación de que la lengua

es un mero reflejo de la cultura. El entronizar y/o desvirtuar la importancia de la lengua dentro de una cultura, responde a una visión holística y no sistémica. La importancia de la lengua dentro de una cultura debe ser analizada en función a la pertenencia que tiene la lengua dentro del gran sistema cultural.

Cabe aquí la pregunta, si la modificación de un elemento constitutivo del sistema cultural, como es la lengua, trae consigo serias modificaciones dentro del seno del mismo. Por ejemplo, la adopción de una nueva lengua si bien conlleva la incorporación de nuevos elementos y de nuevos conceptos, éstos no se ajustan necesariamente al contexto propio de la cultura vernácula; pues muchos de estos nuevos elementos no aparecen dentro del esquema mental del poblador receptor de estas modificaciones.

Sobre la adhesión sentimental e instrumental

Al entrar en contacto dos lenguas, una de mayor reconocimiento social y la otra socialmente discriminada, entran automáticamente en una situación de competencia. Eso hace que los grupos étnicos en algunos casos favorezcan la adopción de una nueva lengua. Los grupos étnicos obedecen a un criterio funcional: asumen los elementos nuevos que les sean útiles, pero no dudan en desecharlos sino responden a las necesidades del grupo.

Kelman (citado por Trudell) introduce el análisis de las fuentes de lealtad: la adhesión instrumental y la adhesión sentimental. La adhesión sentimental a una lengua y cultura se refiere al punto hasta el que una persona considera que esa lengua y esa cultura la representan. Para esa persona, la cultura encarna a un grupo con el cual se identifica personalmente y cuyos valores comparte. Su lealtad a la lengua y a la cultura se basa en el hecho de que representan lo que esa persona es. La adhesión instrumental a una lengua y cultura se refiere al punto hasta que esa lengua y cultura pueden satisfacer las necesidades prácticas y los intereses de un individuo. La lengua y la cultura pueden ser vistas como instrumentos para lograr diversos beneficios para esa persona, en vista que facilitan relaciones con personajes foráneos del grupo social y posibilitan, entre otras, cosas el intercambio comercial.

Tomando en cuenta la hipótesis de Kelman, podemos señalar que la decisión de un grupo de preservar su lengua y cultura o de asimilarse parece depender de la fuerza y la dirección de la adhesión sentimental y la adhesión instrumental.

La adhesión instrumental parece ser que motiva a los miembros de las minorías étnicas a ver en la alfabetización y la educación formal (ya sea esta monolingüe o bilingüe) las herramientas necesarias para hacer frente a los cada vez más continuos embates de la civilización occidental, pues ven en la lectura y en la escritura instrumentos que les permiten tener un contacto menos desfavorable con los miembros de la cultura foránea. Es mediante la escritura y la lectura que los machiguengas entablan relaciones aparentemente más favorables con los gobiernos regionales, locales y/o municipales.

La lengua subordinada se torna improductiva en algunos espacios y comienza a ser reemplazada por la lengua foránea, a su vez podrá observarse una marcada tendencia poblacional a conocer la lengua foránea. Esto no significa que la lengua subordinada entre en desuso, al contrario, cada lengua obedece a funciones específicas, es así que la lengua subordinada toma fuerza y vigor en el contexto local y familiar, mientras que la lengua foránea toma mayor dimensión al entablarse relaciones con personas no pertenecientes al grupo étnico.

Respecto a la permanencia y vigencia de la lengua vernácula, podemos señalar que el idioma sirve para fortalecer la identidad del grupo, al simbolizar su carácter singular y al restringir la comunicación intragrupal a aquellas personas que hablan la lengua vernácula. Es por esto que, si bien es cierto el grupo étnico cuya lengua goza de menos prestigio tiende a asimilar una lengua foránea, la lengua vernácula no sucumbe ante esta nueva asimilación.

Kelman señala que a la larga un sistema (se llame cultura) no puede mantener su legitimidad a menos que una proporción considerable de la población crea que satisface sus necesidades e intereses. La vigencia y permanencia de una lengua dentro de una cultura, se mantendrá en la medida que los miembros del grupo étnico reconozcan el valor de su lengua o asignen nuevos valores a ésta, con el fin de fortalecer la identidad de grupo frente a aquellas personas que no sean parte del grupo.

Para garantizar y asegurar la permanencia de una lengua subordinada frente a una lengua nacional, la adhesión sentimental y la adhesión instrumental tienen que entrar en mutua cooperación. Lengua vernácula favorece la unidad endógena del grupo y la asimilación de una nueva lengua posibilita la viabilidad del grupo dentro de un contexto nacional.

Lewis (citado por Trudell) propone cuatro categorías de factores relacionados con el cambio social y lingüístico:

- *Las actitudes que la gente adopta frente a la lengua amenazante y amenazada:* es en este contexto donde pueden surgir conceptos fuertes de etnicidad o de arraigo a un concepto de nación (si es que este ha sido elaborado e interiorizado por los propios miembros del grupo), lo que llevará al poseedor de una lengua subordinada a entender la real dimensión e importancia de su identidad étnica y por ende, la importancia de preservar su lengua, para así poder gozar de relativa autonomía identitaria frente a los grupos foráneos.
- *Las relaciones que existen entre los hablantes de las lenguas en cuestión:* usualmente la relación existente es de subordinante a subordinado, es así que los poseedores de una lengua vernácula siempre o casi siempre se encuentran en una situación desfavorable frente a los grupos foráneos portadores de la lengua de mayor prestigio social, éstos al introducir una nueva lengua, mecánicamente introducen también nuevos elementos culturales más allá del mero factor lingüístico.
- *Los factores de modernización, tales como el grado de desarrollo económico, la explotación de los recursos locales, los niveles educativos y los factores demográficos tales como la migración,* estos factores son transmitidos por los portadores de la lengua nacional, quienes traen el discurso del desarrollo, argumentando formas de vida diferentes a los de la ciudad o la cultura occidental, incluyendo las formas de cómo administrar los recursos naturales son inviables para épocas actuales, donde se vive el contexto de liberación de mercado y economía global.
- *Las características políticas, religiosas y culturales del grupo étnico, especialmente en comparación con los grupos con los que entra en contacto,* los portadores de la cultura nacional a menudo sostienen que las comunidades indígenas hablantes de lenguas vernáculas poseen un nivel de vida “incivilizado”, el cual hay que transformar en pro de alcanzar el desarrollo nacional.

Es la combinación de estos factores la que determina el grado de adaptación de un grupo respecto a una segunda lengua. El cambio de la lengua y la cultura a la presión externa es inevitable. Pero el hecho de que la cultura y la lengua de un grupo cambien, no significa que se rompan los vínculos con el pasado del grupo. Los cambios no son bruscos y repentinos, sino progresivos, por eso es que en algunas condiciones son hasta imperceptibles si es que no se hace un seguimiento a este proceso. La adaptación a la nueva lengua y cultura por lo general, se realiza con la menor interrupción posible del modo de vida tradicional. Los rasgos más visibles y públicos son los que se pierden más rápida y completamente que los menos intangibles y privados. De acuerdo a esto, es más fácil observar que un miembro del grupo étnico que atraviesa por un proceso de asimilación pierda — por ejemplo — el maquillaje corporal a que pierda la creencia en las divinidades propias de su cultura. En consecuencia, la lengua y las costumbres nativas pueden seguir empleándose en el hogar, en las actividades religiosas personales, mientras que la segunda lengua predomina en la interacción pública y comercial.

Alfabetización y educación

El aprendizaje de la lectura y la escritura, ya sea en la lengua vernácula o en castellano, depende de algún modelo de instrucción. La instrucción puede llevarse a cabo en clases informales para individuos o grupos pequeños de personas cuyo único propósito es aprender a leer y escribir y practicar la lectura y la escritura. Puede también realizarse en un ambiente educativo formal mediante la enseñanza – aprendizaje de las asignaturas que se dictan en la escuela. Los dos tipos de instrucción han desempeñado un rol importantísimo en el aprendizaje de la lectura y la escritura, el sistema de educación bilingüe que ha estado en vigencia en los últimos 50 años y los numerosos programas informales de alfabetización en lengua vernácula que se han realizado a través de los años.

La educación formal implicó en la población el cambio de tipo de asentamiento, antes disperso, hoy concentrado en torno a pequeños caseríos donde existen escuelas. Antiguamente, debido al tipo de asentamiento disperso, el proceso educativo intracomunal se basaba en las enseñanzas de los ancianos y los *habladores*, especie de juglares amazónicos que recorrían el espacio machiguenga de casa en casa relatando costumbres, mitos, cuentos, etc..

Alfabetización y enseñanza escolar

A menudo se cree que la lengua escrita favorece una aproximación lógica al idioma y al desarrollo de conceptos abstractos. Ahora, es necesario señalar cuán importante es para los miembros de los grupos étnicos de la Amazonía, realizar complicadas elucubraciones mentales que escapan al interés de su ámbito de acción.

Por otro lado, la alfabetización trae consecuencias sociales de mayor alcance. Entre ellas podemos señalar la posibilidad de una democracia política, la estratificación de la sociedad y la fragmentación de la tradición cultural. Es posible asumir que la primera consecuencia podría tener una dimensión positiva mientras que las últimas, conllevarían a la probable desmoralización del grupo étnico subordinado.

El problema de la alfabetización recae en que afecta el desempeño personal solamente en tareas cuyas exigencias están vinculadas directamente con las de las actividades específicas de la alfabetización y en la mayoría de los casos carecen de aplicación práctica en la vida normal de los miembros del grupo étnico.

De manera que no se deben equiparar la alfabetización y la educación formal por lo menos en lo que se refiere a las consecuencias sociales de largo alcance de esta última. Entre los efectos cognoscitivos de la educación formal, podemos señalar que los resultados en un amplio espectro de culturas y tareas experimentales han sido extraordinariamente consistentes, los niños con educación escolar, por lo general, aventajaron a los niños sin esa educación en tareas cognoscitivas consideradas como indicadores de funcionamiento intelectual. Claro que esto supone dejar sin efecto las ideas que sostienen que los seres humanos no somos ni más ni menos inteligentes, sino más bien, poseemos habilidades diferentes. Es así que – por ejemplo – en la universidad algunos estudiantes muestran mayor aptitud hacia la lectura, que hacia las operaciones matemáticas. Esto no significa que unos sean más inteligentes que otros, sino, que los seres humanos desarrollamos habilidades y aptitudes de acuerdo a nuestra intencionalidad. Quizás un niño pueda mostrar ‘mayor funcionamiento intelectual’ en tareas propias de la escuela que un niño experto en cazar. Ninguno de los dos es más inteligente, ambos destinan su inteligencia hacia las habilidades que más les interesan.

Un problema que a menudo se presenta en la educación formal, es que ésta enseña al niño a manejar información descontextualizada; la enseñanza que se imparte en las escuelas, sea el aprendizaje receptivo de datos o estrategias para procesar información, enfatiza la manipulación y organización de materia fuera del contexto propio del educando. De esta

manera, un niño acostumbrado a observar a diario solamente la naturaleza, comienza a conocer elementos muy distantes de su cultura y que carecen de aplicación práctica en su vida cotidiana. Si bien es cierto, esto puede ser refutado por aquellos que sostienen que ese niño, por más remoto origen que posea, tiene derecho a conocer los últimos avances que el conocimiento occidental logra a diario. Esto es explicable entendiendo la racionalidad del indígena amazónico. Mientras que el poblador occidental está llano a hacer que todo el mundo piense como él, a inmiscuirse en la vida de los demás, el indígena amazónico procura (en la mayoría de casos) vivir en paz y sin mayores inconvenientes.

El aspecto social de la educación formal es no menos esencial en el proceso de endoculturación del individuo. La educación puede describirse como el proceso mediante el cual una persona en desarrollo se inicia en el modo de vida de su sociedad. Es así que nuestra educación nos enseñó cosas tales como vestarnos o saludar al profesor. Un inconveniente de la educación formal es que tiende a separar a los niños de los demás miembros de la familia como transmisores de conocimientos, y también tiende a enseñar destrezas que son principalmente útiles sólo en el contexto de la escuela.

Este problema se da sobre todo teniendo en cuenta la relación existente entre el educando, miembro del grupo étnico en desventaja, frente a los educadores foráneos, quienes deben desarrollar un programa educativo de carácter nacional. Es así que los educadores foráneos creen ser los portadores del conocimiento real que saquen del subdesarrollo, a los grupos étnicos subordinados. La institución educativa tiende, además, a ser intransigente con las minorías culturales y lingüísticas de una sociedad, especialmente cuando los patrones de instrucción de la sociedad mayoritaria difieren de los patrones de las minorías.

La tarea endoculturadora de la educación formal, si se limita a los valores culturales de la mayoría o de la elite social, puede servir para perpetuar la discriminación y la opresión de las minorías menos favorecidas. Proyectos de educación bilingüe que son formulados con nobles fines, pueden terminar perpetuando la segregación social. Es el caso de una institución educativa de la ciudad del Cusco, que enseña quechua 'al estilo americano' lo que finalmente fortalece la exclusión y segregación.

La experiencia educativa de los grupos amazónicos ha comprendido en la mayoría de los casos el establecimiento del programa de educación bilingüe, y también cierto grado de alfabetización informal en lengua vernácula para los adultos de la comunidad.

El programa de educación bilingüe no sólo ha iniciado la alfabetización en la lengua vernácula, sino que ha enseñado hasta cierto punto, la descontextualización del conocimiento. El impacto de la educación formal no es fuerte cuando los maestros bilingües son miembros del mismo grupo que sus alumnos, pero la presencia de maestros mestizos en las escuelas nativas, sí produce un cambio dramático en el mundo del niño que va a la escuela.

Para citar un ejemplo, en comunidades Yine de Ucayali, la presencia de maestros provenientes de la serranía, ocasiona numerosas modificaciones y hasta comportamientos indecorosos. Es así que muchos profesores de origen serrano llegan a contraer nupcias con sus alumnas Yine, lo que ocasiona a la larga el desmembramiento del grupo.

Es conocida también la percepción que tiene el migrante serrano con respecto a los indígenas amazónicos. En el puerto fluvial de Ivochote, asentamiento de colonos serranos o de origen serrano, la percepción que se tiene de sus vecinos machiguengas de la comunidad de Monte Carmelo, es que éstos son holgazanes porque no trabajan y porque destinan gran parte del día al ocio. Esto puede llevarnos a la conclusión de que la presencia de educadores de origen serrano origina la presencia de este tipo de concepciones y su consiguiente transmisión a los educandos, lo que desencadenaría un cambio social muy fuerte y cuyas consecuencias inmediatas serían la desmoralización del grupo étnico, la pérdida de

valores culturales, el cambio en el patrón de uso de los recursos naturales; y a la larga, la asimilación progresiva, total o la desaparición del grupo étnico.

Los programas de alfabetización en lengua vernácula en cambio tienen consecuencias mucho menos dramáticas en el mundo social y el marco intelectual del educando, ya que los alfabetizadores en lengua vernácula, concluyen el proceso de enculturación ya comenzado por la familia y el grupo étnico.

Lengua y educación formal

El programa de educación bilingüe del gobierno es una parte esencial de la educación de la población indígena de la Amazonía peruana, la educación bilingüe es un tipo singular de educación formal. En un contexto bilingüe la educación formal adquiere una dimensión cultural y lingüística que no se encuentra en un contexto monolingüe. En este caso, se debe acoger a la lengua que se empleará y la cultura que recibirá más atención.

La educación bilingüe posee numerosas variantes, pero en general podemos señalar que involucra el empleo de dos lenguas en un contexto educativo. La lengua materna o vernácula y la segunda lengua. La importancia relativa de ambas lenguas como medio de instrucción varía mucho y depende de la meta funcional de la institución educativa. De esto se desprende, que existan diferentes enfoques concernientes a la educación bilingüe. Entre estos enfoques, podemos señalar:

- El programa transicional, donde la lengua materna del alumno se emplea para la enseñanza solamente hasta que se considere que éste tiene un conocimiento suficiente de la segunda lengua como para continuar su educación en la nueva lengua.

Este tipo de programa fue establecido inicialmente por los misioneros que se internaron en las zonas del Alto Urubamba. La congregación salesiana por ejemplo, en Monte Carmelo, utilizó instrumentos como la Biblia en Machiguenga para así llegar con mayor facilidad a los pobladores de esta comunidad, para posteriormente educar en una segunda lengua: el castellano.

- El programa de sumersión o sustractivo, en el que el niño cuya lengua materna es de bajo prestigio o de poco reconocimiento social, recibe toda la instrucción en una segunda lengua a lo largo de toda su carrera educativa.

Este tipo de programa también ha sido aplicado por las diferentes misiones católicas que se internaron en la Amazonía peruana. La educación se impartía sólo en castellano y usualmente se llevaba a los niños y niñas a las misiones, lejos de los entornos familiares.

- El programa de preservación o mantenimiento, que requiere el empleo amplio de la lengua materna y de la segunda lengua como medios de instrucción en los años de educación primaria.

De aplicación reciente, su formulación se debe sobre todo a la acción de distintas instituciones como ONG's. Este enfoque, da mucha importancia tanto a la adhesión sentimental y a la adhesión instrumental. De esta manera, las comunidades machiguengas de Alto Urubamba se encuentran cada vez más capacitadas para afrontar los retos propios de ser comunidades tan próximas a la sociedad occidental como a los colonos de origen serrano. Este tipo de programa tiene sus aspectos positivos como, posibilitar que los machiguengas estén en capacidad de poder entablar diálogo con los miembros de Plus Petroll (compañía

petrolera que explota el gas de Camisea, yacimiento de gas natural superpuesto al hábitat de las comunidades machiguengas), pero no la suficiente como para infundirles la confianza en sí mismos a fin de exigir un mejor manejo ambiental por parte de la petrolera.

- El programa de educación en vernáculo que sugiere el uso exclusivo de la lengua minoritaria.

Este programa a veces influyente en algunos círculos estudiantiles, es el que hoy por hoy, goza de menos respaldo, sobre todo ante el inminente avance de la economía de mercado. El aspecto económico y de financiamiento de estos programas es uno de los mayores inconvenientes por el que atraviesa la educación bilingüe en el Alto Urubamba. Por ejemplo, material educativo, profesores bilingües, implican altos costos que a veces no son fáciles de superar. Enseñar en lengua machiguenga, implica la creación de material didáctico en esta lengua y que refleje asimismo la cultura de esta minoría étnica, esto requiere una fuerte asignación de presupuesto, que, es uno de los problemas estructurales por los que atraviesan el Perú y los diferentes países de Latinoamérica.

Económicamente, el programa de educación bilingüe más viable es el de sumersión, ya que no se necesitan materiales especiales y no se necesita hacer provisiones especiales para el niño. El programa transicional es el más económico. Precisa solamente de maestros y materiales especiales sólo durante el tiempo que toma llevar al alumno a un nivel mínimo de la lengua mayoritaria. Los programas de preservación son sin embargo los más costosos. Se necesitan maestros bilingües para todos los grados, y se tiene que elaborar materiales en la lengua minoritaria para todas las asignaturas.

En situaciones multilingües, la educación bilingüe de preservación significa la elaboración de material educativo y la planificación de las clases para cada lengua. Es evidente que el programa bilingüe de preservación requiere un compromiso serio con la tarea en sí, así como de fuentes fiables de recursos económicos.

Los defensores del programa de preservación, basan sus argumentos en el rol central de la lengua en la identidad étnica y cultural. Inducir a un niño de lengua minoritaria a que abandone su lengua materna y aprenda una segunda lengua es 'cortarle los brazos culturales con su herencia'. El modelo de preservación permite al niño aprender una segunda lengua sin tener que abandonar su identidad, cultura y obviamente, su lengua materna. Además, es sabido que cualquier niño aprende mejor en su propia lengua y en consecuencia tiene una experiencia escolar más provechosa si se le permite emplear su lengua como medio de instrucción.

La educación bilingüe y las teorías del cambio social

La educación bilingüe también puede ser analizada desde el punto de vista del cambio social. Paulston (citado en Trudell) describe dos paradigmas diferentes de cambio social que tienen implicancias para la educación bilingüe: el paradigma del equilibrio y el del conflicto.

El paradigma del equilibrio, se orienta hacia la preservación y el perfeccionamiento de los sistemas sociales ya existentes, un tipo de cambio evolutivo es el medio por el cual se puede llegar a un estado uniforme y balanceado. Este paradigma supone que la falta de éxito económico y social entre las minorías se debe a la desigualdad de oportunidades, uno de cuyos componentes más importantes es la falta de dominio de la lengua mayoritaria. Según este paradigma, el propósito de la educación bilingüe es nivelar la oportunidad para que los niños de las lenguas minoritarias mejoren su dominio de la lengua oficial o mayoritaria. Esta visión tiende a evitar el conflicto que se generaría si continúa existiendo desigualdad de oportunidades entre los miembros de un país. Es sabido ya, que la segregación social

y la desigualdad de oportunidades, así como la diferencia en el acceso a los recursos, ha traído numerosos conflictos sociales que en algunos casos han llegado a constituirse en movimientos armados que amenazaron constantemente la unidad del Perú.

El paradigma del conflicto, sostiene que la oportunidad educativa desigual es básicamente una función de la desigualdad social. Los sistemas sociales son por naturaleza inestables y están llenos de valores y sistemas en conflicto. La educación formal es vista solamente como parte de la estructura ideológica controlada por la clase dominante. Como bien sabemos, quienes deciden en materia educativa son quienes están en el Estado. De esta manera, la educación bilingüe estaría entrampada y destinada a perpetuar las diferencias, en lugar de hacer que estas desaparezcan.

A modo de conclusión

Las comunidades machiguengas del Alto Urubamba, históricamente han sobrevivido a numerosas vicisitudes. En algún momento, fueron los misioneros que intentaron a toda costa imponer el catolicismo y apartar a las poblaciones machiguengas de sus usos y costumbres ancestrales. Luego los caucheros que explotaron inescrupulosamente la mano de obra indígena, organizando correrías que diezmaron a su población. Luego fue el turno de los hacendados y terratenientes, quienes mantuvieron en condiciones de semi esclavitud a este grupo originario. El ILV traduciendo a las lenguas vernáculas textos *de alto contenido moral*, participó también en el proceso de desmoralización de los grupos amazónicos. Finalmente, madereros, colonos y compañías petroleras aportan su cuota de intransigencia sobre esta etnia amazónica.

Respecto a la hipótesis de Ross, las observaciones realizadas en la comunidad machiguenga de Monte Carmelo sugieren que en esta comunidad la lengua sigue teniendo la función de unificador social pese a ser una comunidad con constante contacto transcultural con grupos portadores de una lengua de mayor prestigio social.

La adopción del castellano en las comunidades machiguengas obedece estrictamente a un fin funcional (adhesión instrumental), continuando el machiguenga como lengua unificadora de la comunidad (adhesión sentimental).

Los pocos logros o el aparente fracaso de la educación intercultural bilingüe pueden explicarse de acuerdo a la hipótesis de Paulston en torno al paradigma del conflicto y del equilibrio: La educación es determinada por la clase dominante a fin de perpetuar la desigualdad, y procura cambios controlados mediante la educación a fin de evitar conflictos sociales que pongan en peligro el statu quo.

La educación recibida ha sido de mucha utilidad. Ellos pueden sentarse ahora a dialogar con miembros de la petrolera, cosa que antes hubiera resultado imposible. Este es un avance significativo sin duda, pero que debe ser complementado con una educación que permita que los machiguengas del Alto y Bajo Urubamba estén en capacidad de negociar con la petrolera, a fin de que ésta no termine por destruir en algunos años lo que la naturaleza demoró siglos en construir.

Es también importante que la educación de la población recaiga directamente sobre ellos mismos, mientras los maestros de las escuelas sean machiguengas y continúen el proceso socializador iniciado en las unidades familiares, se fortalecerá la unidad del grupo, su continuidad estará — por lo menos — medianamente garantizada y el contacto con la sociedad nacional será menos desfavorable.

La ponderación que últimamente se le da a la educación, tiende a diferenciar a los miembros de la sociedad machiguenga del Alto Urubamba. Antes, el prestigio de un individuo se daba en relación a sus buenos oficios como cazador y pescador; hoy, el prestigio se da en relación a si sabe o no leer y escribir.

Los machiguengas del Alto Urubamba, enfrentan el desafío de salir airosos en este contacto cultural, donde la bandera del progreso y desarrollo arrasa todo a su paso. Mediante la educación y la lectura, nuevos hábitos se están creando en las comunidades del Alto Urubamba. La forma de producción familiar sostenible, característica de los indígenas amazónicos, está dando paso a la tecnificación de la producción, cosa que a veces resulta no ser sostenible ecológicamente a largo plazo. Incluso la idea de progreso ha hecho que los pobladores de estas comunidades vean en la escuela el único modo de salir adelante, cosa que repercute incluso en el modo de asentamiento: antes disperso en el bosque, hoy centralizado en torno a las escuelas.

Recae hoy en los machiguengas del Alto Urubamba el reto de permanecer en el tiempo, o de sucumbir ante la globalizante sociedad occidental. Sobrevivieron a caucheros, misioneros, hacendados, petroleros y madereros; muchas de esas heridas siguen aún abiertas. Pero es ahora cuando asumen el reto más importante, contener el avance abrumador de la globalización y de la penetración del gran capital.

Considero que la educación bilingüe, en su modelo de preservación es sumamente necesaria e importante. Pero si no es tomada dentro de un enfoque sistémico de desarrollo, el desarrollo de las comunidades machiguengas del Alto Urubamba será inviable. Si se preconiza la importancia de leer y escribir en pro de mejoras económicas, se está olvidando que el desarrollo implica más aspectos, como son el desarrollo político, el desarrollo cultural y el desarrollo biológico.

Bibliografía

Actas del V CONGRESO LATINOAMERICANO DE EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE: realidad multilingüe y desafío cultural.

DAVIS, Patricia M. *El alfabetismo entre los machiguengas*. En: **El rostro amazónico del Cusco**. IDEAR – INC – Fondo UNMSN.

RESCANIERE ORTIZ, Alejandro. 2003. **Manual de etnografía amazónica**. PUCP. TRUDELL, Bárbara. **Lengua, cultura y etnicidad; más allá del aula bilingüe**.

VARESE, Stefano. 1973. **La sal de los cerros**. Lima.

VARGAS LLOSA, Mario. 1987. **El hablador**. Peisa