

ANALES DE LA

XXI

Reunión Anual de Etnología

22, 23, 24 y 25 de agosto de 2007

Tomo II

La Paz, Bolivia

2008

Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
Reunión Anual de Etnología, 21.- – La Paz: MUSEF, 2008
t. 2. xii; 642p.; ilus; graf; tpls; maps.- (Anales de la Reunión Anual de Etnología)

ISBN: 978-99905-985-0-6
D. L.: 4-1-1689-08

/ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL / CULTURA MOXEÑA / ESE EJA / YUQUI / MÁSCARAS / MIGRACIÓN / MUSEOS / URU IRUHITO / ALIMENTACIÓN / AGUA / COCA / ZAMACUECA / CUECA / PAKOCHI / BANDAS DE MÚSICA / CHOLA / FIESTAS PATRONALES / COCINA / MORENADA / ESTADO / AUTORIDADES ORIGINARIAS / JUSTICIA COMUNITARIA / INTELLECTUALES AYMARAS / POLÍTICA / INCLUSIÓN / NACIÓN/
1. TÍTULO 2. SERIE.

MUSEF
301

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

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
E-mail: musef3@entelnet.bo
www.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

Ing. Fernando Illanes de la Riva
Presidente

Lic. Mariano Baptista Gumucio
Vicepresidente

Lic. Marcelo Araúz Lavadenz
Consejero

Arq. Juan Carlos Calderón
Consejero

Gustavo Lara Torrez
Consejero

Lic. Félix Patzi Paco
Consejero

Lic. Néstor Taboada Terán
Consejero

Lic. Alberto K. Bailey Gutierrez
Secretario Ejecutivo

EJECUTIVOS DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Lic. Raúl Garrón Claure
Presidente

Lic. Osvaldo Nina Baltazar
Vicepresidente

Lic. Gustavo Blacutt Alcalá
Director

Lic. Hugo Antonio Dorado Aranibar
Director

Lic. Rolando Marín Ibañez
Director

Lic. Ernesto Yañez Aguilar
Director

Lic. Eduardo Pardo
Gerente General

COMITÉ ORGANIZADOR

Presidente Vitalicio
Hugo Daniel Ruíz

Coordinación General
Ramiro Molina Rivero

Administración Financiera
Jorge Goitia y Antonio Condarco

Inscripciones
Freddy Taboada y Eugenio Chávez

Inscripción Expositores
Ladislao Salazar

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 Ladislao Salazar

Diseño Gráfico
Eugenio Chávez

Secretaría
María Eugenia Asturizaga

Registro Documental
José Orellana, Fernando Zelada, Primitivo Alanoca, Yuri Veizaga, Mónica Ruíz

Reprografía
René Condori

Atención a participantes y apoyo en sala
Gisela Rivera, Alejandro Rocha, Ana María Calanis, Edgar Huanca, Chela Tintaya,
Addán Chávez, Alfredo Álvarez y David Silva

Apoyo Logístico
Santiago Flores, Francisco Ventura y Vanessa Figueroa

Comentaristas
Seminario I **Guillermo Luis Lumbreras y José Luis Paz**, *Seminario II* **Margarita Garrido**,
Seminario III **Donato Gómez, Zacarías Alavi Mamani y Ramiro Molina Rivero**, *Seminario IV* **David Jabin,**
Eduardo Kingman y Ramiro Molina Rivero *Seminario V* **Patricio Sandoval, Gerard Borrás y**
Fernando Cajías *Seminario VI* **Eduardo Cavieres y Carlos Iván Degregori**

Í N D I C E

Seminario IV

Antropología Social y/o Cultural

Una visión ecológica: Salud y Sexualidad en la cultura Moxeña de la Amazonía boliviana.....3

Teresa Flores Bedregal

Un Proyecto de Documentación en Tierras Bajas: El caso del Ese Ejja (Tacana) 13

Marine Vuillermet

Nuevos elementos para una comprensión de la esclavitud yuqui 19

David Jabin

Entre archivística, ciencia y memoria:
las bases de datos informáticas de lenguas en peligro de desaparecer 23

Vincent Hirtzel

Pueblos en aislamiento voluntario y en contacto inicial en Bolivia.
Datos y reflexiones sobre sus derechos 27

Bernd Fischermann

"Triste morirse ¿no?" Reflexiones sobre epistemología y ética en Antropología de la Salud..... 39

Violeta A. Montellano L.

Identidad y Máscara. Bolivia entre el carnaval y los lustra-calzados..... 47

Antonella Scarnecchia

Hacia un acercamiento sobre el discurso simbólico de las mujeres de pollera
danzantes de la Morenada en la ciudad de La Paz (investigación en curso) 57

Gonzalo Leonardini Marín

Comportamientos económicos relacionados con la anemia: "Haciendo pasar el hambre" en la calle ..65

Yvonne Goodson

¿Mestizos, Quechuas o Aymaras? Dudas y reafirmaciones para una autoidentificación étnico-cultural	73
<i>Enrique Rivera Vela</i>	
Antropología Urbana, una opción o una necesidad. La noción de los estudios urbanos.	79
<i>Johnny Guerreros Burgoa</i>	
¿Hay medio ambiente en la favela? Ambientalismo en la Sierra de la Misericordia – Rio de Janeiro....	89
<i>Eduardo Simas</i>	
Los costos humanos del fenómeno migratorio	101
<i>René Oscar Coca Cruz</i>	
Entre inducciones y efectos de la migración	107
<i>Karen Marianela Mercado Andia</i>	
Los aspectos culturales del consumo. Un estudio de perfiles del público de museos en la ciudad de La Paz	113
<i>Yolanda Borrega</i>	
Mito y Ritualidad. La Serpiente petrificada	135
<i>Oscar P. Vargas M.</i>	
La función simbólica génesis del desarrollo cultural	143
<i>Roberto A. Hinojosa Paniagua</i>	
Cultura en el altiplano	153
<i>Willver Coasaca Núñez</i>	
El Comer Bien en el entorno Qhas – Qut – Suñi	159
<i>Claudia K. Terrazas Sosa</i>	
El agua: manejo y prácticas rituales en 4 comunidades del municipio de Cairoma	171
<i>Chiara Perucca</i>	
Itinerarios Fronterizos: Antropología, ecofeminismo y trabajo de campo.....	187
<i>Pedro Pachaguaya</i>	
La gestión comunitaria del riego y la legislación sobre riego en el gobierno de Evo Morales. Análisis desde la perspectiva socio-legal.....	191
<i>Víctor Hugo Perales Miranda</i>	
Gestión del agua desde la perspectiva de género: estudio en dos comunidades de Yanacachi (provincia Sud Yungas de La Paz)	199
<i>Susana Jacqueline Sarmiento Sánchez</i>	
Tejedoras Sociales: La articulación en estudios de Género. Otra calidad de mujer. Apuntes y comentarios desde una óptica antropológica	205
<i>Jocelyn M. Gómez A.</i>	
Hacia la integración sociocultural y política de las minorías étnicas Museo Pedagógico y Foro Permanente Warisata: Proyectos para una nueva visión de país.....	225
<i>Cristóbal Condoreño Cano</i>	
Reflexiones sobre ecología política, el conflicto de las comunidades de Chusmiza y Usmagama	233
<i>Claudio Cortés Aros - Francisca Egaña Lucero</i>	

¿Las culturas andinas están capacitadas para desarrollarse en un mundo capitalista?	241
<i>Luis de Jesus Viscarra Bustamante</i>	
Cultura popular y modernidad temprana	255
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	
Chulumani. Siete siglos de tradición cocalera.....	269
<i>Nelson Aguilar López</i>	
Bolivia. Del país de las cegueras coloniales a la revolución visual desde la periferia.....	279
<i>Ana Daniela Nahmad</i>	
Pasado Sacrificio: Futuro Foto Video Instalación	287
<i>Evan Abramson</i>	
Recreación y reinterpretación: ficción indígena, vivencia y discurso político en Bolivia.....	289
<i>Gabriela Zamorano</i>	
Había una vez, el MAS. Cuando la historia se vuelve mito	301
<i>Céline Gelfroy Komadina</i>	
La invención de tradición en el año nuevo aymara en Tiwanaku	313
<i>Sandra Cáceres Copa</i>	
Compadrazgo: Parentesco Ritual y Seguridad Social en los Yungas de Bolivia.....	321
<i>Alessandra Pellegrini de Calderón</i>	

Seminario V

Cultura(s) Popular(es)

LA ZAMACUECA. Manifestación cultural con conciencia de identidad nacional tras el proceso de división territorial, durante el siglo XIX.....	333
<i>Catherine Aparicio Aguilar</i>	
Etnicidad, prestigio y relaciones de poder en las danzas populares de los Andes bolivianos	339
<i>Eveline Rocha Torrez</i>	
Los P'akhochis: danza aymara de sátira, resistencia, irreverencia y rebelión.....	353
<i>Silvia Paredes – Galo Illatarco</i>	
Las formas musicales desde la concepción interpretativa por las bandas de música en el Carnaval de Oruro.....	365
<i>Jaime Mamani Ramos</i>	
La joya, ornamento de identidad, de folklore y de prestigio de la chola	373
<i>Erik Fernando Ibáñez Rodríguez - Simón Amadon Sánchez Cari</i>	
¡ORQOPIÑA! La fiesta qhochala entre la sangre y los ángeles. Una arqueología del nuevo imaginario boliviano.....	379
<i>Gwénael Glatre</i>	
Repensar nuestra Identidad desde lo alimentario. Una propuesta para la valoración del patrimonio gastronómico	391
<i>Claudia K. Terrazas Sosa</i>	

Arte indígena y turismo cultural: De imagotipos andinos a la plástica de Mamani Mamani.....	395
<i>J. Alejandro Barrientos Salinas</i>	

El retorno de los achachilas en el ritual de los Auki Auki.....	405
<i>Reina Abana Cocarico Z. - Freddy Luis Maidana R.</i>	

El patrimonio alimentario y su potencial como producto turístico.....	411
<i>Yolanda Borrega</i>	

Cartografía de la Memoria, una experiencia de investigación de la fiesta, música y literatura, popular tradicional y el patrimonio cultural alimentario	417
<i>Patricio Sandoval Simba</i>	

La morenada, dinámica y permanencia musical (Avances de Investigación).....	431
<i>Beatriz Rossells - Remberto F. Ramos V. - Flora Mujica Mamani - Rosendo Choque Ramírez - Eduardo Flores - Magali Daza</i>	

Seminario VI **Etnografía del Estado**

El Quinto Horizonte. Repensando la historia de los Estados en los Andes	447
<i>Alison Spedding P.</i>	

Las divergencias entre la construcción del Estado Nación y la formación de la Sociedad Nacional ...	467
<i>Eduardo Cavieres F.</i>	

Autoridades Originarias y el Estado al Nivel Local: Dos Casos para Analizar.....	471
<i>Julia Zea McDowell</i>	

Hacia la construcción de un nuevo proyecto de identidad indígena-originario: El caso del movimiento de los ayllus del Norte de Potosí	483
<i>Frany Gerald Gómez Chacón</i>	

Corregimiento, historia local y administración de justicia en el norte de Potosí	501
<i>Pedro Velasco Rojas</i>	

Los protocolos y la diplomacia en la gestión pública política en un Ayllu de Pacajes.....	513
<i>Godolfredo Calle Vallejos</i>	

La ciudadanía en la visión cósmica andina	519
<i>Weimar Giovanni Iño Daza</i>	

La práctica de la justicia como política de desencuentros: Identidad y jurisdicción de la "justicia comunitaria"	529
<i>Sandra Griselda Berdeja Hurtado</i>	

Construcción del poder local estatal: Vecinos e indios en el diseño de la esfera pública.....	539
<i>Carmen Soliz Urrutia</i>	

Las dos dimensiones de ciudadanía en Bolivia: Individual y colectiva	551
<i>Fernanda Wanderley</i>	

La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea.....	555
<i>José Luis Saavedra</i>	

Nuevas Tendencias de Participación y Movilización Política Indígena en el Perú	571
<i>Ramón Pajuelo Teves</i>	
El nuevo proyecto político en el Estado Boliviano. La revolución cultural y democrática	579
<i>Carla Sandoval V.</i>	
Bolivia mágica: Simbiosis de cantos y ecuaciones	591
<i>Hugo Romero Bedregal</i>	
Yeepi, fagia. Rehacer y descifrar comiéndonos identidades, tiempo y estado.....	599
<i>Carlos Eduardo Brañez C.</i>	
Una visión de estado. Tolerancia en diferencia.....	621
<i>Heinrich Santalla</i>	
Vida cotidiana, conflicto social y estado en construcción	627
<i>Christian Jiménez Kanahuaty</i>	
"El estado multinacional de nueva democracia"	635
<i>Jorge Echazu</i>	

P R E S E N T A C I Ó N

La Reunión Anual de Etnología tiene el objetivo de generar espacios de apertura y discusión académica sobre temas vinculados a la cultura y la sociedad, desde la perspectiva tanto histórica como contemporánea. Entre sus más claras distinciones es que la RAE desde sus inicios ha sido un espacio importante para los estudiantes en la medida que son ellos los principales protagonistas y asistentes a los distintos seminarios que se realizan de manera paralela durante cuatro días en el mes de agosto. Pero por otro lado, son también los jóvenes investigadores quienes tienen la oportunidad de presentar sus estudios como ponentes en un espacio donde se debaten, intercambian y reflexionan de manera libre temáticas muy diversas, pero siempre relacionadas al ámbito sociocultural.

La RAE es quizás el evento institucional más importante en el país en el campo de la arqueología, antropología, historia y ramas afines. La continuidad de este importante evento y las publicaciones realizadas, tanto en papel como en digital, como parte del registro de todas las ponencias presentadas, representa un esfuerzo institucional que lleva ya 21 años de una constante e ininterrumpida realización desde 1987.

La estructura de la Reunión Anual de Etnología se basa en la realización de varios seminarios paralelos en las diferentes disciplinas que tienen que ver con los estudios de la cultura y la sociedad: arqueología, historia, antropología y cultura popular. Esta base fundamental de la Reunión ha sido enriquecida varias veces ampliando siempre nuevos seminarios de acuerdo a las demandas y posibilidades institucionales. Desde el año 2007 la RAE cuenta con seis seminarios: (i) Arqueología y Arte Rupestre, (ii) Historia, (iii) Lingüística, Literatura Oral y Educación Intercultural, (iv) Antropología social y/o cultural, (v) Culturas Populares y (vi) un Seminario abierto a temáticas diversas preparadas cada año de acuerdo a la pertinencia y necesidad de analizar y debatir alguna temática particular que hace a su vigencia actual y del momento.

El seminario especial del año 2007 fue el tema de la “Etnografía del Estado” donde se presentaron varias ponencias que reflejaban las más recientes investigaciones en este campo. Estaban por ejemplo expositores nacionales de mucha trayectoria académica como: Fernanda Wanderley, Rossana Barragán, Pamela Calla y Alison Spedding. El objetivo fue reflexionar sobre el Estado y visualizar las diferentes maneras en las que el Estado se ha construido y construye en las prácticas y experiencias de diversos actores y sectores de la sociedad desde la cotidianidad.

Entre los comentaristas que han aportado en cada uno de los seminarios se destacan los siguientes académicos: José Luis Paz, Rossana Barragán, Raúl Calderón Jemio, Donato Gómez, Zacarías Alavi, Ricardo Calla, Silvia Rivera, Fernando Cajías, Virginia Ayllón, Pablo Mamani, y Esteban Ticona. Pero también estuvieron presentes invitados especiales provenientes de diferentes países amigos y especialistas en las diferentes temáticas abordadas en los seminarios como: Guillermo Luis Lumbleras (Perú), Margarita Garrido (Colombia), David Jabín (Francia), Eduardo Kingman (Ecuador), Susana Rance (Inglaterra), Patricio Sandoval (Ecuador), Gerard Borrás (Francia), Eduardo Cavieres (Chile) y Carlos Ivan Degregori (Perú).

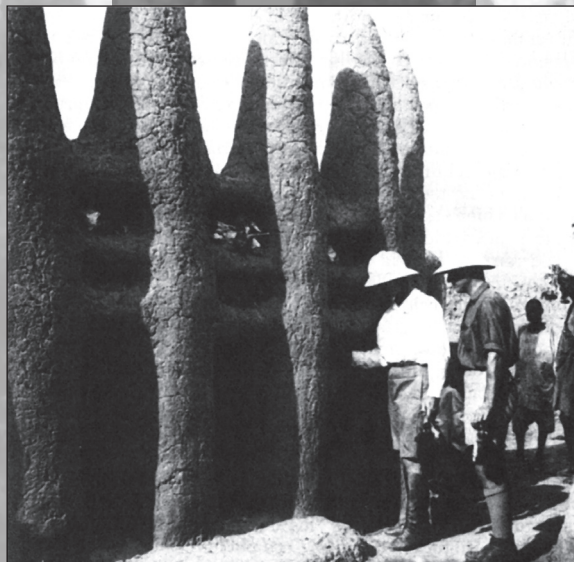
La RAE del 2007 fue un éxito en la medida que no sólo se dio continuidad a una tradición académica fuertemente institucionalizada, sino también porque se amplió de cinco a seis seminarios, incluyendo el seminario de Lingüística, Literatura Oral y Educación Intercultural, y por razones de convocatoria superamos los niveles más altos hasta el momento con más de 950 asistentes, 240 expositores y 9 mesas redondas.

Quisiera en esta oportunidad agradecer a la Cooperación Francesa IRD y el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) por habernos brindado su apoyo financiando a varios de nuestros invitados especiales provenientes de distintos países amigos. En particular nuestros agradecimientos van al Sr. Embajador de Francia, Alain Fouquet, al Consejero de la Cooperación Regional Francesa, Sr. Bernard Grau, al Director de IFEA, Sr. Georges Lomne, al Representante del IFEA en Bolivia, Sr. Jean Vacher. Por otra parte, quisiera también agradecer al PNUD Bolivia por su apoyo financiero para hacer posible la asistencia de invitados especiales de varios países latinoamericanos. En particular quisiera agradecer al exRepresentante del PNUD, Sr. Antonio Molpeceres y al exDirector del Informe de Desarrollo Humano, Sr. George Gray Molina por su oportuna colaboración.

Finalmente quisiera en esta oportunidad reconocer el trabajo arduo de todos los funcionarios del MUSEF que hicieron todo lo posible que este evento sea exitoso apoyando a cada uno de los seminarios, mesas redondas y eventos especiales preparados durante los cuatro días de duración de la RAE. El trabajo del Comité Coordinador de la RAE ha permitido la adecuada realización de la Reunión habiendo asumido la organización del evento durante casi un año de trabajo de coordinación y preparación de todas las actividades programadas.

El Comité Editor

*Museo Nacional de Etnografía y Folklore
La Paz, agosto de 2007*



antropología
social y/o
cultural

Una visión ecológica: Salud y Sexualidad en la cultura Moxeña de la Amazonía boliviana

Teresa Flores Bedregal

Los moxeños son el pueblo indígena más numeroso de la Amazonía boliviana con una población rural de 16.476 habitantes, de los cuales 8.704 son hombres y 7.776 son mujeres (CIRTB 1996), y que sumada a la urbana llegaría a los 30.000 habitantes (Lehm 1998, cit. en Lema 1998, 78). Habitan mayoritariamente las provincias Cercado, Moxos, Marbán y Ballivian del Beni, dispersos a lo largo de los bosques ribereños de los ríos Mamoré, Apere, Isiboro Securé y en las sabanas que se inundan estacionalmente.

Actualmente los moxeños se subdividen en trinitarios, ignacianos, loretanos y javierianos, de acuerdo a su localidad de origen, hecho que, a su vez, ha marcado diferencias tanto lingüísticas, como rasgos culturales, así como diferentes grados de mestizaje.

Este pueblo, a pesar de la colonización y las reducciones jesuíticas, ha conservado rasgos culturales bien marcados que los diferencian claramente de los otros grupos étnicos de la región. También se notan diferencias entre ellos, en el trabajo de campo pudimos comprobar que trinitarios e ignacianos tienen rasgos culturales específicos.

Su lengua se conserva en algunas regiones, mientras que en otras se observa una pérdida paulatina de la misma. En la comunidad trinitaria de San Bartolomé sólo los ancianos de la comunidad hablan en moxeño en su cotidiano vivir, pero no enseñaron a sus hijos, porque “se ríen” y les dicen: “ya están con sus antigüedades” y si bien sus hijos mayores, lo entienden no lo hablan, mientras que los niños ni lo hablan ni lo entienden. Además no han sido alfabetizados en su lengua.

En tanto que en la comunidad ignaciana Bella Brisa, la mayoría de las personas habla corrientemente en ignaciano y los niños lo entienden. Además se han logrado avances en la recuperación de su lengua y se han preparado materiales educativos en ignaciano. La lengua es de gran importancia porque ella es la primera transmisora de una visión y percepción del mundo.

Sirve señalar que cuando respondieron a nuestras preguntas se pudo percibir claramente dos tipos de respuestas, una es la que ellos creen como adecuada para los carayanas y otra la que realmente expresa su realidad. El proceso de colonización los ha hecho cautos respecto a lo que pueden hablar de sí mismos y a lo que no pueden para no chocar con los valores que ellos consideran carayanas. En lo que se refiere a sexualidad particularmente, en primera instancia respondían cómo debería ser y cuando se iba más allá en la conversación y se ganaba cierta confianza, hablaban de lo que realmente es.

Fuentes bibliográficas

Existe una base documental histórica importante sobre los moxeños particularmente en el Beni y en los archivos de las misiones. Los estudios de tipo histórico son los más numerosos, entre los más importantes están los de René Moreno, A. D'Orbigny, Chávez Suárez, W. Denevan, D. Block, J. Barnadas, A. Parejas Moreno, R. Pinto, A. Lijerón y Z. Lehm.

Las crónicas de los padres jesuitas de la época como: *Historia de la Misión de los Moxos* (1715: 1679) de D.F. Altamirano; *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (1772: 1885) de R. J. Eder; *Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos* (1676: 1899) de Pedro Marbán y *Relación de la Provincia de Moxos* (1676: 1906) de J. del Castillo, son de gran valor para conocer la vida de los moxo (varias parcialidades étnicas) a la llegada de los jesuitas y son muy ricas en aspectos de la vida cotidiana en las misiones. Empero las costumbres y creencias de los moxo, están descritas, como es de esperar, bajo una óptica católica europea y no son suficientes para explicar su cosmovisión y la racionalidad de las costumbres, sus normas de gobierno, las relaciones de parentesco, o las creencias y las normas éticas de convivencia. A pesar de ello son de gran utilidad para una reinterpretación histórica de la cultura moxeña.

En los últimos 10 años, varias instituciones y en particular el CIDDEBENI han dedicado importantes esfuerzos para realizar estudios sobre los mismos y sobre sus actuales condiciones de vida. Asimismo se han realizado algunas tesis (Z. Lehm 1990; M. Plaza 1999) y se han elaborado diagnósticos sobre las necesidades espaciales de los moxeños. No obstante la información sobre salud es insuficiente y no se encontró información sobre sexualidad.

Los moxeños del pasado

Si bien este estudio no tiene carácter histórico, he considerado necesario introducir una serie de elementos de orden histórico, no sólo porque ellos enriquecen la visión de la cultura moxeña, sino también porque explican el presente. Además es importante considerar que las culturas no son estáticas sino que están en permanente cambio, por tanto es imposible comprender la situación actual de un pueblo, en cualquier ámbito que uno se proponga, sin indagar en su pasado. Para comprender la salud y la sexualidad de los moxeños esto es particularmente importante, ya que la colonización y el proceso misional cambia drásticamente estos aspectos de su cultura.

La primera expedición española que llegó al territorio de los mojo fue la de Lorenzo Suárez de Figueroa en 1595. Los jesuitas arribaron a la región y fundaron las misiones a partir de 1682. Block afirma que "El pueblo de habla arawak al que los jesuitas denominarían Mojo, fue el primer grupo importante contactado en el impulso misionero inicial de los sesenta del siglo XVII" (Block 1997, 51).

El nombre de los mojo fue utilizado desde entonces por los jesuitas para denominar a más de 30 parcialidades –pueblos– que fueron reducidos por los jesuitas en las misiones de Loreto (1682), Trinidad (1687), San Ignacio (1689), San Francisco Javier y San José (1691) y San Borja (1693), entre las más importantes (Block 1997, 76).

En 1617, cuando los españoles llegaron a la región, encontraron una zona densamente poblada, la misma que disminuyó, de acuerdo a David Block, al menos en un 65% durante el primer siglo de contacto con los españoles (Block, 56). Las enfermedades introducidas por los españoles causaron tremendas epidemias, diezmando dramáticamente la población indígena, e incluso causando la entera desaparición de muchos poblados. Cabe señalar que los indígenas no tenían inmunidad para muchas enfermedades del viejo mundo como la influenza, la viruela, el sarampión y la varicela, que causaron una enorme mortalidad.

Como los moxeños son el resultado de la mezcla de varios pueblos indígenas reducidos, es altamente probable que muchos de ellos sean descendientes de una de las civilizaciones agrícolas más extraordinarias de la América precolombina. Los restos arqueológicos de los llanos de Moxos que datan aproximadamente del siglo VIII al XIII, testifican una civilización hidráulica con sistema agrícola complejo compuesto de lomas, terraplenes, canales y camellones que permitieron controlar las inundaciones estacionales tanto en las sabanas como en el bosque, dando lugar a una agricultura intensiva y altamente productiva.

Block afirma que "Cuando los europeos entraron en contacto con la población autóctona comenzaron a documentar sus estilos de vida bien adaptados. Las descripciones de las inundaciones anuales tratan a los habitantes de la sabana como prácticamente anfibios... Los mismos informes que registraron los desastrosos encuentros españoles con las aguas de la inundación, se maravillaron del carácter anfibio de la cultura de la sabana." (Block, 57).

La colonización de la región no fue fácil de acuerdo a Block, "los mojo eran fácilmente accesibles a los viajeros...; pero la no menor cantidad de lenguas y el sistema de creencias basado en divinidades locales, junto con la naturaleza repulsiva de la región (tanto por su distancia de los centros españoles como por su clima tropical) planteaba dificultades incluso a los invasores más decididos." (Block, 63)

La dificultad de los misioneros de comunicarse con los indígenas llevó al Padre Altamirano a establecer la lengua arawak de los mojo como la lengua franca de todo el sistema misional. Para el efecto se elaboraron una gramática, un vocabulario, un catecismo y un confesionario moxeños a uso de los misioneros, que comenzaron a enseñar a lo/as niño/as y éstos a sus padres. (Altamirano 1979, 92-94)

Las misiones terminaron con la expulsión de los jesuitas en 1767 por los reyes españoles. Y aunque después otras ordenes religiosas trataron de darles continuidad, no tuvieron el mismo éxito. Si bien las misiones son consideradas por algunos historiadores como un comunismo teocrático, otros creen que sus efectos no fueron benéficos para las poblaciones indias. De todas maneras, alteraron su cultura para siempre.

Periodos históricos y cambio cultural

Para comprender mejor la actual cultura moxeña, desde el punto de vista de la salud y sexualidad es menester distinguir tres grandes periodos: el precolonial, el reduccional y el actual.

El periodo precolonial

En éste encontramos una gran cantidad de parcialidades con lenguas diferentes y seguramente con rasgos culturales específicos, pero que no fueron registrados, en las crónicas se tiende a hablar de los indígenas moje en general. La cultura era más de tipo sedentaria que nómada, con similares características al de las culturas agrícolas amazónicas y se practicaba la caza y la pesca. Poseían una cosmovisión de la cual provenía un elaborado sistema de creencias, una serie de dioses y entes que premian y castigan. Y un grupo de intermediarios como sacerdotes y chamanes.

William Denevan en su tesis: *La geografía cultural aborigen de los llanos de Mojos* (1966: 1980), afirma sobre su organización social que “los jefes y caciques gozaban de un nivel muy superior al del resto de la gente... seguía en importancia la clase del sacerdote y chamán, cuyos miembros realizaban los ritos mágicos y las ceremonias de la aldea y del templo actuando de oráculos, auxiliares del espíritu y curanderos. (Denevan 1980, 83) Este sistema de organización social que fue destruido por los jesuitas, no ha impedido que hoy en día los chamanes sigan jugando un papel en sus vidas y como afirma el ignaciano Felix Matene “curando enfermedades que los médicos no curan.”

La salud y la enfermedad forman parte de su cosmovisión, y son producto de las relaciones que establecen con el medio ambiente en que una serie de entidades ‘achanes’, como los dueños del monte o de las aguas, envían las enfermedades cuando no se respetan las normas. Sobre las causas de las enfermedades Eder sostiene “la mayoría o, si quieres, absolutamente todos dicen que tiene su origen en el ‘achane’ (ánima), ya sea el propio, ya el ajeno: en efecto, a menudo sucede que el propio también enferma con el hambre, la sed o cualquier otra molestia de un achane pariente, repercutiendo en él”. (Eder 1985, 125)

El conocimiento de la flora y la fauna nativa era extraordinario. Además no existían muchas de las enfermedades del viejo mundo que posteriormente diezmaron a sus poblaciones. El médico era el curandero o chaman que tenía poderes sobrenaturales y sus tratamientos integraban el cuerpo físico y la mente o el espíritu. Al respecto Eder afirma que “Cuando la enfermedad del indio no es de las graves, deja que el tiempo le cure; pero si descubre que empeora o se prolonga, llama al motire, con quien trata de su dolencia con suma amistad y reverencia; el otro, por su parte suele prometer que por la noche, después de tomar el marari, tratará con el achane del asunto. Al día siguiente vuelve al enfermo, y le cuenta lo que ha tramado sobre el particular. Por lo general el asunto desemboca en el acostumbrado aplacamiento del achane sediento.” (Eder, 122). La muerte era vista como parte del ciclo de la vida y la aceptaban con naturalidad y tranquilidad.

La sexualidad era libre. La única restricción era el incesto y la consanguinidad. Según Eder la poligamia era generalizada, pero en su relato esto no queda claro, porque afirma que podían aumentar o disminuir de mujeres a gusto. (Eder, 98) Esto indica que no era propiamente poligamia. Las familias eran extendidas. La desnudez era parte de la cultura, como también una gran cantidad de ornamentos, tatuajes y pinturas para embellecer su cuerpo o para protegerlo.

Respecto a la cultura material, Nordenskiöld registró las ricas tradiciones cerámicas de Mojos.” El tejido del algodón y de las plumas alcanzaron especial importancia entre los pueblos de la sabana. Piezas de tela elaboradas por las mujeres se convirtieron en una forma de moneda en el comercio entre los indios y los centros españoles” (Block, 60)

Muchas de las mencionadas características culturales fueron cambiando, mientras que otras se mantienen hasta nuestros días como veremos seguidamente.

El periodo reduccional

En éste encontramos que se intenta realizar un drástico cambio de costumbres, negar sus creencias y divinidades e imponer normas morales católicas. Como los jesuitas consideraban a los indios “bárbaros y brutos”, trataron de cambiar sus costumbres y formas de pensar a rajatabla, imponiendo nuevos códigos de conducta y ética. Pero como no era posible lograr cambios tan radicales, los misioneros terminaron dejando pasar muchas cosas que a su juicio eran carentes de moral. Mientras que los indígenas terminaron sincretizando las enseñanzas católicas con muchas de sus creencias que perduran hasta hoy en día.

Block afirma que “la cultura reduccional transformó para siempre a la población nativa moxeña. Gracias a las reducciones las futuras generaciones recibieron una herencia biológica y cultural muy diferente de la de los pueblos amazónicos no contactados por los Padres y Hermanos. Historia de la cultura reduccional de Mojos no sugiere una fusión, una absorción gradual de la población nativa por el grueso de la colonia o de la nación boliviana; es más pertinente hablar de una lucha por la supervivencia india, lucha que prosigue al cabo de cinco siglos...” (Block, 251).

El periodo post-reduccional y actual

Durante éste se produce la convivencia entre las creencias ancestrales de los moxeños, aunque buena parte de las cuales se han perdido, y diferentes influencias mestizas-cambas.

Un hecho que dislocó nuevamente sus vidas fue el boom del caucho en la segunda mitad del Siglo XIX, período durante el cual los indígenas eran cazados para servir de mano de obra en la producción de la siringa y para el transporte de mercancías. Este hecho “causó una profunda crisis económica, social y cultural de la sociedad moxeña que derivó en la emergencia milenarista de la búsqueda de la Loma Santa” (Lehm 1998, 70). Movimiento que, a su vez, ocasionó una redistribución de la población moxeña. Lo mismo ocurrió cuando los quisieron obligar a ir a la guerra del Chaco.

En los años 50 con la Reforma Agraria se consolidan las haciendas ganaderas y muchos indígenas fueron incorporados como peones de las mismas en un sistema de semiesclavismo. En los años 70 con la apertura de carreteras se incrementa la colonización, y en los 80 penetran las empresas madereras. La continúa ocupación de sus territorios ancestrales, fue lo que condujo a la Marcha por Territorio y Dignidad de 1990, con la que consiguieron el reconocimiento de sus derechos territoriales, aunque éstos todavía no han sido consolidados. Estos grandes cambios sin duda marcaron su cultura y le dieron nuevos elementos de sincretismo.

Respecto a la salud y sexualidad, de la misma manera que en el caso de muchos pueblos reducidos en las misiones, se vieron forzados a abandonar muchas de sus creencias y costumbres, no obstante algunas han permanecido latentes, y hasta las actualidad persisten en una versión sincrética con la cristiana. Se advierte también una influencia creciente de la cultura mestiza, una pérdida de la memoria histórica respecto a creencias, y la salud está cada vez más influenciada por la medicina occidental. Las relaciones familiares y la sexualidad están también, de manera creciente, influenciadas por la cultura camba, como se podrá notar más adelante.

Mitología

En la amplia bibliografía moxeña no se han encontrado relatos mitológicos completos, solamente fragmentos, aunque varios autores hablan de una rica mitología moxeña. Entre los fragmentos existentes se encuentran los siguientes: “Tenían por Dios al arco iris y lo juzgaban viviente racional: decían que se tragaba a la gente, que aquel semicírculo es la boca y esconde un cuerpo de desmedida grandeza allá en la nube y en las aguas, que traga los aguaceros y esto porque aparece después de ellos. Creían que infestaba todos los hogares por donde paraba y era causa de las enfermedades. Decían también que al que lanzaba el iris después de haberlo tragado quedaba con virtud de sanidad para curar a otros, pero que el tal quedaba enfermo continuamente.” (Eder, 117) Este temor por el arco iris persiste hasta el presente.

Los cronistas cuentan que “anidaba la falsa creencia acerca de la creación del primer hombre, que entendían que el origen de sus antepasados y suyo era en la cercanía de su habitación. De suerte que cada pueblo tenía un campo damaseno dentro de los términos de su jurisdicción, en que hizo dios a sus primeros ascendientes, distintos e interdependientes de los otros pueblos. Por esta persuasión miraban aquellos puestos como sagrados, con un nativo amor, que dificultaba mucho el asunto de arrancarlos de ellos...” (Citado por Altamirano, 1979, 30-31).

Además varios textos afirman que tenían un Dios supremo al que llamaban Maymona o el que todo lo mira, otros lo conocen como Unchiabaré, del que dicen que tuvo madre pero no padre (Altamirano, 53-54).

Percepciones, valores y creencias sobre salud y sexualidad

Es importante señalar que las percepciones, visiones y conocimientos respecto a la salud y la sexualidad de los pueblos trinitario e ignaciano de las comunidades donde hicimos nuestro trabajo de campo,

son similares pero no iguales, esto se debe probablemente al grado de influencia mestiza que es mayor en la comunidad trinitaria que en la ignaciana. Los aspectos que muestran una mayor similitud son las creencias y el estilo de vida.

Es menester advertir que cuando nos referimos a los trinitarios e ignacianos, estamos hablando solamente de los que participaron en nuestros talleres, que incluyeron a trinitarios de la comunidad de San Bartolo y comunidades aledañas, e ignacianos de la comunidad de Bella Brisa y de comunidades ignacianas de la región. Pero que no podemos hacer generalizaciones que incluyan a todos los trinitarios e ignacianos y menos a los loretanos y javierianos.

Vale señalar que las creencias, costumbres, la etnomedicina y la etnobotánica entre los ignacianos de Bella Brisa se ha conservado y desarrollado en mayor medida que entre los trinitarios de San Bartolo, por tanto la mayor parte de la información sobre estos temas proviene de los ignacianos.

Para contrastar el pasado con el presente se ha recurrido a los registros de los cronistas y particularmente a Eder, quién siendo un extraordinario observador, nos proporciona valiosa información sobre los temas de esta investigación, a pesar de que como se dijo, en las reducciones se encontraban numerosas parcialidades étnicas que se las llamaba genéricamente como los mojos y actualmente es muy difícil distinguir las especificidades de dichas parcialidades. Es pertinente, además, apuntar que las visiones de Eder sobre los indígenas son profundamente negativas y contradictorias, no obstante constituyen un valioso referente para saber en qué medida las percepciones, creencias y valores originales fueron alterados y distorsionados por el proceso de reducción.

Esta investigación trataba de comprobar hasta qué punto los jesuitas y posteriores intervenciones misioneras han cambiado o no las percepciones y creencias moxeñas que estaban directamente relacionadas a sus cosmovisiones y a sus visiones sobre la salud y la sexualidad. Al respecto se ha podido concluir que, a pesar de que hoy en día todas las personas de las comunidades en que estuvimos son católicos, varias de sus más profundas creencias, consideradas paganas, no se han modificado, ni han desaparecido. Hasta el presente se puede observar que no hay una ruptura o frontera conceptual entre el ser humano y la naturaleza que les rodea. Continúan considerándose parte de un todo al que le deben reverencia y obediencia, aunque esto es más patente entre los ignacianos.

Entre los valores máspreciados de los moxeños está su mundo natural y la libertad que Eder ejemplificaba en la siguiente cita: "el monte es su patria, cuyo amor –junto con el de la libertad– jamás les abandona. De ahí que ansien aquella libertad de errar y vivir a su gusto, como las fieras..." (Eder, 102) La libertad y el amor al monte es lo que tantas veces en su historia, cuando se sentían a punto de perderla, los llevaba a buscar la Loma Santa.

Vivir el presente es lo que importa, Eder decía que para ellos pensar en el futuro es como nosotros pensar en el pasado y que no les interesaba el pensar en el mañana. El presente para los moxeños es lo que importa, hay que vivirlo y disfrutarlo tal como se presenta con alegría y sin quejarse. Otros valores que fueron registrados por Eder y que se mantienen hasta el presente de forma muy evidente son la hospitalidad, la reciprocidad, el sentido del humor y la calma para soportar la adversidad.

Salud

Respecto a la salud conservan, como parte de su cosmovisión, una percepción de la unidad entre el cuerpo, la mente o el espíritu y el mundo que les rodea. Para ellos cada cosa tiene su espíritu y las enfermedades son enviadas por estos espíritus como castigo a comportamientos inadecuados o dañinos.

Además como para ellos el ser humano no está separado o disociado de la naturaleza implica que la curación no sólo debe operar en la persona, sino en las circunstancias que la propiciaron. Eso que a Eder le indignaba y que no comprendía cuando los atendía: "hay que mirar que no deje de tomar los (remedios) y que no pegue los ungüentos a alguna columna o pared de la casa (como si el enfermo no fuese él, sino su casa)" (Eder, 338), expresaba precisamente esa su visión que no separa el cuerpo de su entorno.

El romper las reglas de convivencia con el mundo natural, entonces, es lo que produce la enfermedad. Los amos o dueños del monte y de las aguas, rigen las relaciones con el medio en el que habitan. El mal comportamiento con estas entidades, resulta en castigo. Por ejemplo el desombrado (enfermedad que no tiene equivalente ni nombre en la medicina occidental) se produce por la sobrecaza y por hacer sufrir a los animales.

Todos los entrevistados afirmaron que: "Los dueños del monte y de las aguas embrujan y mandan enfermedades." La creencia en los "amos o dueños del monte" y de los "amos o dueños de las aguas", está profundamente enraizada, y es reconciliada con la cristiana en la siguiente versión sincrética relatada por Fidel Matene: El Dios cristiano es el que crea y educa a los dueños del monte, pero cómo no obedecen los echa del paraíso, sin quitarles sus poderes ni sus bienes (los animales). Y son los que cuidan a los animales y los protegen. Por ello que cuando se atenta en contra de los animales haciéndolos sufrir, o cazando más de lo que necesita una familia, o para vender, los dueños llamados también duendes, castigan enviando enfermedades como el desombro, al que nos referiremos más adelante.

Tampoco se puede ofender a los amos de la aguas, que son personificados en el arcoiris, al que le temen. Los amos de las aguas también envían enfermedades como el desombro y el malviento, cuando uno infringe las normas, como pueden ser: pescar en demasía, hacer sufrir a los animales de las aguas, atravesar un torbellino, pisar descalzo el rocío de la mañana o sumergirse en el agua con menstruación.

Block explica el antiguo rol de los chamanes de la siguiente manera: "Los jesuitas trataron de marginar a la dirección espiritual de las aldeas. Los hombres y mujeres a los que los sacerdotes calificaron de hechiceros funcionaban como sanadores de los enfermos e intermediarios ante las divinidades de la aldea. Como sanadores, los hechiceros usaban un ritual y un conocimiento de las plantas medicinales para ayudar a sus pacientes; como intermediarios interactuaban con una pléyade de divinidades, cada una de las cuales contaba con diferentes atributos y funciones. Los dioses más importantes eran los que cuidaban de cada aldea. Como se creía que estos patronos divinos residían en determinados hitos locales, estos actuaron de graves barreras para reasentar en otros parajes de Mojos a los indios que temían perder así su protección" (Block, 63).

Actualmente los curanderos o chamanes no tienen el rol que tuvieron en el pasado pero son respetados, y aunque los llaman "hechicero/as" -nombre dado por los jesuitas-, esta palabra no tiene una connotación negativa sino simplemente refiere a conocimientos y capacidades fuera de lo común. Casi todos contaron haber visitado al chamán para curar el desombro, el mal viento y el descompuesto (luxaciones).

Los cazadores ignacianos tienen, antes de cazar, que pedirles a sus dueños que el o los animales muertos sean reemplazados para que no falten. Según nuestro informante ignaciano Fidel Matene: "todo es pedir, hay que pedir con fe para que no falte nada." Antes de hacer el chaco también hay que pedir para tener fuerzas y ánimo para el trabajo.

La creencia en el maligno, cuyos silbidos se escuchan en la oscuridad de la noche en el monte, es la versión moxeña del diablo que obliga a hacer cosas malas como robar y matar. Pero el maligno no debe ser combatido, sino respetado y uno nunca debe hacerse la burla de él, desafiarlo o remedarlo, porque el castigo es una muerte terrible. Hecho que es refrendado por muchas historias y anécdotas de este pueblo. La creencia en el maligno es común a los trinitarios e ignacianos.

Sexualidad

Cuando los españoles llegaron la sexualidad era libre. Esta libertad asustaba a los jesuitas. Eder la describe de la siguiente manera: "La lascivia tan grande y tan precoz de los niños no tiene otro origen que la libertad de conducta de sus padres y de los demás con sus esposas. De ahí procede el costume de todos los misioneros de casarlos apenas han llegado a la edad núbil, aunque ni así logremos (ni siquiera en las reducciones populosas) que las muchachas lleguen vírgenes a sus nupcias, salvo rarísimas excepciones (Eder, 98). También sostiene que "Son inclinados hacia el sexo débil, enredándose fácilmente en malas amistades." (Eder, 88).

Pero esta libertad tenía sus límites bien definidos, el incesto y la consanguinidad eran aborrecidos y para evitarlos contaban con un elaborado sistema de parentesco. Block afirma que "El vocabulario moxeño identifica las líneas masculinas y femeninas y los primos hijos de hermana y hermano" (Block, 61). Eder no pudo comprender la sabia razón de este comportamiento, lo que se muestra en el siguiente relato: "hacen todo esfuerzo por alejarse de su parienta, por más lejana que esa sea... al intervenir en sus bodas, sufrí ataques biliosos al encontrarme que los novios se repudiaban mutuamente, por la simple razón de imaginar que había entre ellos un atisbo de consanguinidad... pues quienes se guían por la naturaleza se resistían a mis argumentos." (Eder, 98) Cabe señalar que evitar el incesto y la consanguinidad es de enorme importancia para la salud de la población, puesto que los mismos producen defectos genéticos y "el daño puede ser importante, a menudo catastrófico" (Wilson, E.O, 1983, 189).

Esta norma es precisamente la que les ha permitido tener las características físicas que Eder admira: “en general puedo afirmar que todos los indios tienen una conformación impecable; son ágiles, veloces y sin ninguna deformación corporal. Y me he admirado más de ello, conociendo como conozco la falta de cuidado de los padres en criar a sus hijos: los abandonan a sí mismos como perros, sin ningún tipo de fajas, ni vendas en los pies o manos, mientras que los europeos no han logrado hasta hoy, con todas estas precauciones preservar a sus hijos de las jorobas y otros tantos defectos corporales, en toda América -de la que he recorrido buena parte- no encontré ni sombra de ellos en ningún indio.” (Eder, 77) Respecto a esta cita sirva hacer dos observaciones: El evitar la consanguinidad por una parte, asegura la mayor fortaleza genética y la resistencia física y, por otra, impide la aparición de malformaciones fetales, el retraso mental y otras enfermedades genéticas que eran comunes en Europa, donde no existían estas restricciones. Por otra parte, el uso de fajas y vendas se considera actualmente dañino para el buen crecimiento de los bebés.

Block indica que “la desnudez formaba parte de la cultura moxeña”, y que los misioneros convirtieron la faldilla o tipoy que las mujeres usaban en una camisa parecida para ambos sexos. (Block, 140). Por otro lado la desnudez vista como impropia por la cultura judeo-cristiana desde que Dios echó a Adán y Eva del paraíso, es considerada natural en muchas culturas del mundo.

Es probable que la rica ornamentación con pinturas en el cuerpo, collares, aretes, brazaletes y tobilleras, que tiene entre otras funciones resultar más atractivos para el sexo opuesto haya desaparecido por la imposición del vestido, y los amuletos por ser considerados como diabólicos por los sacerdotes católicos.

A la reproducción le asignan un valor importante, es más creen que la persona no puede ser feliz si no tiene mujer e hijos. Al respecto Eder cuenta: “Un hombre sin mujer es algo que, visto con sus ojos, no quieren creer posible.” Cuenta que en una de las discusiones que él escuchó escondido, “Uno de los participantes zanjó todo el enigma (del celibato) diciendo que los Padres no podían ser varones, sino mujeres. Todos asintieron a cabalidad tal parece como un oráculo, pues resolvía todas las dudas en que se debatían”. (Eder, 89) Este valor es el que les lleva a tener muchos hijos en condiciones adversas y a muchos sacrificios, pues es la reproducción la que asegura la sobrevivencia de un pueblo.

El ciclo reproductivo está lleno de creencias que a nosotros nos pueden parecer mágicas, pero que probablemente tienen una buena razón de ser. Por ejemplo, en San Bartolo afirmaron: las mujeres no pueden sembrar cuando están con menstruación. Los ignacianos, por su parte, creen que las mujeres no deben bañarse en los ríos, arroyos y lagunas cuando están con la regla porque a los amos de las aguas les disgusta el olor de la sangre y por tanto las hechizan cuando lo hacen. También creen que no hay que ir al monte cuando recién ha nacido el niño porque “los amos del monte pueden fregar a la criatura.”

Su percepción respecto a las relaciones de pareja y al matrimonio también difiere de la católico-mestiza, es más flexible y los cónyuges (hombres y mujeres) no se hacen mayores problemas por las relaciones eventuales que sus parejas puedan tener con otras personas, siempre y cuando no falte el pan y no descuiden a los niños. Si bien actualmente la familia es monogámica, no es frecuente el matrimonio civil o religioso. Las uniones de hecho son las prevalentes y en segundo lugar los matrimonios realizados al estilo tradicional. La costumbre de que los padres escojan los maridos o las esposas de sus hijo/as, que fue muy común hasta hace poco, actualmente se está comenzando a perder.

Caracterización psicológica de los moxeños

El pueblo moxeño es un pueblo extremadamente jovial y lúdico, el chiste y la risa, están a flor de labios, como ya lo había notado Eder en tiempo de las reducciones jesuíticas cuando sostiene: “Si hay algo en el carácter del indio que es digno de envidia es su permanente alegría e inclinación a la diversión; tanto si tiene como si carece de todo; tanto si tiene buena como mala salud; tanto si está harto como si se consume de hambre y sed, siempre lo encontrarás inclinado a la risa.” (Eder, 90) Aunque para él este es un signo de estupidez y no de salud mental. Esta formidable característica se mantiene hasta hoy en día.

Otro de los rasgos del carácter de los moxeños es que: “Tienen de bueno que por naturaleza son de carácter suavísimo.” (Eder, 93). Esta es otra característica que ha sobrevivido a los tiempos, son tranquilos, cordiales y muy hospitalarios. Personas de varios grupos étnicos señalaron que los ignacianos son “buenísimos” y con mucho sentido del humor. Esta reputación, bien ganada, se puede percibir fácilmente cuando uno visita sus comunidades. Uno de nuestros informantes de origen movima dijo que lo mejor es ser ignaciano, que sus costumbres “son las que más tienen salida”. Además son muy musicales, la música y danza forma parte importante de sus vidas y están prontos a organizar este tipo de actividades cuando la ocasión se presenta.

No obstante, para comprender la psicología de un pueblo indígena hay que hacerlo en el contexto situacional, una es en su propio contexto comunal y otra en el mestizo urbano. Resulta claro que en sus propias comunidades se sienten seguros y contentos y la *autoimagen* y la *autoestima* son positivas. Pero no ocurre lo mismo fuera de la comunidad donde predominan las relaciones de colonialismo interno y donde los mestizos se creen superiores y los discriminan, o en las haciendas donde son víctimas de una gran explotación salarial y malos tratos. Esta situación es peor para las mujeres que no sólo están sujetas a la explotación laboral sino a las violaciones de los patrones, y al machismo de los cambas. Estos factores erosionan su autoestima y desvalorizan su cultura. Además las relaciones de explotación patronal en las haciendas causan una relación de aparente sumisión al patrón mientras que el indígena en su fuero interno se rebela y resiste.

Los trinitarios en Trinidad, presentan rasgos psicológicos típicos de las culturas oprimidas o derrotadas. Es ahí donde se puede encontrar el mayor grado de alcoholismo, prostitución y disfunciones sociales. El indígena en las ciudades no es feliz y es por ello que muchos que nacieron en Trinidad, decidieron volver a la vida rural.

Conocimientos y prácticas sobre la salud

La salud para los moxeños no está disociada, como ellos tampoco del medio ambiente en que habitan. Eder afirma que todos le dijeron que la enfermedad tiene origen en los achane que son espíritus o divinidades tutelares de los lugares, árboles, ríos, bosques, lagos, animales y seres humanos. Si bien actualmente nadie mencionó el término achane, persiste la creencia y a los achane llaman ánima. La transgresión a las normas de convivencia con estas entidades resulta en enfermedad. Por eso son muy cuidadosos con sus bosques y su entorno. Habitan en bosques saludables y productivos que han sido manejados por ellos desde hace milenios, y como prueba de ello es la enorme cantidad de plantas útiles y comestibles que se encuentran en el monte, que han sido plantadas por sus ancestros y renovadas constantemente por las nuevas generaciones. Por tanto, la salud física, psicológica, ambiental y social están directamente conectadas.

Sobre la salud física podemos afirmar que aunque no tengan un conocimiento científico de tipo occidental, conocen y manejan muy bien su cuerpo y sus hábitos son saludables: se bañan constantemente, caminan mucho, el trabajo físico es intenso, por eso son muy fuertes, flexibles y resistentes, comen con moderación y las casas visitadas eran limpias. Las enfermedades que los afectan, en su mayoría no se deben a malos hábitos, sino al medio en el que habitan, o por patógenos que han venido siendo introducidos desde la colonia. La salud dental, no obstante, es un problema.

El hecho de que su etnomedicina y farmacopea sean tan ricas indicaría que poseen un buen conocimiento del cuerpo humano, aunque su sistema de conocimiento no sea de tipo occidental. Vale señalar que tienen remedios para casi todas las enfermedades que los afectan, con excepción de nuevas epidemias que son ahora las que más problemas les ocasionan.

La intervención de las misiones primero y luego el contacto con los mestizos y migrantes ha afectado no sólo su salud física, por la transmisión de enfermedades que ellos no conocían, sino también su salud social y psicológica puesto que se han visto rodeados de un mundo que los margina y que considera su cultura como inferior y eso sin duda los afecta a nivel psicológico.

Sin embargo, un buen indicador tanto de salud psicológica como social es su gran vitalidad, alegría y buen humor. Aunque es probable que el reverso de las relaciones cordiales y alegres que se ve en sus comunidades, se perciba cuando se encuentran en un contexto urbano-mestizo y/o en las haciendas en las que son maltratados y despreciados, y que por tanto les conduzca a la inseguridad cultural y a la negación de su identidad y en consecuencia a una desestabilización psicológica.

Estudios antropológicos sobre las culturas colonizadas o "derrotadas" indican que la salud mental de los indígenas sufre serios deterioros y desórdenes, cuando pasan a formar parte de un medio que les es extraño y que por ello, frecuentemente en las ciudades se encuentran casos de alcoholismo y prostitución.

Por otra parte, un hecho que ha repercutido muy positivamente en los ignacianos, es que el Estado boliviano les ha reconocido el derecho legal sobre sus territorios ancestrales y personería jurídica. Esto les permite la reafirmación de su identidad y sentido de pertenencia étnica y ha estimulado la recuperación de su lengua, así como de sus características culturales propias. Lo que, sin duda, ha de ser benéfico para la salud psicológica y social de este pueblo.

Bibliografía

- ALTAMIRANO SJ, Diego
1981 **Historia de la Misión de Moxos**. La Paz: Ed. Juventud.
- BERG, Hans van den
1998 **Bibliografía de las etnias del Oriente Boliviano, Obra en Permanente Construcción**. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.
1998 **Bibliografía de las etnias del Oriente Boliviano, Una sinfonía inconclusa**. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.
- BLOCK, David
1997 **La cultura Reduccional de los Llanos de Mojos**. Sucre: Historia Boliviana.
- BORTI, Henri (Coord.)
1997 **Situación y Perspectivas de la Seguridad Alimentaria en la Amazonía**. Lima: Tratado de Cooperación Amazónica.
- DENEVAN, William
1980 **Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos**. La Paz: Ed. Juventud.
- D'ORBIGNY, Alcides
1992 **Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia** (Departamento del Beni – Provincia Caupolicán y Moxos). Santa Cruz: Gobierno Municipal.
- EDER, Javier
1985 **Breve descripción de las Reducciones de Mojos**. Cochabamba: Historia Boliviana.
- FLORES, Teresa
1999 *"Relaciones de Género entre los Indígenas Siriono"*. En: **Guía Metodológica para el Diseño de Políticas de Desarrollo con Enfoque de Género en la Región Amazónica**. Caracas: Tratado de Cooperación Amazónica.
- ESTRELLA, Eduardo
1995 **Biodiversidad y Salud en las Poblaciones Indígenas de la Amazonía**. Lima: Tratado de Cooperación Amazónica.
- GRENIER, Louise
1998 **Working with Indigenous Knowledge. A guide for Researchers**. Ottawa: International Development Research Center.
- GUERRA, Rosario
1996 **Catálogo etnológico, Pueblos Indígenas de las tierras bajas de Bolivia**. La Paz: CEDOIN/ SIDMI /CIPCA/ MUSEF.
- HOYAM
2000 **Moxos, el país del agua**. Barcelona: HOYAM Centro de Estudios Amazónicos.
- JUNQUERA, Carlos
1995 **Indios y supervivencia en el Amazonas**. Salamanca: Amaru Ediciones.
- LEHM, Zulema
1999 **La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el territorio y la dignidad**. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/ CIDDE-BENI/ OXFAM América.
- LEMA, Ana María
1998 **Pueblos Indígenas de la Amazonía Boliviana**. La Paz: AIP/FIDA/ CAF/TCA/ PNUD.
- LOW, Bobbi
2000 **Why Sex Matters? A Darwinian Look at Human Behaviour**. New Jersey: Princeton University Press.
- MARBAN SJ, Pedro
Arte y Vocabulario de la Lengua Moxa. Lima.
- MICHOD, Richard
1995 **Eros and evolution, a natural philosophy of sex**. Reading Massachusetts: Helix Books.
- MONTAÑO, Mario
1987 **Guía etnográfica lingüística de Bolivia, Tomo I y II. Tribus de la Selva**. La Paz: Ed. Don Bosco.
- PINTO, Rodolfo
1987 **Pueblo de Leyenda**. Trinidad: Ed. Tiempo del Beni.
- PLAZA, Manuel
1999 **Pensamiento y Vida en las Misiones Jesuitas de Mojos. Siglos XVII –XVII**. Tesis de Licenciatura. Facultad de Humanidades. La Paz. (No publicado)

- PLAZA, Pedro, Carvajal, Juan
1985 **Etnias y lenguas de Bolivia.** La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- PLOTKIN, Mark
1993 **Tales of a Shaman Apprentice. An Ethnobotanist Serches for New Medicines in the Amazon Rainforest.** New York: Penguin Books.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1971 **Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.** Chicago & London: The University of Chicago Press.
- RIVERO, Carol
1992 **Síntesis Monográfica de la Provincia Yacuma.** Santa Ana: Gobierno Departamental.
- SIMONDS, Paul
1992 **Sexuality, Evolution and Humanity.** USA: Kendal Hunt Publishing Company.
- SUÁREZ CHÁVEZ, José
1986 **Historia de Moxos.** La Paz: Editorial Don Bosco.
- UNFPA
1994 **Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. Resumen del Programa de Acción.** Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- VAIPO
2000 **Caracterización del TCO Moxeño-Ignaciano.** La Paz (No publicado)

Un Proyecto de Documentación en Tierras Bajas: El caso del Ese Ejja¹ (Tacana)

Marine Vuillermet²

Introducción

Siendo una región bastante compleja, la Amazonía encierra una riqueza extraordinaria considerando la gran variedad de los idiomas hablados. Esto no debe sorprender: pues el conocimiento inmenso que uno debe tener para poder sobrevivir en un lugar donde las condiciones de vida son tan duras, está codificado dentro del idioma. Como sistema de comunicación, el idioma permite a sus hablantes compartir el conocimiento necesario para la sobrevivencia. La diversidad lingüística nos da perspectivas únicas sobre el cerebro, revelando las múltiples maneras de clasificar y organizar el mundo percibido que son utilizadas por los seres humanos (Nettle & Romaine, 2003: 16).



Mapa 1: Localización de las comunidades ese ejja en Perú y Bolivia

Así el famoso lingüista Dixon se dedicó al estudio de los idiomas amazónicos después de encontrar siempre 'excepciones' a sus teorías en los idiomas de esta región (Dixon & Aikhenvald, 1999: 1) ... La situación lingüística de la Amazonía es la siguiente: por lo menos 300 idiomas, perteneciendo a 20 familias lingüísticas además de una docena de lenguas aisladas (ibid: 2)... en comparación, Europa tiene unos 209 idiomas, perteneciendo a 6 familias lingüísticas (Nettle & Romaine, 2003: 42³).

El idioma ese ejja pertenece a la familia lingüística tacana, como otros 4 idiomas: el araona, el caviñeño, el reyesano/maropa y el tacana. Todos son idiomas en peligro⁴. El ese ejja es hablado en Bolivia por 600 indígenas repartidos en 6 comunidades en los departamentos de Pando y La Paz. También viven alrededor de 600 ese ejja en 3 comunidades al otro lado de la frontera en el Perú (Vuillermet, 2005). Empecé mi trabajo en Bolivia con ellos en 2005.

Primero presentaré la metodología seguida en mi trabajo de investigación del idioma ese ejja. En una segunda parte hablaré de la documentación como nueva rama de la lingüística, y subrayaré algunos problemas surgidos sobre los requisitos de los centros de archivo de documentación. Terminaré situando mi trabajo dentro de varios proyectos que se están desarrollando en Europa.

1 El idioma ese ejja se escribe ese ejja en el Perú. También son generalmente más conocidos como los chamas (Bolivia) o los huarayos (Perú), pero estos apodos son despectivos.

2 Université Lyon 2 / DDL-CNRS, Francia. marinevui@yahoo.fr

3 Latinoamérica y sus 419 idiomas repartidos en 93 familias y lenguas aisladas, Meso América 300/14, Norte América 230/50, Australia 234/15, África 1995/15, Asia del Sur y Sureste 1400/10 (Nettle & Romaine, 2000: 37).

4 Araona (150 hablantes por 150 araona), caviñeña (1200/4000), **ese ejja** (1200/1200), maropa/reyesano (15/4000), tacana (502/4000) (Guillaume, 2006)

La descripción de un idioma

Estudiar un idioma requiere entonces cuidar la manera de recoger las informaciones (metodología), seguir varias etapas y ... encontrar financiamiento. La idea de escribir esta parte me vino de la preocupación de un amigo antropólogo: El quería que sus textos grabados sean de uso a un lingüista.

Metodología

¿Cómo recoger los datos?

La base de mi trabajo lingüístico es trabajar con datos espontáneos, lo que se opone a la elicitación, es decir la manera que consiste en pedir la traducción de una frase en el idioma vernáculo (el castellano en este caso).

Así por ejemplo si pregunto « como se dice 'estoy subiendo' », y me dan una traducción literal parecida a la forma española, no podría entender que los ese ejja expresan normalmente no sólo el hecho de subir, sino también si el actor está subiendo acercándose a mí o alejándose de mí, o sea que en el idioma ese ejja es obligatorio precisar esta información.

Entonces mi trabajo consiste en grabar textos, cuentos tradicionales o cuentos personales, luego en transcribirlos, y traducirlos frase por frase con la ayuda de unos hablantes, que se han vuelto mis 'informantes'. Es importante averiguar la traducción con varias personas, para establecer el sentido de las palabras de manera más fiable, y anotar TODO lo que cuentan los 'informantes', porque nunca se sabe en el momento qué importancia tiene lo que propone un hablante como traducción o comentario.

Una vez establecida la transcripción y la traducción general, se necesitan trabajar los datos recogidos para establecer un análisis morfológico⁵ de las frases. Para esto se usa la metodología de la 'elicitación directa', preguntando cómo se dicen formas similares a las que se encuentran en los textos naturales. Por ejemplo se cambia de una primera persona a otra de segunda o tercera, o se cambia el tiempo utilizado; esto para averiguar qué parte de la palabra encierra qué sentido, o sea cuáles son los morfemas y qué significan.

Para completar el análisis, utilizo también unos cuestionarios lingüísticos (y esto, siempre con mucho cuidado). Esta metodología sirve más bien para investigar unas particularidades tipológicas bien estudiadas, para las cuales puede ser que no aparezcan ejemplos naturales en los textos grabados.

¿Con quién?

Hay que trabajar con varios informantes para darse cuenta de la variedad natural que siempre existe entre hablantes de lenguas de tradición oral. Hay que tomar en cuenta diferencias de

- edad: viejos, menos viejos y jóvenes (para reflejar los cambios que se están operando en el idioma de una generación a otra)
 - género: hombre y mujer
- por ejemplo los hombres ese ejja utilizan muy a menudo la palabra 'de' en el discurso, pero las mujeres ya no la utilizan.
- actividad: el pescador, el cazador y el campesino son, cada uno, especialistas del medio ambiente de su lugar de trabajo. El campesino tendrá seguramente mejor conocimiento de los varios tipos de hormigas existentes que el pescador. Muchas mujeres ese ejja tejen lindas esteras, y ya se puede observar que esta tradición se va perdiendo, dado que la mayoría de las más jóvenes no tejen.

Además hay que tomar en cuenta que unos son más listos para contar cuentos antiguos, otros para narrar su experiencia personal, otros para ayudar a transcribir y traducir.

Tipos de datos:

Hay que trabajar con varios tipos de textos, es decir que hay que grabar monólogos como cuentos, historia de la etnia, historias personales, que ya reflejan varias maneras de expresarse (y que van a ilustrar varios fenómenos gramaticales). A un nivel más avanzado del estudio hay también que grabar diálogos y conversaciones que son la manera más natural de usar el idioma pero que constituye un tipo de datos muy difícil de transcribir y analizar.

Mi trabajo con los ese ejja

Antecedentes:

El estudio sistemático de los idiomas amazónicos de Bolivia empezó en 1995-96, con una campaña de normalización de los alfabetos amazónicos que fue patrocinada por el Ministerio de Educación (sección de la UNSTP) y la Subsecretaría de Asuntos Étnicos. Esta campaña fue coordinada por la lingüista francesa Colette Grinevald Craig, ahora profesora de mi universidad y laboratorio de Lyon2 (Francia). Un proyecto de descripción

⁵ Un morfema es la unidad mínima de sentido. Así por ejemplo la palabra 'perros' se puede analizar en dos morfemas *perro* y *-s*, el último morfema marcando el plural.

de los idiomas amazónicos fue formulado al final de esta campaña pero no tuvo más efecto inmediato salvo el que un lingüista de la campaña, Antoine Guillaume, siguió con el estudio del cavineño para su doctorado (Guillaume, 2004), y el reyesano / maropa para su postdoctorado (Guillaume, en preparación). Son estos dos lingüistas, Grinevald y Guillaume, quienes me sugirieron trabajar en el idioma ese ejja.

La descripción del idioma ese ejja:

Este proyecto se está realizando dentro del laboratorio del CNRS 'Dinámica Del Lenguaje' (DDL) y del departamento de Ciencias del Lenguaje de la Universidad de Lyon, Francia. Me supervisan dos miembros del laboratorio: Colette Grinevald, especialista de la descripción de lenguas latinoamericanas, y jefa del proyecto AALLED⁶... y Antoine Guillaume, especialista de los idiomas de la familia tacana. Me asesora también el antropólogo Enrique Herrera, especialista del tema indígena, especialmente en Bolivia (Herrera, et. al. 2003), quien escribió su tesina de licenciatura sobre los ese ejja (Herrera, et al. 2003). Por otra parte, estoy en contacto con los lingüistas que trabajan con los idiomas de las tierras bajas actualmente⁷.

Fases de mi trabajo de descripción del idioma ese ejja, de la maestría al doctorado:

Primera estadía, Abril 2005: estadía para conocer a las instituciones indígenas y presentarles mi proyecto de descripción del idioma (así como a los ese ejja), localizar las comunidades, elegir una comunidad donde trabajar, y empezar la elaboración de un perfil sociolingüístico⁸.

Segunda estadía, Invierno 2005: ampliación del perfil sociolingüístico (tesina del primer año de Maestría, Vuillemet 2005), esbozo fonológico y fonético (tesina del segundo año de Maestría, Vuillemet 2006). Este estudio revela una gran particularidad tipológica del idioma ese ejja: tiene implosivas sordas [ɖ] y [ɗ], que son sonidos que fueron reportados solamente en unos escasos idiomas de África y Mesoamérica (Vuillemet & Demolin, 2006). Es la primera vez que tales sonidos han sido identificados y reportados en la región amazónica. Así que todavía había que demostrarlo, este encuentro rescata la riqueza de los idiomas de las tierras bajas.

Tercera estadía, Abril – Noviembre 2007: las dos tesinas de 2005 y 2006 me permiten seguir en esta tercera fase el análisis de la morfología (cómo se forman las palabras), la sintaxis (construcción de oraciones) y de discurso (organización de textos y narrativas), es decir estudiar la gramática del idioma ese ejja. Esta descripción de la gramática ese ejja, como tesis de doctorado, seguirá tres perspectivas:

- genética (coordinación con mi colega especialista de los idiomas tacana);
- área (coordinación con la red de lingüistas trabajando en las tierras bajas de Bolivia);
- tipológica (especialmente en el marco de un grupo de investigación al cual pertenezco llamado 'Trayectoria'), porque la Amazonía posee una riqueza bien reconocida.

Buscar un financiamiento:

Este trabajo de campo de doctorado está siendo financiado por la fundación Hans Rausing de SOAS/University of London; HRELP es una fundación que se especializa en proyectos de descripción y documentación de idiomas amenazados. Este proyecto de descripción se inscribe entonces en la perspectiva de un programa de documentación del idioma por desarrollar, pero que sí incluye ya la participación activa de los hablantes (especialmente a través de un taller con mujeres) y de informantes 'especialistas' de conocimientos y tradiciones por documentar antes que desaparezcan, y esfuerzos por la valorización de estos conocimientos.

La documentación de un idioma/cultura

Teniendo conocimiento de la cultura se puede hacer un trabajo más profundo con el idioma. Esto no puede desarrollarse en una sociedad de la cual la cultura está amenazada. Por eso la idea es empezar proyectos pluridisciplinarios para cubrir más ámbitos, y cubrirlos mejor... y de archivar, de manera segura y accesible por Internet en centros de archivo, para que se pueda compartir la información.

Una nueva rama de la lingüística, DDA de las lenguas amenazadas

La combinación de Descripción-Documentación-Archivo (DDA) se reconoce como una nueva rama de la lingüística en pleno desarrollo, en relación al reconocimiento de los indígenas y de sus culturas. Véase el reciente reconocimiento de los idiomas como patrimonio inmaterial de la humanidad por el UNESCO. Este esfuerzo está sostenido por varias instituciones (SOAS-HRELP, VW-DOBES⁹,...)

⁶ Ver tercera parte sobre este proyecto.

⁷ Ver tercera parte sobre esta red de lingüistas y el anexo 2.

⁸ El informe de la UNESCO escrito por un grupo de expertos fue bastante utilizado para establecer la vitalidad del idioma ese ejja; se puede encontrarlo en el siguiente sitio: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=9105&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁹ Véanse los sitios internet en las referencias.

Estas instituciones valorizan proyectos que incluyen la participación activa de los hablantes, es decir formación (capacitación) de los hablantes mismos a través de talleres y prácticas. Se necesita de todo, expertos que compartan su conocimiento, hablantes que aprendan a transcribir y traducir, otros que escriban directamente en el idioma, técnicos para grabar y procesar datos, etc.

Por mi parte, empecé a trabajar con un grupo de mujeres de Portachuelo Bajo, para que desarrollen interés en la escritura de su idioma y puedan ser miembros activos de un futuro proyecto de documentación. Asimismo estoy contactando poco a poco hablantes expertos en varios ámbitos, también con la idea de prepararlos para un futuro proyecto de documentación.

Mientras a mí me tocará siempre ser la lingüista principal del idioma mismo, me estoy preparando para coordinar una documentación más amplia de todos los ámbitos de la cultura del pueblo. Este tendrá que ser un proyecto con un equipo pluridisciplinario. Por lo que estoy buscando la forma de montar una red amplia de etnólogos, etnobotánicos, etnohistoriadores, sociólogos, etc... interesados posiblemente en unirse al proyecto en el futuro.

El archivo

El archivo es una nueva rama ahora ligada a la documentación, que necesita el conocimiento de las tecnologías actuales adecuadas. Tiene varias metas: la preservación durable (infinita!) de los datos recogidos, a través de su archivo en varios centros de archivo (AILLA, DOBES-VW, HRELP-SOAS, ...): esto permite por ejemplo evitar los daños de un incendio y la pérdida del trabajo hecho, y también permite la preservación de los datos siguiendo la evolución de las tecnologías; el acceso por internet, es decir a distancia: permite divulgar más fácilmente y a menos costo el material disponible sobre una cultura a investigadores de otros ámbitos (investigación antropológica y/o lingüística más avanzada (análisis de conversación, ...), proyectos de revitalización del idioma, producción de material pedagógico...) o de otros países, y al pueblo concernedo también, y evitar los problemas de las revistas no-reeditadas.

Así por ejemplo, se prestó alguna atención a ciertos idiomas amazónicos dentro del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, el PROEIB-Andes de Cochabamba. Recién están empezando un proyecto piloto con los chimane, tacana, mosetén, cavineño y movima, de investigación de su sociolingüística, socioeducación y sociocultura, con participación activa de los miembros de las comunidades, para producir material pedagógico y planes educativos en una segunda fase. Les podría servir este tipo de archivo.

Por supuesto, esto implica también enfrentarse con desafíos nuevos, que no son parte de la lingüística como pura descripción de un idioma. El archivo exige:

Información sobre la documentación misma: los metadatos son muy importantes para poder archivar y clasificar todos los datos. Estas son informaciones sobre la grabación misma (fecha, lugar, tema y circunstancias de la grabación, nombre del lingüista grabando) y sobre el hablante (idioma hablado por él y por sus padres en la vida cotidiana, fecha y lugar de nacimiento, lugar(es) de vivienda...). Así, este tipo de información es muy importante en el caso de los ese ejja, dado que existen varios dialectos (Chavarría, 2000: 11, Peluso, 2003: 48) reflejando el lugar de origen de diferentes grupos; una buena transcripción y traducción de lo grabado, tratada con programas informáticos estandarizados, que son softwares lingüísticos que no sólo ayudan al análisis sino que permiten seguir de forma simultánea la transcripción (Toolbox/Shoebox) con el sonido y la imagen (ELAN); una capacitación técnica bastante avanzada y constantemente actualizada: la utilización de material audio y video de alta calidad – requerida por los centros de archivo – da la obligación al lingüista de volverse técnico.

Por fin, el archivo suscita cuestiones éticas, tanto por los tabúes en la sociedad del idioma estudiado como por la identidad del hablante (conversaciones privadas) y como por el nivel de acceso (desde totalmente libre a controlado -y según qué criterios-, hasta sin acceso fuera del proyecto).

El proyecto ese ejja en contexto

Terminaré presentando dos proyectos que se están elaborando en Europa, que me parecen reflejar la problemática expuesta en esta ponencia.

AALLED (África, América Latina, Lengua, Documentación):

Este proyecto tiene como base un intercambio sobre el tema de la descripción y documentación de lenguas en peligro entre dos comunidades de investigadores (Africanistas y Amerindianistas) del mismo laboratorio CNRS 'Dinámica Del Lenguaje', Lyon, Francia.

Una de las metas principales del proyecto AALLED es divulgar la problemática de la pérdida acelerada de la diversidad lingüística del mundo; otra es capacitar y apoyar a estudiantes involucrados en proyectos de descripción y documentación de lenguas en peligro, dentro de un marco universitario, con encuentros de especialistas y organización de talleres, divulgación de metodologías y técnicas adecuadas a la documentación, y apoyo en la búsqueda de fondos para este tipo de proyectos.

Por ejemplo, se programa una escuela de verano en julio de 2008 en Lyon sobre estos temas.

Red de lingüistas de las tierras bajas

Este grupo reúne a lingüistas radicados en Europa que están investigando idiomas de las Tierras Bajas de Bolivia. Combina lingüistas del proyecto Spinoza de Holanda (Director Peter Muysken), dedicado al estudio de las lenguas aisladas de Bolivia, con lingüistas de Francia, principalmente provenientes del Laboratorio DDL de Lyon. Incluye a los lingüistas listados en el anexo 2, algunos doctorantes, otros post-doctorantes o investigadores establecidos.

A iniciativa del grupo DDL de Lyon, dos encuentros ya tuvieron lugar: el primero en junio 2006 en Lyon, el segundo en Abril 2007 en París. El grupo está actualmente coordinado por Antoine Guillaume del DDL y Françoise Rose del CELIA de París. Se ha decidido organizar tales eventos cada dos años sobre temas lingüísticos específicos, con publicaciones.

Ya existe un proyecto de publicación coordinado por Mily Crevels del MPI-Nijmegen de Holanda, coordinadora desde el principio del proyecto Spinoza ya mencionado: se trata de una serie de 3 tomos de gramáticas de los idiomas de Bolivia, destinadas a «no-especialistas» de Bolivia.

Conclusión

Espero haber dado una visión más o menos completa de mi trabajo con los ese eja de Bolivia. Quería presentar sus antecedentes en la campaña de alfabetos de la región amazónica de Bolivia de los años 90, y luego aclarar su contexto actual como proyecto de descripción lingüística de una lengua amenazada, dentro de un proyecto orientado hacia la descripción y documentación de tales lenguas del laboratorio DDL de Lyon por una parte, y por otra dentro de una red que se está coordinando más y más de lingüistas trabajando en varios idiomas de Bolivia. Finalmente quería compartir la visión de un futuro proyecto de documentación de la lengua y cultura ese eja que se está preparando, con la participación activa de miembros de la comunidad, entre ellos mujeres y expertos, y en la medida que les pueda interesar, la de académicos bolivianos interesados en trabajar en el rescate y la documentación de los idiomas y de las culturas de las tierras bajas de su país.

Bibliografía

- CHAVARRÍA MENDOZA, María Clotilde
2000 **Informe de los Talleres de Lengua y Cultura Ese Eja. Comunidades Nativas Baawaja, Palma Real y Sonene.** Con la colaboración de Claudia Gálvez-Durand Besnard (bióloga), Alfredo García Alta Mirano (antropólogo), Elisa Saavedra Víaesja (profesora). Puerto Maldonado, Perú.
- CREVELS, Mily
2002 *"Why speakers shift and languages die: An account of language death in Amazonian Bolivia"*, In: **Current Studies on South American Languages**, The Netherlands: Universiteit Leiden. Pp 9-30.
- DIXON et Aikhenvald
1999 **The Amazonian Languages.** Cambridge Language Surveys.
- GRINEVALD, C.
2007 *Encounters at the brink: linguistic fieldwork among speakers of endangered languages.* En: Miyooka, O., Sakiyama, O., Krauss, M. (eds.), **The Vanishing Languages of the Pacific Rim** Oxford: Oxford University Press
2000 *Los lingüistas frente a las lenguas indígenas.* In F. Queixalos & O Renault-Lescure eds. **As Linguas amazônicas hoje; The Amazonian languages today.** IRD, ISA, MPEG Instituto socioambiental, Sao Paolo. pp37-53. (distribution: www.socioambiental.org)
1998 *Language Endangerment in South America: A Programmatic Approach.* In L. Grenoble & L. Whaley eds. **Endangered Languages.** Cambridge University Press. 124-160.
- GUILLAUME, A.
2006 **Grammatical description of Reyesano.** Endangered Languages Documentation Programme (SOAS London) & CNRS/Université Lyon2. *"What do Tacanan languages look like?"*, Taller de lenguas amazónicas y otras (conférence), Laboratoire Dynamique du Langage, Lyon, 12-13th May 2006.

- 2004 **A Grammar of Cavineña, an Amazonian Language of Northern Bolivia**, Ph.D. Dissertation. Research Centre for Linguistic Typology. La Trobe University (Melbourne, Australia). 836 pp.
- 2000 **Le Cavineña (langue takana de Bolivie). Éléments de morpho-syntaxe**. Mémoire de DEA. Lyon: Université Lumière Lyon 2.
- 1997 **Esquisse Phonétique et Phonologique de la langue Cavineña**. Mémoire de Maîtrise. Université de Lyon 2.
- HERRERA, Enrique
2003 **Etnografía del aprovechamiento de la fauna ictícola en una comunidad Ese Ejja de reciente sedentarización**. Tesis de grado. Universidad Mayor San Andres, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Antropología. La Paz, Bolivia.
- HERRERA, Enrique, Cléverth Cárdenas, Elva Terceros
2003 **Identidades y territorios indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA**. PIEB: La Paz, Bolivia.
- NETTLE, D. & S. Romaine
2003 [2000]¹⁰ **Ces langues, ces voix qui s'effacent**. Editions Autrement, Paris.
- PELUSO, Daniela Marina
2003 **Ese Eja Epona: woman's social power in multiple and hybrid worlds**. PhD thesis, Columbia University.
- QUEIXALOS, F. & O. Renault-Heslure (Eds)
2000 **As Línguas Amazônicas hoje**. IRD, ISA, MPEG Instituto socioambiental, Sao Paulo.
- VUILLERMET, Marine
2005 **L'ese ejja de Bolivie. Profil sociolinguistique d'une langue amazonienne**. Mémoire de Master 1, Université Lyon2.
- 2006 **L'ese ejja de Bolivie (langue takana). Esquisse phonétique et phonologique**. Université Lyon2.
- VUILLERMET & Demolin
2006 **Voiceless implosives: a comparison between American and African languages**, International Rare&Rarissima Conference - Collecting and interpreting unusual characteristics of human language, MPI, Leipzig, Germany, March, 30th.

Anexo 1: Siglas

- AALÉD:** Afrique, Amérique Latine, Langues En Danger (Africa, América Latina, Lengua, Documentación), programa de investigación del laboratorio DDL de Lyon, financiado por la Agencia Nacional para la Investigación de Francia (ANR) <http://www.ddl.ish-lyon.cnrs.fr/aaléd/>
- AILLA:** Archive of Indigenous Languages of Latin America, en la Universidad de Texas en Austin <http://www.ailla.utexas.org/>
- CELIA:** Centro de Estudios de Lenguas Indígenas de América, laboratorio CNRS en Paris
- CNRS:** Centre National de la Recherche Scientifique (Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia)
- DDA:** Descripción-Documentación-Archivo
- DDL:** Dinámica Del Language, laboratorio del CNRS y del departamento de las Ciencias Del Lenguaje de la Universidad de Lyon
- DELANMAN:** Digital Endangered Languages and Musics Archives Network. <http://www.delaman.org/>
- MPI:** Max Planck Institute
- PROEIB-Andes:** Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos
- SOAS-HRELP:** School of Oriental And African Studies - Hans Rausing Endangered Languages Project. <http://www.wrelp.org/>
- UNESCO:** United Nations Educational Scientific and Cultural Organisation
- UNSTP:** Unidad Nacional de Servicios Técnico-Pedagógicos
- VW-DoBeS:** VolksWagen – Dokumentation Bedrohter Sprache (Documentación de lenguas amenazadas), fundación alemana para DDA de lenguas en peligro. <http://www.mpi.nl/DOBES/>

Anexo 2: Red de lingüistas de las tierras bajas

Araona:	Carola EMKOW	(University of Berlin)
Baure:	Swintha DANIELSEN	(MPI Nijmegen, The Netherlands)
Cavineña:	Antoine GUILLAUME	(DDL-CNRS/University Lyon 2)
Chacoba:	Oliver IGGESEN	(RLT, La Trobe University, Australia)
Chimane y Moseén:	Jeanette SAKEL	(University of Manchester, UK)
Ese ejja:	Marine VUILLERMET	(DDL-CNRS/University Lyon 2)
Itanama:	Mily CREVELS	(Radboud University Nijmegen, The Netherlands)
Movima:	Katharina HAUDE	(University of Cologne, Germany)
Reyesano / Maropa:	Antoine GUILLAUME	(DDL-CNRS/University Lyon 2)
Siriono:	Osten DAHL	(University of Stockholm, Sweden)
Trinitario (Mojeño):	Françoise ROSE	(CELIA-CNRS/IRD, Paris)
Yurakaré:	Rik van GIJN	(MPI Nijmegen, The Netherlands)

¹⁰ Vanishing Voices. The Extinction of the World's Languages. Oxford University Press, New York, USA

Nuevos elementos para una comprensión de la esclavitud yuqui

David Jabin¹

Introducción

Las formas inter-étnicas de dominación en las tierras bajas de América del sur al tiempo de la conquista eran muy difundidas y diversas. La toma de cautivos de guerra era un caso particular de esta. En numerosos casos algunos grupos armaban expediciones con el afán de capturar niños, mujeres en un pueblo enemigo que eran incluidos a la sociedad dominante bajo diversas modalidades: adoptados, cazados, insertos en la sociedad como esposas o sirvientes. Pero muy pocos sistemas de esclavitud *stricto sensu* fueron descritos en esta región (Testart, 2001). No obstante la zona del Chaco nos proporcionó ejemplos de esclavitud como el de los Chiriguano y de los Guaycuru, pero estos ejemplos fueron estudiados en base a fuentes históricas, ya que hoy la esclavitud desapareció en estas sociedades.

En los años 70 y 80 varios estudiosos (Pérez-Díez, Kimura, 1979 a, 1979 b, 1979 c; Stearman, 1984, 1989) se interesaron en los Yuqui, pequeño grupo amazónico recién contactado llamativo porque tenían esclavos. No obstante ninguno de ellos profundizó el tema de la esclavitud.

Los Yuqui, último pueblo indígena contactado en las tierras bajas de Bolivia, viven en la actualidad en el Trópico de Cochabamba, en una misión evangélica. Pertenecen a nivel lingüístico a la familia tupi-guaraní, antes del contacto eran estrictamente cazadores-recolectores.

La presencia de esclavos en esta región etnográfica ya representó una sorpresa. Pero considerando el tamaño pequeño de las bandas yuqui, sabiendo que no practicaban ningún tipo de agricultura y que además se considera que la esclavitud está ligada al desarrollo de la actividad agrícola (Stearman, 1988); la existencia de esta institución se puede ver como una verdadera paradoja. Sin empezar un estudio comparativo intentaremos gracias a unos datos de campo plantear en esta ponencia las primeras bases para un estudio de la esclavitud yuqui. ¿Cuál es papel del esclavo? ¿Cómo se consigue un esclavo? ¿Por qué y cómo una persona se vuelve esclavo? Después de haber definido el término de esclavo intentaremos contestar a estas preguntas y así, aproximarnos al entendimiento² de la esclavitud yuqui como institución basando la reflexión a partir de tres ejes claves: la guerra, el parentesco y la muerte.

¿Cautivo o esclavo?

Entre los Yuqui existía³ un número importante de individuos (hombres como mujeres) que eran dependientes de un amo. ¿Pero en qué podemos diferenciar estos dependientes de los demás cautivos de guerra amazónicos? ¿Por qué llamarlos esclavos y no cautivos o sirvientes?

Un paseo por la etimología de la palabra “esclavo” se impone en esta etapa de la reflexión. Del latín nos provienen dos raíces:

- por un lado **servus**, que significaba exactamente esclavo en la antigüedad,
- y del latín medieval **slavus** que paso del sentido de “eslavo” (como pueblo) al de “esclavo”. El deslizamiento semántico ocurrió por el gran número de eslavos reducidos en esclavitud en los Balcanes (todavía paganos), por los bizantinos durante la Alta Edad Media.

En base a la raíz **slavus**, se formó en castellano la palabra « esclavo ». Con la evolución semántica la palabra « esclavo » tomó un sentido mucho mas amplio. El **slavus** reemplazo el antiguo **servus**, raíz que dio en castellano la palabra « ciervo » (reservada a una categoría de individuos ligados a una tierra feudal y perteneciendo a un señor, un Rey o una comunidad religiosa en la Edad Media).

Para definir la palabra de esclavo de manera básica podemos decir que es una persona que se encuentra bajo la dependencia absoluta de un amo al cual pertenece. Pero la esclavitud es una forma particular y extrema de servidumbre y nos falta afinar la definición. El antropólogo Alain Testart (1998,

1 Candidato al doctorado, U.S. 084 del IRD y Universidad de Orléans (Francia). Participante al proyecto FFEM-BIODESA con el Agroquímico de la Universidad Mayor de San Simon.

2 Aprovechamos esta nota para agradecer a Vincent Hirtzel, por las discusiones críticas que tuvimos acerca de esta ponencia.

3 Existen todavía individuos que han sido esclavos. Pero la institución esclavista desapareció poco después de la época del contacto.

2002), nos da una definición general basada en el estatus jurídico del esclavo: es una persona perteneciente a un amo, excluida de una "dimensión fundamental de la sociedad" y del cual se puede sacar un provecho material. Pero bajo esta definición, como lo nota el autor, se encuentran personas viviendo en condiciones totalmente diferentes. Tenemos, entonces tres elementos para diferenciar el cautivo y el esclavo. La comparación con el famoso caso de los cautivos de guerra tupinamba, documentado por varias crónicas de viajeros europeos en la costa de Brasil los siglos XVI y XVII nos ayudará a definir a los dependientes de la sociedad yuqui como esclavos. Si los primeros observadores les llamaron "esclavos" de manera errónea. Estos cautivos de guerra, viviendo al medio de sus vencedores, nunca eran maltratados, y no vivían bajo el dominio de un amo. Morían con los honores, en el estomago de sus enemigos-cuñados y su muerte era la de un guerrero, no de un esclavo (Combès, 1992). El cautivo tupinamba no pertenece ni sirve a nadie, al contrario del esclavo yuqui quien como lo veremos pertenece a su amo, lo sirve económicamente y está excluido de "una dimensión fundamental de la sociedad".

¿Una bipartición de la sociedad?

Los Yuqui que viven hoy en la Trópico cochabambino, provienen de tres bandas. Los procesos de contacto con los misioneros de la Misión Nuevas Tribus se llevaron a cabo, a grandes rasgos, en 1965, 1986 y 1989. En los tres casos se pudo observar una bipartición clara de la sociedad, entre un grupo dominante y un grupo de dependientes, entre un grupo de amos y un grupo de esclavos. Pero con el pasar del tiempo, la cristianización y la aculturación, los procesos de dominación se desinstitucionalizaron y llegaron a una forma difícilmente observable hoy. Los datos presentados aquí provienen de entrevistas sobre las genealogías y por lo tanto son parte de la memoria colectiva de este pueblo más que de una observación directa de la institución de esclavitud.

Al contrario de lo que se observa en la mayoría de los pueblos cazadores y recolectores, que en numerosas publicaciones son descritos como el arquetipo de las sociedades igualitarias, la sociedad yuqui era jerarquizada, y no sólo entre amos y esclavos. Entre los mismos amos existía también una compleja estructura de poder, bajo la dominación de un patriarca. Hoy día dejaremos de lado las diferencias entre amos y la estructura política interna de este grupo. Sólo recordaremos que la posición de un amo en la jerarquía o influencia de manera evidente el número de esclavos que tiene esta persona.

Saya es el término que significa amo o dueño, en cual podemos reconocer la raíz nominal **-ya** que tiene el mismo sentido en varios idiomas de la familia lingüística tupi-guaraní. Este término no significa necesariamente que una persona es dueña de otra, sino que podría serlo, y que su estatus le permite serlo. El **saya** se define por oposición al esclavo porque es dueño de sí mismo. Dicho de otra manera no es dueño de nadie.

El **saya** se opone al esclavo su "otro mínimo" como dirían Combès y Saignes (1991, 1995). Como lo veremos más adelante existen diferencias de estatus entre esclavos. Existe una variedad interesante de palabras para llamar al esclavo en idioma yuqui, pero el término más usado para hablar del esclavo sea hombre o mujer es **biaremacua**⁴. Los Yuqui se autodenominan **Bia**: sean hombres o mujeres, sean amos o esclavos. Este último término es opuesto al de **aba**, palabra con la cual los Yuqui designan a los que no hablan su idioma.

Los esclavos son parte de la sociedad, participan en las fiestas con bebida, tienen pareja y a veces hijos. Pero son personas alienadas desde su juventud. Su fuerza de trabajo no les pertenece, y es el **saya** quien decide la repartición de los frutos de su trabajo. Se les ordenan los trabajos difíciles y sin prestigio, las tareas bajas como: cargar leña, agua, subir a los árboles para coleccionar miel y frutas. A veces el hombre esclavo puede cazar, raras veces puede llevar el arco, él más bien tiene la labor de cargar las flechas y la carne. Sólo suele cazar cuando el amo le ordena y quiere descansar, en este caso tiene que ofrecer toda la carne a su amo quien decidirá, una vez que haya repartido la carne a su familia nuclear, al esclavo muchas veces se le da tripa o cabeza que es lo que puede comer. Toda la noche tiene que cuidar al fuego⁵. El esclavo duerme generalmente en el suelo bajo la hamaca de su amo, y tiene que ventearlo con hojas cuando le molestan demasiados mosquitos. Un esclavo que desobedecía frecuentemente podía ser intercambiado por otro. Cualquier error o acto de desobediencia era duramente castigado. Uno de los castigos más usados era con fuego, la quemadura con brasas, el último castigo era la muerte por flechazo como un animal cazado. De hecho el amo tenía derecho sobre la vida y la muerte de su esclavo.

Guerra y esclavitud

Como ya lo vimos el esclavo yuqui tiene poco que ver con el cautiverio de los antiguos tupinamba. Pero si los esclavos son considerados como **Bia** al igual de los amos ¿de dónde provenían? Una de las

4 Es interesante la comparación de la palabra **bia-rema-cua** con una de las varias que se refieren a los jóvenes animales salvajes capturados y criados como mascota en idioma yuqui: **e-rema**.

5 Este último hecho tiene una gran importancia ya que los Yuqui no sabían encenderlo (Stearman 1984, 1988)

maneras de obtener esclavos en la sociedad yuqui era la guerra. En los relatos la violencia guerrera, siempre es dirigida en contra de dos grupos los **abaa** y los **erebeya**⁶. La categoría **abaa**, extranjeros, tiene ahora, según los Yuqui que hablan castellano, subdivisiones que son los collas, los cambas y últimamente los gringos. El primer enfoque de la guerra en contra de los **abaa** era la obtención de herramientas de metal, tales como ollas, machetes y hachas. Los contornos de la categoría **erebeya** nos parecen menos claros y plantean el problema de las fronteras étnicas y de la identidad. Hablando el mismo idioma, teniendo un aspecto similar a los **Bia**, los **erebeya** son considerados como diferentes y malos, y emitimos la hipótesis que son solamente otros grupos de Yuqui. Con los **erebeya** la guerra sirve para conseguir niños cautivos y mujeres ajenas.

Como en muchos pueblos de las tierras bajas de América del sur. Los Yuqui atacaban un grupo matando a los hombres adultos y se llevaban a las mujeres y a los niños. Las mujeres se volvían esposas, generalmente sus hijos jóvenes sobrevivían, "adoptados" por su nuevo marido. En el caso de niños cautivos solos eran criados por una familia yuqui. "Criado": el termino ya es ambiguo en castellano, pudiendo significar también al empleado domestico de las clases altas en la sociedad occidental. El concepto de **eremeja** tiene la misma polisemia en idioma yuqui, es el criado, pero criado para ser esclavo. Y no se necesita precisar el sentido, para los Yuqui un criado es necesariamente un esclavo o por lo menos un esclavo en potencia. Recibirá nuevo nombre generalmente peyorativo, subrayando un defecto físico como "ojo podrido" o "nalga dura". Estos niños cautivos aprender a someterse, a obedecer para que crezcan y sean suficientemente fuertes para ser útiles, es importante alimentarles bien, con carne. Estos niños eran, como se puede ver, excluidos del parentesco, por lo menos del lado de los afines, hasta que se junten con una mujer.

Como lo hemos dicho no existían hombres adultos cautivos. Eran sistemáticamente matados. Cuando eran jóvenes de una edad ya avanzada la legislación era, si se puede decir borrosa. El joven varón podía intentar un tipo de negociación, pidiendo a una saya el favor de ser su esclavo, a manera de sobreseimiento. Este favor era a muchas veces negado. Ser aceptado como esclavo en una banda yuqui es también sobrevivir, es el primer paso de la inserción en una comunidad de personas que no son de otra parentela, es reempezar, pero al escalón más bajo de la sociedad y excluido de "una dimensión fundamental de la sociedad": el "parentesco". Veremos a continuación que la captura no es la única forma de conseguir esclavos existe una forma interna a la banda misma.

Parentesco y esclavitud

De hecho la mayoría de los esclavos en una banda yuqui, no eran externos a la banda y nacidos en su seno. El estatus de esclavo se transmite por descendencia y generalmente de manera patrilinear. En el caso de los hijos de una pareja esclavo-esclava es bastante claro: todos los niños serán esclavos y criados por sus amos. Pero existían muchas mixtas, juntando una mujer **saya** con hombre (el caso más común) y pocas veces una mujer esclava (nacida en el grupo) con un hombre **saya**. Los hijos de parejas mixtas con padre esclavo eran casi exclusivamente esclavos, mientras que los hijos de pareja mixta con padre **saya**, eran casi exclusivamente **saya**. Pero hay que ver estas reglas como algo flexible al azar de la necesidad de esclavos podrán decidir la suerte de un individuo. En estas pequeñas bandas en parte endógamas las genealogías entremezcladas permiten numerosas reinterpretaciones. Pero una vez decidido el estatus de esclavo no se podía volver atrás.

«Cuando su mamá se ha muerto se ha vuelto **biaremacua**». Esta cita simple nos permite hablar de la exclusión del parentesco, los no capturados con su madre, eran criados por ella con su marido saya pero se venía a morir esta última, "ya no tenían apoyo" como dicen los Yuqui en castellano. Este ruptura, sonando como exclusión, bajaba irremediablemente a los jóvenes al estatus de esclavo.

Las entrevistas revelan un número importante de individuos (hombre o mujer) que eran dominados por un saya, trabajando bajo sus ordenes, efectuando exactamente las mismas tareas que los esclavos, son diferenciados de estos últimos. Estos individuos no son en la memoria colectiva, ni eran cuando vivían, considerados como esclavos. Eran **biaremacua tin biti**, lo que se puede traducir en castellano como «no era exactamente esclavo». ¿Por qué no lo eran? Porque una parte del grupo de los Saya que no domina, generalmente, una o varias mujeres cautivadas e incluidas al grupo como mujer de un hombre importante reconocen y no quieren olvidar un lazo de parentesco con el entonces pseudo-esclavo. El consenso no existe entonces en el grupo de los amos y las personas que reconocen algún lazo de parentesco con el pseudo-esclavo negocian con su amo, influyendo sobre el tratamiento del pseudo-esclavo. Al contrario del esclavo verdadero, el pseudo-esclavo podrá evitar los castigos violentos o la muerte después de un acto grave de desobediencia.

⁶ El diccionario de Mary Garland (1978), misionera de las Nuevas Tribus, define el termino de **abaa** como «*enemy, nationals, anyone who is not bia*» y el de **erebeya** como «*term used to refer other jungle people who were bark cloth [Yuracaré?] and speak different language*».

El esclavo y la muerte

Hablar de los ritos funerarios Yuqui nos llevaría por otro camino. Pero algunos datos nos ayudaran a esclarecer la relación entre esclavitud y muerte. Si muere un adulto *saya*, no será enterrado, como es el caso en la mayoría de los grupos de las tierras bajas de Bolivia (Fernández Distel, 1984-85). Su cuerpo adornado será puesto en un largo cesto de palmas trenzadas, que no toca el suelo, y reposa sobre una plataforma de madera cubierta por la "casa del cadáver". Es una estructura de palma de varios metros de altura. Después de la putrefacción de la carne, de la limpieza y coloración de los huesos, el esqueleto completo será llevado en una canasta cerrada. Nomadizando con los huesos, los familiares los cuidaran, hablaran con ellos durante un tiempo indefinido.

El esclavo no tendrá tanta suerte. Si se muere, la sociedad no le dará este gran honor. Su cuerpo se volverá "comida de buitre" o será botado al río. El esclavo no es objeto de un rito funerario es como difunto de segunda. Es decir que a la muerte de un *saya* un esclavo será matado para acompañarlo. Este fenómeno llamado "muerte de acompañamiento" por los prehistoriadores y arqueólogos, ha sido observado en muchos lugares del mundo y en diversas épocas y es muchas veces ligado a la presencia de esclavitud. Muchas veces el "acompañador" es matado por estrangulación (Testart, 2004). Es el caso entre los Yuqui. El esclavo Yuqui en parte excluido del parentesco es también privado de funerales propios. Los esclavos son sacrificados a fin de seguir sirviendo a su amo en el más allá donde los Yuqui cazadores-recolectores cultivan.

Conclusión

Flexibilidad, negociación, consenso, re-interpretación: estas palabras aparecieron a lo largo de esta presentación. Reflejan la dificultad de pensar la esclavitud yuqui como una institución rígida. Hemos visto una diversidad de estatus: esclavo, pseudo-esclavo, amo sin esclavo, amo con esclavo, pararemos aquí la lista. La bipartición anunciada de la sociedad se parece ahora más bien a un continuo de diferentes niveles de estatus.

Completar la recolección de datos sobre las genealogías yuqui y profundizar el análisis de estos datos nos permitirá aprehender de un estudio comparativo con otras formas de dominación en las tierras bajas de América del sur, como la de los famosos chiriguano o del complejo, involucrando a los Mbaya-Guaycuru, los Guana y los Chamacoco. Nos llevará a varias preguntas teóricas como la de saber si la esclavitud está opuesta al parentesco o si es su complemento lógico y más allá a la de la construcción de la identidad amazónica por reunión de entidades diferentes.

Bibliografía

- COMBÈS, Isabelle
1992 **La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani**. Paris, P.U.F.
- COMBÈS, Isabelle y Thierry Saignes
1991 **Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano**, Paris: EHESS/Cahiers de l'Homme.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia
1984-85 **Hábitos funerarios de los Sirionó (Oriente de Bolivia)** Acta Praehistórica et Archaeologica: 16/17: 159-182. Berlín.
- GARLAND, Mary
1978 **Diccionario yuki-inglés**, Chimore.
- PEREZ DIEZ, Andres A.,
1978-1979 **Los Bia-Yuqui del río Chimoré (Bolivia oriental)**. Scripta Etnológica, Buenos Aires, 5(2): 119-141.
- KIMURA, Hideo
1979a **Informe sobre la economía y la cultura material de los yuqui**. Instituto Nacional de Antropología, La Paz.
1979b **Informe sobre el ciclo de vida de los yuqui**. Instituto Nacional de Antropología, La Paz.
1979b **Informe sobre la organización social de los yuqui**. Instituto Nacional de Antropología, La Paz.
- STEARMAN MACLEAN, Allyn
1984 *The Yuqui connection: another look at sirionó deculturation*. **American Anthropologist** 86/3: 630-650.
1989 **Yuqui: forest nomads in a changing world**. Case studies in cultural anthropology, Stanford University.
- TESTART, Alain
1998 **L'esclavage comme institution**. L'Homme 145:31-69.
2001 **L'esclave, la dette et le pouvoir**. Errance, Paris.
2004 **Les morts d'accompagnement: La servitude volontaire 1**. Errance, Paris.

Entre archivística, ciencia y memoria: las bases de datos informáticas de lenguas en peligro de desaparecer

Vincent Hirtzel¹

Tomando como tela de fondo el proyecto DoBeS Yurakaré² (actualmente en curso de realización) del cual participa el autor de estas líneas, este texto tiene por objeto aportar una reflexión general y comprensiva sobre las bases de datos multimedia de lenguas, cuya permanencia a largo plazo como lenguas vivas es problemática³. Enfocándose sucesivamente sobre el contexto social e intelectual que las generó, los alcances académicos potenciales que suponen o la forma en que pueden ser apropiadas por los mismos hablantes con los cuales se las constituye, explora algunos aspectos clave de la compleja red de preocupaciones, intereses, esperanzas y expectativas que estos proyectos aglutinan, tanto del lado de los investigadores (lingüistas o antropólogos) como del lado de los hablantes. Este texto enfoca el segundo plano de estos emprendimientos, restituyendo la complejidad histórica que los caracteriza. Su contenido sólo debe ser tomado como la expresión del punto de vista de un participante privilegiado intentando, reflexivamente y en el transcurso mismo de esta experiencia, objetivar algunos aspectos de su propio oficio. Corresponde, por lo tanto, más a una contribución personal que a una síntesis de literatura sobre el tema, siguiendo la forma libre del ensayo.

Crisis de la diversidad lingüístico-cultural

Una preocupación mayor de los medios académicos de la etnología, de la antropología social o cultural, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX en el caso de las tierras bajas de América del sur, fue, sin duda, la transformación radical de su propio objeto de estudio. Las sociedades nativas, originarias o tradicionales, que habían podido vivir relativamente apartadas de los procesos coloniales anteriores, estaban cada vez más involucradas en procesos de cambios y de integración –tecnológico, cultural, social y político– irreversibles. Se contemplaba la homogenización de estas formas de vida que la etnología se proponía entender a partir de su diversidad. Este proceso, en sí, no era una novedad, pero nada más que la continuación de los procesos socio-políticos generados por la colonización, ocurriendo sobre una escala espacial y una velocidad nunca vista todavía.

En tal contexto, nuevos conceptos trataron de analizar estos procesos, así como también de denunciarlos, tomando en cuenta la violencia física o simbólica que implicaban. Etnocidio, aculturación, transculturación y luego globalización fueron, entre otros, los conceptos que se dedicaron a enfocarlos. Ciertos antropólogos se volverán políticamente activos, posicionándose como defensores de minorías, mientras otros optaron por la crítica reflexiva llegando a auto-denunciarse como agentes o por lo menos cómplices de los procesos que podían denunciar. Una parte de la corriente posmodernista se focalizó sobre estos dilemas, escarbando además los conceptos tradicionales de su disciplina para exponer a la luz sus prejuicios implícitos, su tendencia a “naturalizar” los otros o a domesticar la diferencia. Todos estos cambios que son el reflejo de la transformación de la inserción de los pueblos indígenas en un contexto más largo, cambiaron notablemente el paisaje de la disciplina, en relación a la agenda de sus fundadores. Si en gran medida la etnología se había largamente constituido sobre el estudio de las sociedades no occidentales y sobre la idea algo positivista de dar cuenta de la diversas formas socio-culturales que actualizan, tal programa perdió, en parte, su efecto de convocatoria para abrir la puerta a otros campos y temas de investigación, haciendo del estudio de las sociedades indígenas un campo que perdió su importancia.

1 Investigador asociado, Laboratoire Laboratoire de Antropologie d'Anthropologie Sociale (PPariís); Instituto Max Planck de psicolingüística (Nimega).

2 El proyecto DoBeS Yurakaré, es uno de los múltiples proyectos de documentación de la Fundación DoBeS, (*Dokumentation Bedrohter Sprache*), auspiciado por el Instituto Max Planck de Nimega con financiamiento de la Fundación Volkswagen. Está compuesto de un grupo de cuatro personas, Rik van Gijn (lingüista), Sonja Gipper (Phd en curso de lingüística), Jermías Ballivián, hablante nativo, y el autor. Para detalles concretos sobre la Fundación DoBeS y el Proyecto de documentación del idioma yurakaré cf. <http://www.mpi.nl/DOBES/projects/>

3 Mis agradecimientos para todos mis colegas del proyecto, y en particular R. van Gijn por las discusiones que tuvimos en común y que se encuentran reflejadas en parte en este texto.

Si bien la situación histórica vivida en un contexto global por los pueblos indígenas cambió bastante la propia estructura del campo académico en etnología, este cambio no se registró de la misma manera en el marco de la lingüística; la propia estructuración de este campo académico puede, sin lugar a dudas, explicar esta situación hasta cierto punto. Durante mucho tiempo, el peso ocupado en esta disciplina por el estudio de los idiomas indoeuropeos produjo una cierta marginalización de los lingüistas que se ocupaban de la descripción de idiomas “exóticos”. No es mera casualidad que una gran parte de la producción académica sobre los idiomas de las tierras bajas, en la segunda parte del siglo XX fue producida por autores que no se dedicaban solamente al estudio del idioma, sino que usaban igualmente su competencia lingüística para fines evangelizadoras (Instituto Lingüístico de Verano, Misión Nuevas Tribus, por ejemplo).

Pero la relativa distancia de los lingüistas frente a los cambios vividos por los pueblos indígenas va disminuyendo hoy, debido primeramente a factores claramente intelectuales. La crítica cada vez más importante de ciertos enfoques teóricos (como las gramáticas generativas) por un lado y el interés creciente por los programas de tipología lingüística o de las ciencias cognitivas (especialmente la antropología y la psicología cognitiva) por otro, despertó un interés renovado por la diversidad lingüística. Las propuestas teóricas, que plantean tales programas de investigación, reconocen la importancia de abordar el lenguaje a partir de su variedad. Ahora bien, estudiar las similitudes y las diferencias que caracterizan el lenguaje requiere la muestra más extensa posible de idiomas particulares, descritos cada uno con la mayor precisión. Desde el punto de vista de ciertos programas de investigación en lingüística, los cambios sociales que ya habían provocado mucho ruido en el campo de la antropología se convirtieron igualmente en un problema grave: no solamente las culturas desaparecen, pero también los idiomas.

Esta preocupación dio lugar, a partir de los años 90 del siglo pasado, en el propio campo de los lingüistas, a la producción de datos estadísticos particularmente llamativos. Crystal (2000: 19), en un libro cuyo título no es para nada inocente, *La muerte de los idiomas*, estima, cruzando el número de locutores de cada idioma y la cantidad de idioma existentes en el mundo, que el 96% de la población mundial, se comunica actualmente sólo a través del 4% de los idiomas existentes; vale decir que el 4% de la población humana se comunica a través del 96% de la diversidad de los idiomas existentes. Además, esta situación no debe ser considerada como un punto de equilibrio, pero sí una etapa provisional, en una situación de estrangulación de la diversidad lingüística mayor. El mismo autor estima que el 50% de los idiomas actualmente hablados en el mundo (unos 6000) podrían desaparecer hacia el 2100.

Frente a esta situación un número cada vez mayor de actores institucionales o universitarios, ligados generalmente a la lingüística, trata de buscar la forma de desarrollar, antes de que sea demasiado tarde, el estudio de idiomas moribundos o cuya supervivencia no está asegurada, un poco como los etnólogos promovieron hace algunas decenas de años la “etnografía de rescate”. Esta situación de emergencia debe su éxito, sin lugar a dudas, al paralelo que se puede trazar entre la desaparición de los idiomas y las amenazas a la biodiversidad. Es la transferencia, al plano socio-cultural de una angustia similar a las transformaciones afectando la biosfera que la sensibilidad ecológica despertó. Muchos programas de archivos nacieron con un afán preservacionista, así como pararon la finalidad de reunir datos esparcidos recolectados antiguamente, además de fomentar estudios nuevos, asociando a la preocupación intelectual —la investigación lingüística—, un componente humanista.

Si la voluntad de crear bases de datos de idiomas en situación precaria pudo realmente desplegarse, fue también gracias a un factor externo decisivo: el desarrollo extraordinario, que conocieron y siguen conociendo, las tecnologías numéricas. La ingeniería informática ofrece la posibilidad de almacenar sobre un mismo soporte, con una facilidad difícilmente imaginable hace poco, fotos, videos, grabaciones audio y ofrece, mediante Internet, la posibilidad de una comunicación a distancias sin precedente. La informática aportó así su concurso clave tanto a nivel estrictamente archivístico como a nivel de los marcos de acceso y de disponibilidad de los datos archivados para los propios hablantes. Si bien es cierto que la tecnología numérica, en Bolivia, no forma parte de la vida de muchas comunidades indígenas, no es el caso para sus organizaciones representativas. Además, no parece ser un sueño irrealista pensar que los puntos de acceso a esta tecnología se desarrollarán, en un futuro no tan lejano, en lugares más remotos.

Nuevas opciones de investigación

La necesidad de documentar y de archivar datos que testimonian la diversidad lingüística humana lleva consigo el desarrollo de nuevos campos de investigación y promueve nuevas reflexiones sobre el “arte” de la recopilación de datos, que brotan primeramente a nivel archivístico: innovación de los programas informáticos, del tratamiento de los datos multimedia, de la estructuración de los archivos y del sistema de metadatos que requieren. Si bien una gran parte del trabajo de constitución de los archivos es más que todo un procesamiento lingüístico involucrando transcripción, traducción y descripción de todos los

componentes que permiten producir enunciados inteligibles (lexicales o gramaticales), la recopilación de los datos supone también una reflexión compartida entre lingüistas y antropólogos.

Mientras que la lingüística –al menos por algunos programas suyos– puede fundamentarse sobre un hablante competente ideal y una muestra de enunciados relativamente descontextualizados, la documentación del idioma, al contrario, enfoca como hablante relevante, un hablante real, cuyas producciones se realizan en un contexto social y cultural particular, encarnado en su propia historia. Por lo tanto, la documentación de un idioma, además de las sesiones grabadas donde los hablantes explicitan el conocimiento que tienen de su propio idioma, debe tomar, para cumplir su rol documental, una gama variada de producciones discursivas y de eventos de comunicación. Participa así tanto de la lingüística, de la etnografía de la comunicación, como de la etnología. Documentar las producciones discursivas que acompañan la vida rutinaria, los saberes particulares producidos y transmitidos por el colectivo de los hablantes u otros eventos del habla, es por lo tanto tan provechoso para problemáticas tradicionalmente lingüísticas como antropológicas. La documentación de idioma puede proveer de material a una multitud de campos de investigación formando un conjunto comprensivo de la realidad lingüística y social del grupo social en el cual se desarrolla. Esta gran versatilidad de datos deja incluso la posibilidad de tener en reserva un material para investigaciones cuyas problemáticas quedan todavía por inventar.

Por la riqueza interna que reúnen, las bases de datos multimedia permiten además otros avances científicos. La investigación lingüística y etnológica ha sido y es hasta ahora el fruto de esfuerzos personales, donde cada investigador adquiere una cierta competencia sobre un idioma o sobre un contexto cultural y se da a conocer mediante trabajos altamente elaborados, dependiendo estrechamente de las problemáticas teóricas en el cual se inscriben, incluso, cuando tienen un importante componente descriptivo o etnográfico. Los datos, como muy bien se sabe, no hablan por ellos mismos. Para que tengan sentido o provoquen interés deben estar conectados a campos de investigación ya desarrollados, por otros investigadores en otros lugares. Evidentemente, tal forma de elaboración de datos no cambiará con la creación de archivos multimedia de idiomas; sin embargo, en proporción a la riqueza de sus contenidos, estos archivos pueden llegar a tener importantes consecuencias en cuanto a la validación empírica de las producciones intelectuales. La constitución de un archivo, cuyos datos son abiertos a la comunidad científica, ofrece la posibilidad de un control empírico sobre la pertinencia de los análisis propuestos, puesto que la comunidad de los lectores puede acceder a las fuentes vivas sobre las cuales tales análisis se constituyen. La voz misma del hablante no desaparece así detrás del analista, pero sigue siendo referible. En fin, el aspecto abierto y público de los archivos contribuye a deshacer el material de campo de su atributo, a menudo implícito, de “propiedad privada” del investigador, para convertirlo en un material disponible colectivamente, aprovechable por todas las personas interesadas, incluso por las que lo analizarán de una forma diferente al recopilador inicial.

Quando un archivo es el fruto del trabajo de un equipo que dispone de tiempo y de suficientes respaldos económicos, puede lograr, además de la “transparencia” evocada arriba, resultados cuyos alcances van más allá de los esfuerzos de investigadores solitarios. El desarrollo del trabajo de campo, en una muestra significativa de comunidades distantes las unas de las otras, ofrece la posibilidad de estudiar la variación interna del idioma, a partir de una cantidad de datos difíciles de conseguir de otra manera. Se pueden armar proyectos comparativos sobre temas particulares, como la codificación lingüística de los colores, del uso de las palabras de parentesco, del conocimiento taxonómico, etc. El trabajo colectivo y concertado ayuda, además, a la identificación de los interlocutores que poseen todavía conocimientos o saberes sobre prácticas culturales en desuso: cantos y bailes antiguos, lamentaciones rituales, prácticas chamánicas, por tomar algunos ejemplos de trabajos en curso del proyecto DoBeS Yurakaré.

Memoria

La relevancia que tiene por los propios hablantes, un proyecto de documentación de idioma y la acogida que recibe depende de la situación de cada pueblo y varía en función de su propia trayectoria histórica como de la situación política regional o nacional en la cual se encuentra. Tener una visión matizada de este tema esta fuera del alcance de esta comunicación, razón por la cual, solamente nos remitiremos a la experiencia en curso del Proyecto DoBeS yurakaré, que, a pesar de su aspecto particular, permite vislumbrar problemas más generales. De manera usual, la aprehensión de tal proyecto aparece inteligible, por lo menos a primera vista, para los hablantes en clave “desarrollista” bajo el concepto genérico de proyecto de apoyo o de ayuda. El valor que se le puede atribuir en esta perspectiva se vuelve bastante diferente de los múltiples proyectos calificados de la misma manera y que se impusieron en la situación contemporánea de los yurakaré desde estos últimos 25 años. A diferencia de un “plan de manejo forestal” de “la construcción de una posta sanitaria” o de “proyecto productivo artesanal”, se enlaza a un aspecto mucho más íntimo y subjetivo de la propia relación que un pueblo puede mantener consigo mismo en cuanto evalúa su diferencia hacia sus propios vecinos.

En el caso de los yurakaré, tal emprendimiento es recibido a menudo por los propios individuos que aceptan colaborar como una manera de “entregar” y/o de “recuperar” datos sobre ellos mismos, que consideran a la vez como exclusivos, pero también como desconocido, o a punto de serlo, por la mayoría de sus propios parientes. Esta doble dimensión se vincula estrechamente a la relación que une los yurakaré a sus propios antepasados y depende en gran medida de la interiorización de la imagen reflexiva que se han ido formando de ellos mismos, a medida que sus contactos con la sociedad que los rodea se intensificaron y que su propia forma de vida cambió.

Algunas breves observaciones son importantes de mencionar con la finalidad de entender las expectativas implícitas que los yurakaré pueden tener hacia el proyecto de documentación de su propio idioma. En el transcurso del siglo XX, de una manera mucho más impactante que en épocas anteriores, los yurakaré recibieron de parte de sus vecinos —mestizo-criollos, comerciantes, colonos andinos— una imagen particularmente despectiva. Bárbaros, ignorantes, pobres, tales epítetos fueron convocados en su contra, indicando que no eran “personas de verdad” y que para ser tales tenían que cambiar y renunciar a todo lo que los hacía diferentes para incorporarse a la “civilización”. En una primera etapa esta situación provocó la voluntad de esconder (guardándolas por su exclusiva intimidad) todas las prácticas que podían justificar en la perspectiva de los otros, tales juicios. Pero en una segunda fase, a medida que el trato con la gente ajena creció, impulsó el rechazo de transmitir y desembocó en una transformación radical, llegando precisamente hasta la ruptura con su propio idioma.

Ahora, “entregar” es de cierta forma volver a sacar a luz lo que se tuvo que esconder: “no mezquino mi idioma”, dice un interlocutor, indicando como el celo, no es una actitud fuera de consideración. Pero esconder tiene por corolario, el olvido. En este sentido “entregar” es también “recuperar”, lo que se dice cada vez con más dificultad. Y no deja de sorprender cómo la cámara filmadora puede convertirse, a pesar de ser o quizás por que es irrupción ajena, en el medio que permite desligar las palabras. Tal informante podrá comentar así lo que le contó su abuela, y que nunca había dicho a sus propios hijos. ¿Por qué? Porque ya no se habla más de esto o porque los jóvenes mismos lo hacían callar por vergüenza de un discurso en desfase con sus propias expectativas. Por otra parte, no es de poco interés la curiosidad y el deseo que muestran ciertos yurakaré para escuchar, ver u oír el testimonio de tal pariente, que sabe lo que ellos no saben pero que no deja de interesarlos, idealizando un pasado en parte añorado.

La relación al pasado y el trabajo sobre si-mismo, que puede implicar la participación en un proyecto de documentación, no interviene sin embargo sólo como un momento de retorno sobre si-mismo y como una manera de reabrir lo oculto, pero se vincula también con el futuro: lo que mañana podríamos ser. Esta dimensión cobra una particular importancia en un tema que toca a todos los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, las organizaciones a las cuales están afiliadas y las instancias gubernamentales: el proyecto cuyo resultado es hasta ahora balbuciente de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y el trabajo que quiere realizarse mediante los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPO). En el caso yurakaré, sus instancias representativas —sus organizaciones locales o regionales, como su CEPO en curso de consolidación administrativa el CEPY (Consejo Educativo del pueblo Yurakaré)— ven en tales archivos un aporte precioso, para los propios fines que les importa, que definen como el “mantenimiento de su cultura y de su idioma”. ¿En qué forma concreta un archivo de datos puede servir a tales fines? Difícil decirlo cuando la propia EIB carece de mecanismos concretos para lograr su implementación exitosa, especialmente en el caso de los idiomas con pocos hablantes. Probablemente una parte de su contenido podría servir para alimentar la educación formal, tal como fue grabado o reelaborado de manera pedagógica. Sin duda, la educación “oficial”, formal, mediante el dispositivo escolar, será muy diferente de las modalidades de transmisión de saberes anteriores, pero quizás, al menos, capaz de lograr una cierta continuidad entre las generaciones futuras de yurakaré y sus propios antepasados. Serán estas últimas que de todos modos podrán juzgar la importancia de tal proyecto y que le darán su sentido.

Bibliografía

- CRYSTAL, David
2000 *Language death*. Cambridge. Cambridge University Press

Pueblos en aislamiento voluntario y en contacto inicial en Bolivia.

Datos y reflexiones sobre sus derechos

Bernd Fischermann

Bolivia es un país centrado demográficamente y en lo que se refiere a estudios y publicaciones sobre los pueblos indígenas en el altiplano, las tierras bajas se quedan relegadas a un segundo lugar, en la investigación y la difusión de noticias. La gran mayoría de los estudios fueron hechos por extranjeros y publicados en las lenguas de los investigadores, lo que los vuelve inaccesibles para la mayoría de la población.

Lo que vale para referente a los pueblos indígenas que viven en aislamiento. Aunque constituyen una realidad, su existencia es desconocida por la gran mayoría de la población boliviana. Cuando hay noticias en los medios de comunicación acerca de estos pueblos, son de índole fantástica, de indígenas blancos o de estatura gigantesca entre otras suposiciones.

Hasta hace un año atrás, ni el estado ni las organizaciones indígenas se preocuparon seriamente de la problemática de los pueblos aislados. Sólo en pocos casos se puede basar en información fidedigna, que viene principalmente de datos proporcionados por antropólogos extranjeros que realizaron estudios entre pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Las organizaciones relacionadas con asuntos indígenas en general no recolectaron o no difundieron hasta hace poco datos sobre pueblos que viven en aislamiento.

En general, y también en Bolivia, los pueblos indígenas en aislamiento viven en zonas "protegidas" por el estado como los Parques Nacionales o en el caso de Bolivia también en Tierras Comunitarias de Origen (TCO), o en regiones donde el control del estado es escaso o inexistente. Pero la inexistencia o ineficiencia de un control estatal tiene como resultado que, como en siglos anteriores, saqueadores de recursos naturales, madereros ilegales, buscadores de recursos comerciables o a veces colonizadores se convierten en los "pioneros" en ubicar, conquistar o poblar estas regiones. Pero justamente estas regiones, donde la conquista estatal no se ha consumado todavía, son el hábitat de los pueblos indígenas que siguen viviendo en aislamiento voluntario.

Como muestra la historia, posibles contactos con estos saqueadores de recursos se tornaron nefastos para el pueblo indígena, los que no lograron huir fueron matados, o muertos por enfermedades contagiosas, contra quienes no tuvieron defensas o fueron obligados a replegarse a otras zonas, si eso era posible. Esta clase de noticias llegaron al oído de muy pocas personas y no se difundieron en la prensa o en las noticias.

Recuerdo que me contó ayoréode y Gutodaté¹ o Inés, como se llamó en castellano, la primera persona de este pueblo que vivió capturada entre los blancos, de las excursiones punitivas de blancos de la Chiquitanía, que terminaron con la matanza de hombres y mujeres, después de haberlas violado colectivamente. Ella contó también del espanto que vivieron muchos ayoréode después del primer contacto con los misioneros de la "Misión a los Nuevas Tribus". Haberse contagiado con enfermedades de nuestra civilización se arrastraron de vuelta al monte para sentarse al lado del camino para morir. Otros, que lograron conectarse con grupos que habían permanecido en el monte, contagiaron a estos.

Sobre el problema de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario se ha realizado hasta el momento dos encuentros o seminarios internacionales. El primer encuentro se realizó del 8 al 11 de noviembre de 2005 en Belém, Pará en el Brasil. Un año más tarde, del 20 al 22 de noviembre de 2006 siguió un "Seminario Regional sobre Pueblos Indígenas Aislados y en Contacto Inicial de la Amazonía y el Gran Chaco" en Santa Cruz de la Sierra. Ambos seminarios, además de analizar la situación de los pueblos en aislamiento y en contacto inicial, tuvieron como objetivo principal el de apelar a los estados nacionales de involucrarse en la protección de estos pueblos indígenas y en las regiones que habitan o recorren.

¹ Lit.: Madre de Guto. Guto "Comelón", nombre de un insecto que come la madera de árboles de madera dura.

En América del Sur existen solamente en algunos casos organizaciones que se preocupan del problema de los pueblos aislados, están más avanzados en Brasil y Perú. En Brasil, la organización estatal de protección de los indígenas "Fundación Nacional del Indio" (FUNAI) tiene un departamento especial, el DEII (Departamento de Indios Isolados) que se ocupa de este problema. Los miembros de éste departamento tienen funciones y derechos de policía y andan armados, y ya tienen varios muertos en sus filas, resultado de enfrentamientos con saqueadores de recursos naturales.

La protección de los últimos pueblos aislados, muchos pueden considerar como asunto marginal, si se toma en cuenta la poca población que constituyen, y los múltiples graves problemas sin solución que confrontan los gobiernos de América Latina. Pero es un deber el dar justicia a los últimos indígenas que hasta ahora han podido escapar de las crueldades que la conquista y la siguiente opresión, que ha traído para muchos de ellos el contacto con los vencedores.

La protección de los pueblos aislados iba a significar al mismo tiempo la protección de los bosques y recursos naturales de las cuales dependen, además de culturas y modos de ser y pensar originarios, que durante los siglos y ante el avance de la globalización han desaparecidos o están en peligro de desaparecer. Las últimas dos preocupaciones comparten también muchas personas e instituciones del primer mundo, lo que se reflejó con la presencia de grandes instituciones internacionales en los encuentros.

En Bolivia la ocupación con el problema de los pueblos aislados de parte del estado es muy reciente y solamente ha entrado en la discusión pública en forma marginal. Pero hay instancias del gobierno y parlamento actual que discuten el problema de los pueblos aislados y preparan medidas legales para su protección. La información sobre los pueblos aislados y su situación es escasa. Es posible, hasta probable, que en Bolivia existan todavía ocho pueblos o partes de pueblos que viven en aislamiento voluntario. Las informaciones accesibles se pueden resumir de la siguiente manera.

Caso Ayoréode:

Los Ayoréode pertenecen a la familia lingüística zamuca y son un pueblo de cazadores, recolectores, cuyo hábitat era y es el interior del Chaco Boreal, compartido por Bolivia y Paraguay. A partir de 1949 se presentaron los primeros contactos con la población envolvente, el último en marzo de 2004. Los Ayoréode de Bolivia y Paraguay suman alrededor de 4200 personas. En el caso de Bolivia, las noticias se centran en tres grupos locales y en grupos de familias aisladas, expulsados tiempo atrás de sus grupos locales originales. Las personas expulsadas son en general acompañadas por familiares, y se juntan a veces con otras familias expulsadas para formar grupos mayores. Estos grupos deben huir de los demás grupos locales Ayoréode, porque corren el riesgo de ser aniquilados por ellos. Son de estos pequeños grupos y de otros mayores que los guarda parques del parque Kaa Iya, situado en la parte occidental del Chaco Boreal boliviano, encuentran huellas.

En lo que se refiere a los tres grupos locales mencionados, se trata, por lo menos en un caso, de personas conocidos. Del grupo local Tachei-gosode, "La gente de la región donde abunda el aguti²", que salió del bosque en 1972, se quedaron algunas familias en el bosque. Su hábitat tradicional era la región al sur de la línea férrea, entre San José de Chiquitos y Roboré. Pero sobre su existencia en esta región no hay más noticias del lado boliviano. Hay noticias sobre su presencia en la zona fronteriza entre Bolivia y Paraguay, en la zona de las Salinas y del oeste del Palmar de las Islas, con informaciones comprobadas del lado de Paraguay.

Otro grupo local ayorei, cuyo nombre es desconocido, debe recorrer ocasionalmente la zona fronteriza entre Bolivia y Paraguay. Este grupo relativamente grande (¿más de 50 personas?) se formó posiblemente de ayoréodes expulsados de su grupo y de otros, que perdieron el contacto con su grupo original después de una de las frecuentes guerras inter tribales. Sus aldeas tienen dos casas grandes y sus campamentos 10 fogones, de los cuales cada uno esta compartido por una familia extensa. Las huellas de este grupo local se encuentran en la zona al sur del parque "Defensores del Chaco" en la parte norte del Chaco paraguayo.

El tercer grupo local ayorei, que recorre partes del territorio boliviano, tiene su hábitat principal en la región del parque "Medanos", que colinda con la frontera con Bolivia.

Estos tres grupos locales aparecen ocasionalmente en el lado boliviano, en el parque Kaa Iya. Los guarda parques y otros grupos que entran en el parque, encuentran frecuentemente huellas. Según la antropóloga argentina Silvia Hirsch (Información personal), se presentan ocasionalmente encuentros pacíficos con intercambio de alimentos y regalos. Los Ayoréode de Zapocó (Bolivia), que pertenecen originalmente

2 Aguti paca.

a los Direqedéjinaí-gosode, “La gente que llegaron al otro día”, cuentan de intentos de este grupo de cruzar el Chaco Boreal para buscar contacto con ellos, posiblemente por temor a los Guiday-gosode, “La gente de la región donde estaba el pueblo³”, tradicionales enemigos de los Totobié-gosode, que desde la misión y equipados con armas de fuego, cometieron varias masacres entre ellos. Si estas apreciaciones son verídicas o suposiciones no queda claro.

Todos los Ayoréode de Bolivia y de Paraguay se comunican mediante radio, y las noticias recogidas deben venir de la comunidad de Chaidí en Paraguay, donde se asentaron los Totobié-gosode que salieron del bosque en 2004.

Un otro grupo local que permanece sin contacto en el bosque, es un subgrupo de los Totobié-gosode, “La gente de la región donde abunda el chanco del monte toto⁴”. Parientes de los que permanecen en su hábitat fueron sacados o salieron del bosque en 1979, 1987 y 2004. El grupo que fue sacado del bosque en 1987, relató la existencia de otro grupo, formado de 17 personas liderado por Ugaguede. El grupo que salió el 3 de marzo de 2004 contaba igualmente con 17 personas, y se había separado, a causa de discrepancias entre líderes, de otro grupo menor que permanece hasta la actualidad en el bosque. Al momento de la separación, este grupo contó con diez personas y fue liderado por Jonoine, hijo de Ugaguede. El grupo de Jonoine recorre el tradicional territorio de Amotokodie⁵, fuertemente invadida por terratenientes en los últimos diez años.

Ugaguede, en tiempos anteriores líder principal de todos los Totobié-gosode, era un firme defensor de la permanencia en el hábitat tradicional, rechazando cualquier contacto con los kojñone, como los Ayoréode llaman a toda persona sedentaria, sin diferenciar entre blancos u otros indígenas.

El crecimiento demográfico, de 17 a alrededor de 27, de los que se quedaron en el bosque, no es normal en la sociedad ayoré. Mediante casamientos tardíos, control de natalidad e infanticidio, los Ayoréode trataban de mantener la relación de cantidad de personas y recursos disponibles en un equilibrio. El hecho que el grupo aumentara, es un claro indicio de que los del bosque vieran su futura vida en este medio ambiente con optimismo, permitiendo el crecimiento de un número de hijos fuera de las reglas tradicionales.

La ONG “Iniciativa Amotocodie” en Paraguay, también presente en este seminario, protege estos dos grupos y sigue sus movimientos. Gracias a las observaciones e investigaciones de la “Iniciativa Amotocodie” y propias se tiene datos fidedignos sobre los grupos de Ayoréode que siguen en aislamiento voluntario.

El caso Mbya-Yuki:

Los Yuki pertenecen a la familia lingüística Tupí-Guaraní y son cazadores-recolectores del bosque húmedo del norte de Santa Cruz de la Sierra. Lengua y cultura se parecen en mucho a las de los Mbya-Sirionó, con quienes formaron posiblemente una unidad en tiempos pasados. Existen alrededor de 150 Yuki.

Los últimos grupos Yuki salieron del bosque en 1989 y 1992. En este tiempo existía un importante proyecto estatal relacionado con el parque Amboró, y con un subproyecto Yuki bien remunerado. Personeros del subproyecto hicieron los contactos con Yuki selvícolas, pero en vez de comenzar con ellos un proyecto alternativo, les entregaron a la existente misión de la “Misión los Nuevos Tribus”. Según el biólogo francés David Jabín (información personal), en la actualidad permanecen 4 familias en el bosque. Todos los Yuki de la misión viven en Mbia Recuaté sobre el Río Chimoré. Las familias selvícolas Yuki recorren las riberas y alrededores del Río Usurinta que corre en el centro de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Yuki, que está bordeado por los ríos Chapare y Chimoré. Nadie, ni colonos, ni saqueadores de recursos naturales, ni los propios Yuki penetran en la zona ocupada por las familias sin contacto con la población envolvente.

El año 2004 las familias que viven aisladas, espionaron a la comunidad Yuki sobre el Río Chimoré. Los Yuki de la misión están dispuestos a buscar a sus compatriotas, porque temen que externos puedan entrar en la TCO y matarlos. Este temor tiene bases reales, porque los propios Yuki de la misión habían sufrido muerte y guerra por los colonos que penetraron en su hábitat. Por otro lado tienen miedo, porque reconocen que los Yuki aislados son excelentes flechadores. Tampoco se registra intenciones de parte de los misioneros de la “Misión Nuevas Tribus” de ir en búsqueda de las familias aisladas. Una de las razones puede ser las grandes discrepancias entre los misioneros norteamericanos y el actual jefe de la misión, un indígena mojeño.

3 La designación se refiere a la antigua reducción jesuítica San Ignacio de Zamucos.

4 Tayassu tayacu.

5 Lit.: “La región de los suelos fértiles”.

Otras noticias sobre otros pueblos indígenas sin contacto son menos concretas.

El Caso Yurakaré:

Los Yurakaré son un pueblo ribereño de alrededor de 3000 personas, agricultores, pescadores y cazadores, agrupados en familias extensas, que ocupan las partes altas de las riberas de los ríos que cruzan su TCO. Después de cierto tiempo cambian el lugar de su asentamiento.

La existencia de Yurakaré sin contacto permanente reporta David Jabín (información personal) y la antropóloga alemana Eva König (información personal). Ella habla de la existencia de familias Yurakaré sin o con poco contacto en la parte occidental de su TCO, donde narcotraficantes y saqueadores ilegales de cueros de caimanes impiden la entrada de terceros.

El caso Araona:

Alrededor de 90 araonas pertenecen a la familia lingüística Takana. Los actuales Araona se han formado de dos familias, que lograron huir de los gomales. Su TCO ocupa una zona de bosques tropicales de la parte norte del departamento de La Paz. Según informaciones del antropólogo francés Michael Brohan (información personal), quien estudia a la cultura Takana, existen familias sin contacto en el bosque. Esta información confirma el ex presidente de la Organización del Pueblo Indígena Mosesten (OPIM), Orlando Morales (información personal).

El caso Toromona:

Según los Araona, los Toromona son familiares de ellos, quienes hace tiempo se separaron de ellos. No existen datos confiables sobre su existencia. Según el antropólogo Michael Brohan (información personal), los Araona tuvieron un contacto pacífico con un grupo de Toromona o Araona en la banda oriental del Río Manurini. Solamente con muchas dificultades los Araona pudieron entender algo de lo que les contaban los selvícolas.

El hábitat de los Toromona se ubica dentro del Parque Nacional Madidi. El 15 de agosto de 2006 el gobierno ha promulgado una primera resolución administrativa (número 48/2006) mediante la cual el gobierno otorga un estatus especial de protección para los Toromona.

El caso Pakawara:

Los 17 a 18 Pakawara pertenecen a la familia lingüística Pano. Su hábitat es el extremo norte del Departamento Beni y partes del Departamento Pando. Se menciona frecuentemente la existencia de Pakawara silvícolas, pero las informaciones son poco concretas. Según la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) existen familias Pakawara sin contacto entre los ríos Negro y Pacahuaras, en el municipio Santa Rosa de Abuná, en la provincia Federico Román.

El Caso Ese Ejja:

Los Ese Ejja forman parte de la familia lingüística Takana. Según informaciones de la CIDOB se supone que algunas familias Ese Ejja se quedan en aislamiento voluntario en el Parque Nacional Madidi, en la región fronteriza con el Perú.

El caso Nahua o Yora:

Los Nahua o Yora pertenecen a la familia lingüística Pano. La mayoría de este pueblo indígena reside en Perú, cerca de la frontera con Bolivia. El contacto con este grupo es relativamente reciente. Según la antropóloga Beatriz Huertas (información personal) es muy probable que una parte viva en Bolivia o que crucen la frontera entre Bolivia y Perú.

La situación de los pueblos aislados

En las últimas décadas, Bolivia ha legalizado una serie de grandes parques nacionales y otros territorios protegidos, que se encuentran naturalmente en regiones que al tiempo de su formación presentaban medio ambientes intactos y con muy reducida población.

A partir del año 1994 el gobierno boliviano introdujo el concepto de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) abriendo paso a la formación de extensos territorios comunales de los diferentes pueblos indígenas,

ante todo en las tierras bajas de Bolivia. También las TCO's se formaron en zonas con medio ambientes intactos y con poca presencia de terceros. Estas formaciones de territorios protegidos abren y guardan espacios legales, donde pueblos y grupos indígenas sin contacto pueden existir con relativa tranquilidad. Y son estos parques, regiones protegidos y TCO's, que albergan principalmente a los últimos grupos indígenas sin contacto.

Pero las grandes dimensiones, que tienen estas regiones protegidas dificultan un control eficiente de sus linderos. Denuncias sobre saqueadores de recursos naturales y también colonos en busca de tierras para cultivar, que penetran en parques y territorios indígenas, son pan de cada día. Los asentamientos y chequeos de colonos sin tierra sólo pueden ser frenados cuando el gobierno logre arreglar el problema de la tierra y liberar grandes cantidades de tierras sin trabajar para una reestructuración de la pertenencia de tierras. La legislación existe, faltó la voluntad política. El peligro más grande para los pueblos aislados constituyen los saqueadores de los recursos naturales, que en posibles encuentros pueden cometer atrocidades contra ellos.

El actual gobierno ha comenzado a resolver y regular el problema de la tierra y dar pasos para proteger mejor las regiones protegidas y sus reservas naturales, una obra gigantesca, que todavía requiere muchos esfuerzos.

Los Ayorei Totobíé-gosode del Chaco Boreal paraguayo. Su vida como pueblo aislado y los problemas del contacto.

Tengo una larga historia con el pueblo *ayorei*, que incluye situaciones de contacto e investigaciones sobre las implicaciones que llevan para los pueblos indígenas involucrados. En 1971 estaba presente cuando el grupo local de los *Erape parí-gosode*⁶ buscó el contacto con la sociedad envolvente. De 1997 hasta 2002 trabajé con parientes de los *Totobíé-gosode*, que siguen hasta ahora en el bosque en aislamiento voluntario. El año 1999 realicé, junto con Verena Regehr, un estudio sobre la zona que recorre el grupo del monte para el Fiscal General del Paraguay, que sirvió para poner bajo protección del Estado a esta zona. Mi señora, la antropóloga Rosa María Quiroga, realizó una serie de historias de vida de mujeres y hombres *ayoréode*, poniendo especial énfasis en la situación del contacto que habían sufrido.

La historia de los *Totobíé-gosode* nos muestra algo sobre la situación de un pueblo que, acosado por la presencia de terratenientes, colonos y exploradores o saqueadores de recursos naturales, sigue viviendo en aislamiento y sobre los graves problemas que conlleva el contacto inicial son la misión o la población envolvente.

La mayoría de los *Totobíé-gosode* vive actualmente, junto con otros grupos locales *Ayoréode*, en las estaciones misionales de Campo Loro, *Ebetogué*⁷ y *Tunukojnai*⁸; otros en las comunidades *Arokojnadi*⁹ y *Chaidi*¹⁰ sobre tierras propias o en trámite para este grupo local. Pero un subgrupo de los *Totobíé-gosode* recorre todavía una extensa zona de su hábitat tradicional sin dar signos que pueden ser interpretados en el sentido que buscan un contacto con la población envolvente.

Historia

La historia de los *Ayoréode* de los últimos cien años está marcada por las intervenciones de bolivianos y paraguayos en su territorio, que, aunque solamente en muy pocas ocasiones hubo un contacto directo, causaron estragos entre los grupos locales de este pueblo. Para conocer los resultados de estas intervenciones, sólo nos podemos referir a lo que cuentan los mismos *Ayoréode*.

El nombre *Ayoréode* significa algo como "hombres verdaderos", un calificativo cultural porque se refiere a su modo de vivir como cazadores – recolectores; así que se denomina a otros pueblos cazadores y recolectores como *ayoré quédejinane* "otros hombres verdaderos", mientras se refieren a la población sedentaria, sea indígena o no – indígena, como *kojñone*, "gente sin pensamiento correcto". Su lengua pertenece a la familia lingüística zamuca que comparten con los Chamakoko.

Desde que tenemos vestigios y fuentes escritas, los *Ayoréode* ocuparon un espacio extenso al interior del Chaco Boreal, dejando las zonas ribereñas de los Ríos Paraguay, Pilcomayo, Parapetí y Grande a

6 "La gente de la región del bosque cerrado, tupido" Grupo local ayorei de la zona de las Salinas cerca de la frontera con Paraguay.

7 "Donde hay un árbol *Aspidosperma quebracho blanco* muerto". Comunidad dentro de las tierras de la misión evangélica de Campo Loro.

8 "Donde hay un palo chamánico". Comunidad dentro de las tierras de Campo Loro.

9 "El lugar del caimán". Comunidad ayoré en las tierras de los Totobíé-gosode.

10 "El lugar donde descansamos durante el día". Comunidad ayoré en las tierras de los Totobíé-gosode.

otros pueblos indígenas. Sólo en el siglo XVIII tuvieron un contacto efímero con las reducciones jesuíticas de Chiquitos, cuando una buena parte de ellos vivía entre 1724 y 1745 en una reducción propia llamada San Ignacio de Zamucos, cerca del actual Fortín Ingavi o Lageranza. Del contacto con los jesuitas no quedó casi nada aparte de unos mitos y algunas palabras.

El territorio de los *Ayoréode* estaba dividido entre grupos locales, que recorrían espacios extensos y propios. Existían alrededor de 50 grupos locales con un promedio de alrededor de 20 familias o 100 personas. Los *Totobie-gosode* representan un grupo local de mayor tamaño, que ocupaba y ocupa las tierras más sureñas de la tribu. Una encuesta arroja la existencia de alrededor de 275 *Totobie-gosode*, ahora dispersos debido a su historia accidentada hasta en lugares remotos como comunidades de Bolivia.

Entre 1904 y 1925 los militares bolivianos fundaron una serie de fortines a lo largo del Río Pilcomayo. La instalación de fortines causó migraciones de los pueblos asentados en sus riberas hacia el norte, donde se enfrentaron con los *Ayoréode*, que a su vez se replegaron hacia zonas más al norte de su territorio tradicional¹¹. En los años veinte los bolivianos y paraguayos instalan además fortines en el corazón del Chaco Boreal, en pleno centro de territorio *ayorei*.

Los desplazamientos causados por estas intervenciones originaron guerras internas entre grupos locales y otras contra pueblos vecinos. En 1925 los *Direquedéjnai-gosode*¹² del norte involucraron a los Sirionó en guerras y los desplazaron hacia más al norte¹³. En 1929 los *Totobié-gosode* atacaron asentamientos de los Lengua-Enlhet y ocuparon parte de su territorio tradicional.

La siguiente Guerra del Chaco empeoró la situación de los *Ayoréode*. Grupos locales abandonaron sus territorios tradicionales y penetraron en los de sus vecinos, causando enfrentamientos entre antiguos amigos. Para aumentar su potencial bélico, en Paraguay se formó una confederación de varios grupos locales, llamado *Guiday-gosode*¹⁴, bajo el mando de un eminente líder, *Uejai*. Desentendimientos entre *Totobie-gosode* y *Guiday-gosode* a comienzos de los años 50 marcaron el inicio de interminables guerras entre estos dos grupos. Desde las estaciones misionales, ya equipadas con armas de fuego, los *Guiday-gosode* y sus aliados, los *Garay-gosode*¹⁵, cometieron varias masacres entre los *Totobié-gosode*.

Hasta hace 50 años, el territorio de los *Totobie-gosode* tenía una extensión de alrededor de 2,8 millones de hectáreas, que con el tiempo se redujo a unos 800.000 hectáreas, ante todo debido a la presencia de estancieros y colonos. Esta extensión usaban todavía los miembros del grupo contactado el año 1987 y que usan igualmente el grupo en aislamiento gracias a medidas tomadas en favor de su protección. Este territorio está formado por dos núcleos importantes:

- La zona más extensa se encuentra en el Departamento Alto Paraguay. En el oeste se acerca al camino que se dirige de Teniente Montaña al norte hacia Fortín Torres; en el norte se acerca al camino que se dirige desde Fortín Torres al este; en el este se acerca a la región de las lagunas Inmakata y Díaz y se acerca al camino que se dirige hacia Toro Pampa. La frontera sur forman las extensas tierras ocupadas por las colonias menonitas.
- La segunda zona de importancia, llamada *Amotokodie* por los *Ayoréode*, se encuentra en el Departamento Boquerón y comprende la región entre los caminos que conducen hacia Teniente Martínez en el este y Teniente Américo Pico en el oeste.

Ambas regiones se encuentran casi en su totalidad en estado natural y brindan de esta manera todo lo que necesitan a los grupos que permanecen en aislamiento.

La presencia de no-indígenas en el Chaco Boreal

Por mucho tiempo el interior del Chaco Boreal no constituyó ningún atractivo para su colonización o explotación, lo que cambió con la Guerra del Chaco, la penetración de exploradores de los recursos naturales y una acelerada colonización en los últimos tiempos.

Fuera de la presencia ya mencionada de fortines militares y la Guerra del Chaco se debe mencionar a los prospectores petroleros que a partir de los años 40 comenzaron sus exploraciones en territorio *ayorei*. En los primeros años los *Ayoréode* atacaron a los puestos petroleros. Entre 1958 y 1960 cam-

11 Nordenskiöld 1931:133

12 "La gente del otro día, del país desconocido". Confederación de grupos locales del noroeste.

13 Kelm 1983:50

14 "La gente de la región, donde estaba el pueblo". Confederación de grupos locales del suroeste. El nombre se refiere a la antigua reducción jesuítica San Ignacio de Zamucos (1724-1745).

15 "La gente de los campos grandes". Confederación de grupos locales del sureste.

biaron contactos pacíficos con ataques a los petroleros. El militar recibió orden de matar a todo *ayorei* que encontraba.

En los años 60 y 70, hasta su prohibición internacional en 1975, se instalaron cazadores de pieles de gatos silvestres en el Chaco Boreal. Los cazadores que se instalaron en las Salinas, ocasionaron que los *Ayoréode* no se animaron más a efectuar sus anuales expediciones a aprovisionarse con sal para todo el año. Los *Erape pari-gosode*¹⁶, que en 1971 buscaron contacto con los soldados del Fortín Ravelo, indicaron como razón que se habían acobardado por la presencia de los cazadores de pieles en su territorio y que les impidieron de aprovisionarse con sal.

A partir de 1927 se instalaron menonitas en el Chaco, volviéndose vecinos de los *Totobié-gosode*. Con el tiempo los mismos menonitas se expandieron más y más al norte, penetrando en territorio *ayorei*, y atrayendo con su ejemplo a otros terratenientes, que adquirieron propiedades de grandes dimensiones. Los nuevos propietarios abrieron caminos que penetraban como una herida en el bosque chaqueño, seguidos al instante por saqueadores de maderas y cazadores.

La apertura de caminos posibilitó a campesinos pobres de instalarse en lugares algo alejados. En la parte este del territorio tradicional reclamado por los *Totobié-gosode* se pudo constatar la presencia de 30 colonos pobres.

Tiempo de paz y tiempo de guerra

Los *Ayoréode* siempre han sido un pueblo guerrero. Las guerras se hicieron en contra de grupos locales enemigos, otros pueblos indígenas y los *koiñone*. Aunque siempre existían enemistades entre diferentes grupos locales, estos aumentaron y se volvieron endémicos a causa de intervenciones de blancos en su territorio, causando constantes migraciones y consiguientes guerras.

La ruptura de las relaciones amistosas entre *Guiday-gosode* y *Totobié-gosode* se produjo, como mencionaba, a comienzos del 50, cuando los *Totobié-gosode* fueron víctimas de una intriga. Se les culpaba injustamente de la muerte de parientes del gran líder de los *Guiday-gosode*, llamado *Uejai*. Cuando los hombres *Totobié-gosode* volvieron de la expedición anual a las Salinas de Santiago y San José, fueron sorpresivamente atacados por los *Guiday-gosode*, con lo que se dio comienzo a interminables y cruentas guerras internas, a las cuales se juntaron más tarde los *Garay-gosode*, como aliados de los *Guiday-gosode*.

Las guerras siguieron con suerte cambiante. Entre 1962 y 1966 fueron contactados primero los *Garay-gosode* y más tarde una buena parte de los *Guiday-gosode*, al comienzo por misioneros salesianos y después por misioneros de la New Tribes Mission. Los misioneros de la "Misión a las Nuevas Tribus" instalaron su misión con *Guiday-gosode*, después de un corto tiempo en Cerro León, en 1968 en Faro Moro, en pleno centro de *Amotokadie*, tierra tradicional de los *Totobié-gosode*. La misión basó su economía, hasta su prohibición en 1975, en la caza y comercialización de pieles de gatos silvestres.

Los *Guiday-gosode*, ahora equipados con armas de fuego, penetraron entonces desde la misión en los caminos internos de los *Totobié-gosode* cometiendo varias masacres entre ellos. En una ocasión lograron entrar al pueblo mismo asegurando de venir en pos de paz, pero agarraron sus armas matando a los que pudieron alcanzar.

Ñakoré Étakõro, que salió del monte en 1979, dice al respecto: "Yo recuerdo tres ataques de los *Guiday-gosode*. En el primero murieron tres hombres, los mataron con flechas. La segunda vez, los *Guiday-gosode* nos sorprendieron, agarraron a algunos de sus parientes y se los llevaron. Entraron gritando "que chujel que chujel", "soy bueno, soy bueno". Pensábamos que habían venido en paz, lo creíamos, pero luego los *Guiday-gosode* mataron a nuestra gente. Un *Guiday-gosí* alzó la escopeta y disparó contra el hermano de mi madre; mataron al hermano de mi madre con doce tiros. Y la tercera guerra que nos hicieron los *Guiday-gosode* fue cuando nos sacaron del monte."

Conociendo lo temible de las armas de fuego, los *Totobié-gosode* decidieron dividirse en dos grupos y posteriormente en tres, tratando de evitar de esta manera la exterminación de todo el grupo local. Los líderes de dos grupos decidieron defenderse mientras el grupo con el líder *Ugaguede*, el grupo que sigue en el monte, decidió evitar cualquier contacto con *Guiday-gosode* o *koiñone*. Los *Totobié-gosode*, hasta entonces orgullosos guerreros, se vieron en una posición débil, que se reflejó también en el hecho que después de los fines de los años 50 no se registra más ataques a poblaciones de la sociedad envolvente de su parte.

¹⁶ "La gente del monte tupido". Grupo local que formó parte de los *Guiday-gosode*.

Todo este tiempo, los *Totobí-gosode* se encontraron en una situación difícil, en un tiempo de guerra. Los ataques vinieron de los *Guiday-gosode* y de los *Garay-gosode*, y sólo en menor grado de la población sedentaria. La ocupación de su territorio por terratenientes y colonos hizo necesario cambios del territorio en uso. Partes importantes del territorio tradicional tenían que ser abandonado, pero otros nuevos fueron explorados y tomados en uso.

En tiempos de paz todo el grupo local pasó junto a la temporada de las lluvias en aldeas con casas fijas. Pero debido a la decisión de dividirse en tres subgrupos independientes, éstos vivieron en distintas zonas, sin poder contactarse. Solamente por casualidad los subgrupos se encontraron a veces de nuevo, pero para separarse otra vez.

Las guerras internas habían reducido considerablemente el número de integrantes de cada subgrupo. Pero en vez de permitir el aumento de nacimientos, muchas parejas decidieron de enterrar a los recién nacidos, argumentando que los tiempos de guerra no eran tiempos adecuados para criar en la plenitud requerida a sus hijos.

En los lugares tradicionales, donde los grupos cruzaron las carreteras de los *koiñone*, se habían instalado estancias, y se tenía que hacer desvíos grandes, para evitar un eventual encuentro. Cuando estos acontecieron ocasionalmente, causaron pavor entre los *Ayoréode*.

Dukubaide Chiquenoi recuerda: "Nosotros estábamos por Pitiantuta, en *Orojoí chui*¹⁷, y nos dirigíamos hacia el norte, cuando de repente nos encontramos frente a unos *koiñone* que iban sobre sus asnos; tiramos nuestras cositas y huimos despavoridos tomando diferentes direcciones. Estos *koiñone* se llevaron nuestras cosas, sólo pudimos salvar lo que traíamos en la mano. Yo quedé soltero, porque al dispersarnos mi señora tomó otro rumbo. Ellos se fueron más al norte y nosotros hacia el sur y luego al naciente. Después supimos que *Ijaro* había salvado un *pogué*¹⁸, que es una herramienta con que extraemos el *doridie*¹⁹ y el caraguata, mientras *Gucharé* salvó una hacha".

Los lugares y regiones, donde se evidenció la presencia de *koiñone*, que incluye a la presencia de *Ayoréode* en contacto con la población envolvente, fueron abandonados y solamente ocasionalmente frecuentados. Los *Ayoréode* de las misiones, vestidas con ropa y en presencia de perros y gallos etc., se consideraba como *ayorei koiñone*, y como más temidos que los propios "blancos", debido a las expediciones guerreras que hicieron contra los *Totobí-gosode*. En ciertas ocasiones los grupos en aislamiento se acercaban a los puestos y estancias, sea para aprovisionarse de las chacras o tomar agua de los tajamares (Pozas artificiales de agua).

A partir de los años 60 no se recuerda más ataques de parte de los *Totobí-gosode* a puestos o estancias de paraguayos o menonitas, porque los *Totobí-gosode* se sentían débiles frente a la omnipresencia de *koiñone* y el poderío de sus armas. En 1994 una topadora de los menonitas había entrado en la aldea de *Arakojnadi*, cuando esta estaba habitada por uno de los subgrupos de los *Totobí-gosode*. Los habitantes huyeron el lugar dejando atrás todos sus sembradíos. La anciana *Areguedate*²⁰ *Chiquejnor*²¹, que salió del bosque en 2004, recuerda de este acontecimiento: "Nos asustamos grande. En esta época éramos un grupo más numeroso, porque todavía estábamos con la gente de Ugaguede. Escuchábamos el ruido de la topadora muy cerca de nuestro *guiday*²², y entonces salimos corriendo con mucho miedo. Fuimos a otro lugar que conocíamos, pero cuando llegamos allí encontramos que quedaba nada, porque los *koiñone* ya habían matado a todo el monte ..."

Pero cuando en 1998 otra topadora de los menonitas se acercó, abriendo caminos, a la zona de *Chungúperedatei*²³, una de las más importantes debido a la presencia de agua y suelos muy aptos para la agricultura, los *Totobí-gosode* reaccionaron. Atacaron a la topadora y días más tarde, pintados en negro, el color de la guerra, atacaron a una estancia. Estos acontecimientos llamaron la atención a autoridades y público, y se abrió pasos a ciertas medidas de protección de los grupos aislados.

17 "Donde matamos un ñandú". Aldea de los *Totobí-gosode* cerca de la laguna de Pitiantuta.

18 Un palo con punta bifurcado para arrancar las plantas de garabata.

19 Las bromeliáceas *Bromelia balansae* y *Bromelia serra*. Se come la parte carnosa de las bases foliares. Durante el tiempo de sequía los *doridie* se vuelven la base alimenticia principal.

20 Lit: "Madre de Aregue". Aregue "La fuerte".

21 Nombre de uno de los siete clanes *ayoréode*. Apellido *ayorei*.

22 La aldea *ayoré*. Las aldeas se encontraron en lugares con suelos aptos para la agricultura y tenían casas. Las aldeas fueron ocupados durante el tiempo de lluvias.

23 "El lugar del jabirú (*Jabiru mycteria*)". Región al norte de Amotokodie.

El contacto y sus consecuencias

A fines del año 74 salió de Bolivia un predicador *ayorei* propagando que todos los *Ayoréode* deberían ser hermanos y que las antiguas enemistades deberían terminar. Cuando en 1979 un piloto de A las Nuevas Tribus vio desde su avioneta un grupo de *Totobie-gosode* en *Chungúperdatei*, la región más importante del territorio de *Amotokodie*, misioneros y *Ayoréodes* evangelizados fueron en busca de los grupos en aislamiento. La manera de acercarse a los silvícolas correspondía a la misma manera a la cual se recurre también en caso de guerra; acercándose silenciosamente al pueblo o al campamento y gritando lo que se pretendía realizar. El grupo del pueblo está con mujeres, niños y ancianos, y tiene en este caso que decidir huir o defenderse. De todos modos existe una situación de caos donde las mujeres y niños huyen al monte a esconderse y los hombres en general deciden defenderse o mantener ocupado al agresor hasta que las mujeres estén fuera de peligro. En sus recuerdos los propios contactados ponen el contacto de 1979 en una misma categoría con acciones bélicas anteriores en contra de ellos y lo califican como ataque. Lo mismo vale para el contacto de 1986-87, donde ignorando las consecuencias nefastas de 1979 se repitió el mismo esquema, esta vez con 5 muertos en el lugar del contacto mismo.

Según testigos *ayoréode* que fueron contactados en 1979, la mayoría del grupo se rehusó de seguir a los *Guiday-gosode* a la misión; pero como el contacto ya se dio y como habían aceptado los regalos se vieron al fin obligados de entregarse a los *Guiday-gosode*. Lo mismo cuentan los contactados en 1987. Ambos grupos no habían discutido ni planeado un contacto con los *kojñone* y fueron sorprendidos en sus actividades diarias acostumbradas. *Dukubaide Chiquenoi*, el líder del grupo que salió en 1987, llama a los *ayoréode* de la misión, que fueron en su búsqueda, *ayorei kojñone* e insiste en que “no fue contacto, nos capturaron”.

La manera como se realizó los contactos de 1979 y 1987 merece una reflexión sobre la diferencia entre un contacto planeado por parte de los grupos aislados y un contacto forzado desde afuera. En todos los casos anteriores al contacto presidió una amplia discusión dentro del grupo mismo, así que el grupo respondió a una visión de los chamanes o se sintió en una situación de presión, peligro o dificultad que les hizo reflexionar sobre un posible contacto con los sedentarios, los *kojñone*. Esto vale también para situaciones donde la iniciativa del contacto vino de los misioneros. Estos contactos fueron generalmente bien planeados, con la deposición de regalos entre otros. En la mayoría de los casos, la iniciativa del contacto vino de los mismos *Ayoréode*.

En el caso de los contactos con los *Totobie-gosode* la situación era totalmente diferente. Los *Totobie-gosode*, reducidos en número por las masacres anteriores, vieron en los *Guiday-gosode* sus enemigos mortales, con quienes cualquier contacto había que evitar. No tenían intenciones de buscar contactos, porque aunque se redujo su territorio de uso por la creciente presencia de *kojñone*, el grupo reducido encontró todavía suficiente campo para su sustento. En esta situación fueron sorprendidos por los, como ellos lo entendieron “ataques” de los *Guiday-gosode*. Hay que suponer que el grupo de silvícolas *Totobie-gosode* que sigue en el bosque guarda la misma interpretación de su situación.

En este sentido los contactos de 1979 y de 1986 no corresponden a un contacto racionalmente planeado como en casos anteriores los mismos misioneros lo practicaron; sino aquí se impuso el deseo de salvar almas y la confianza en Dios que supuestamente garantizaba una acción exitosa; todo esto con consecuencias nefastas.

No conocemos todavía la historia de vida de todas las familias involucradas en los contactos de 1979 y 1986, pero sabemos que el número de muertos a consecuencia de los contactos supera al conocido hasta ahora; y los que murieron, murieron de tristeza, como dicen los *Ayoréode*; rechazaron de comer hasta la muerte. Cuando entraron a Faro Moro, a una joven pareja se acercó un grupo de mujeres *Guiday-gosode* y se llevaron a su marido; ni el ni ella se animaron a resistir “porque eran más fuertes que nosotros”. En la depresión que tuvo, la joven quería morir y se salvo solamente por la atención que recibió de una persona en el hospital.

El contacto de un grupo silvícola siempre lleva peligros; mueren personas porque su cuerpo no tiene resistencia contra las enfermedades de los *kojñone*, pero en los casos donde grupos *ayoréode* buscaron o aceptaron sin presión el contacto, nadie murió de “tristeza”, porque todos los que se habían decidido a aceptar el contacto se enfrentaron a la situación y con el ánimo de buscar su vida en el nuevo ambiente. Como ejemplo se puede citar el caso de la familia de *Parojnai*, que buscó el contacto el año 1998. La familia sufrió muchas adversidades; les costó la adaptación a la nueva comida, vivían enfermos tiempos prolongados en el hospital, ante todo *Parojnai*, pero al fin decidieron enfrentarse y a vivir.

Las adversidades que sufrieron los recientemente contactados levantan una otra cuestión, la del lugar correcto para facilitar la adaptación al nuevo ambiente de vida. Las misiones de A las Nuevas Tribus al igual que *Ebetogué* o *Tunukojnai* no presentan las condiciones mínimas para este proceso. Faro Moro antes, como Campo Loro y *Ebetogué* ahora presentan un número elevado de población que vive en una situación de hacinamiento, desconocido a los *ayoréode* que recorrían espacios grandes en grupos poco numerosos. En estos lugares faltan enteramente los alimentos conocidos, la miel, animales silvestres que servían de comida así como los alimentos que brindaba la vegetación del bosque. En el caso de *Parojnai* este dilema tuvo que resolver el Ministerio Público y la gobernación de Boquerón, llevando a *Parojnai* y su familia a lugares alejados de la misión para que puedan cazar y recolectar. Un tiempo volvieron a vivir en el monte, atendidos de tiempo en tiempo por personal de la organización GAT hasta terminar finalmente en la comunidad de *Arokojnadi*, que garantiza todavía las condiciones para vivir de lo que ofrece el bosque a un cazador – recolector, y que conoce su medio ambiente como nadie más.

Todos los *Totobie-gosode* que fueron contactados en 1979 y en 1986 fueron tocados²⁴ por los *Guiday-gosode*. Los orgullosos *Totobie-gosode* no aguantaron esta situación y decidieron volver a sus antiguos territorios. En 1993 se dirigieron a amigos menonitas pidiendo apoyo y en base de este pedido se formó la ONG GAT (Grupo de Apoyo a los Totobiegosode). El año 1997 el grupo se trasladó a la nueva comunidad *Arokojnadi*. Recordando sus propias experiencias, los *Totobie-gosode* actualmente viven en las estaciones misionales y en *Arokojnadi*, defienden el derecho de sus parientes silvícolas de definir ellos fecha y manera de un contacto. Algunos *Totobie-gosode* que ayudaron en el contacto de 1986 están arrepentidos y entre los más decididos defensores del derecho de la autodeterminación de sus parientes en aislamiento.

Reflexiones sobre los derechos de los pueblos indígenas aislados

Partiendo de las experiencias de los *Ayoréode Totobié-gosode* quiero hacer algunas reflexiones sobre la situación de los pueblos que siguen viviendo en aislamiento voluntario y sobre los problemas que se presentan en el contacto inicial.

Estos pueblos siguen viviendo en aislamiento porque su hábitat les ofrece todavía lo que necesitan para su sustento. Este no quiere decir que sufren a veces hambre por la presencia de terceros en zonas que solían frecuentar antes, tienen que defenderse contra intrusos o tienen que huir de ellos para buscar otros sitios que garanticen su sobrevivencia.

Es absolutamente necesario que el estado y la sociedad civil protejan y respetan los territorios recorridos y en uso de los pueblos aislados. Si los territorios frecuentados no se encuentran en zonas ya protegidas, como parques o TCO's, es indispensable hacer un estudio para definir las fronteras del territorio que debe ser protegido. En estos estudios deben participar indígenas del mismo pueblo, si estos existen y un antropólogo. Si una región está poblada por un pueblo en aislamiento, siempre se encuentra vestigios de su presencia, que conocen ante todo pobladores que viven al margen de su territorio. Estos vestigios pueden ser avistamientos o huellas que dejan de su presencia.

Una vez definidas las fronteras de su territorio, este debe ser puesto bajo cautela. De ninguna manera alcanza la protección legal, porque, como muestra la realidad que se vive en las regiones donde el control del Estado es deficiente, estas regiones son las preferidas por los saqueadores de recursos naturales, lo que vale igualmente para parques que por las TCO's. Las fronteras de las regiones protegidas deben ser vigiladas por guarda parques, que reporten violaciones de las fronteras a las autoridades correspondientes. La presencia de representantes de instituciones y bancos internacionales en los dos seminarios sobre pueblos aislados muestra el interés y la posibilidad de apoyar en esta clase de medidas.

En el caso que la Constituyente apruebe regímenes autónomos para los pueblos indígenas, estos deben ser dotados con medios, donde una parte obligadamente debe ser destinada a la protección de las fronteras de sus TCO's.

Debe ser estrictamente prohibida la alteración del medio ambiente en zonas recorridas por pueblos aislados, y prohibida cualquier entrada de terceros, incluyendo a misioneros y miembros del mismo pueblo indígena. Este, como muestran los ejemplos de *ayoréode* entrevistados, los pueblos aislados les consideran como ajenos debido a su indumentaria y su manera de vivir, que no les distingue en mucho de los demás pobladores de la región.

24 En las guerras, los atacantes definen a veces a quien dejan sobrevivir. El que tocó a su adversario se encarga de su integración en el grupo de los vencedores.

El inicio de un contacto constituye para un pueblo aislado una situación sumamente delicada. Se presenta como una entrega a un mundo desconocido y a una situación que ellos no pueden controlar. A la sociedad, a la cual se entregan, la han experimentado en varias ocasiones como hostil.

La cultura extraña, la alimentación diferente, la obligación de portar ropa entre muchas otras cosas, requieren que las personas se ubiquen en este nuevo mundo. Lo peor que esperan las personas que han vivido en aislamiento es el contagio de enfermedades desconocidas, contra las cuales su cuerpo no ha desarrollado resistencias. Enfrentarse a estas adversidades requiere la voluntad de superarlas. Por esta razón es importante, que los propios integrantes de un pueblo aislado discutan y tomen la decisión de tomar contacto, lo que fomenta su voluntad de enfrentarse a cualquier situación adversa.

Es obligación del Estado de ocuparse de una situación de contacto con un pueblo indígena que vivió en aislamiento. En el caso del contacto de 2004 los *Totobí-gosode* decidieron salir, acosados por el avance de los *kojñone*, que habían ocupado lugares importantes para el sustento del grupo. La ONG Grupo de Apoyo a los *Totobí-gosode* (GAT) estaba preparada para esta situación, con un monto de dinero a retirar y personal de salud disponible para este momento. En esta salida nadie murió.

Hasta hace poco, el estado dejó los contactos con pueblos indígenas y su posterior atención en manos de organizaciones misionales. En los últimos 60 años, estos han sido principalmente organizaciones religiosas de los Estados Unidos, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la New Tribes Mission (NTM) y la South American Mission, antes South American Indian Mission (SAIM).

Las actividades de estas organizaciones misionales siempre han sido cuestionadas, más por intelectuales y antropólogos que por los indígenas mismos. Aunque por ejemplo, los *ayoréode* reconocen, que la presencia de estos misioneros les ha perjudicado en conseguir tierra y ayuda económica, los estiman porque "ellos viven con nosotros y hablan nuestra lengua".

Recién ahora, donde los indígenas han ganado autoestima, se ha fortalecido su identidad cultural y exigen respeto a su cultura, su modo de ser y pensar, se discute de nuevo el papel de estas organizaciones misioneras.

Los pueblos indígenas que fueron contactados por estas organizaciones misioneras han sufrido la fuerte indoctrinación de una cosmovisión ajena a sus tradiciones, que además les ayudó poco en su búsqueda de cubrir su sustento, porque la misión se concentra casi exclusivamente en el proselitismo. La indoctrinación religiosa va junto con la diabolización de la cosmovisión y cultura tradicional. Pero la cosmovisión tradicional de un pueblo indígena se debe considerar como una guía de convivir correctamente con la sociedad humana al igual que con el medio ambiente y corresponde en este sentido a un pensamiento racional y comprobado.

Un grupo que guarda un protagonismo propio escoge entre lo que ofrece la sociedad envolvente, incorporando lo que les parece conveniente, pero manteniendo y defendiendo lo que considera útil o adecuado de la cultura tradicional.

Cuando, en el caso de los *ayoréode*, se observa la situación actual en las misiones de Campo Loro o *Ebetogué*, ambas pobladas por *ayoréode* contactados por la NTM, se puede constatar casos de graves conflictos generacionales, robo, prostitución y consumo de drogas entre otros, mientras en la comunidad *Arokojñadi*, poco influenciada por la NTM y de vida mucho más tradicional, estos elementos negativos no existen. Las mismas tendencias negativas se observa también en las comunidades de Bolivia, tendencias que los mayores, que conocieron todavía la educación tradicional, no logran frenar.

Mientras los *ayoréode* se adaptan rápido a la situación de su nuevo ambiente, averiguando las fuentes de trabajo y sustento, su vida espiritual ha sufrido varios cambios. La historia de los cambios de su cultura se puede dividir en tres fases. En la primera fase imitaron y trataron de cumplir con lo que les ofrecieron los misioneros, que era además lo único que pudieron conocer del mundo de los *kojñone*, debido a la imposibilidad de poder comunicarse con él. Pensaron que este era el camino para entrar en el mundo de los *kojñone*, ante todo en el mundo de sus múltiples bienes. Como los *ayoréode* influyen en su medio ambiente mediante palabras, fórmulas que invocan poderes, atribuyeron a las palabras de la Biblia poderes similares. Con el tiempo reconocieron su error, y su interés en la religión de los *kojñone*, que no resultó eficiente en alcanzar el nivel de riquezas de estos, perdió vigencia.

En las encuestas realizadas por el censo indígena en Paraguay, la mayoría de los jóvenes, al igual que muchos adultos, pusieron en la pregunta de que religión eran: "indígena" o "no tiene" en vez de "evangélico". La cultura enseñada por los misioneros, tan ajena a la situación que viven los *ayoréode*, no

logro destruir todo su pensamiento, pero si a todas sus manifestaciones culturales. Lo grave de este proceso es, que en la actualidad la cultura ayoré se queda vaciada de sus expresiones culturales, de fiestas, cantos y de muchas otras manifestaciones, que contribuyen a la cohesión de cualquier grupo humano.

Este vacío es muy sentido por los ayoréode y ellos hacen esfuerzos de inventar nuevas fiestas para poder compartir de nuevo entre todos. En mis últimas visitas a la comunidad ayoré de Zapocó, situada al sur de Concepción, pude observar los intentos de recuperar manifestaciones culturales tradicionales, deportes que se practicaba en el monte y otros. Ahora hay jóvenes que aprenden de nuevo el canto tradicional ayoréi.

Practicar la propia cultura y religión es un derecho humano y garantizado también por la constitución boliviana. Tratar de erradicar el modo de ser y pensar va en contra de estos derechos. El gobierno está en la obligación de no permitir más que misioneros fundamentalistas impongan sus posiciones a pueblos en contacto inicial, ni que esten involucrados en la búsqueda de los últimos pueblos aislados del país.

Bibliografía

- BREMEN, Volker von
1991 **Zwischen Anpassung und Aneignung. Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften um modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode.** 322pp. Münchner Amerikanistik Beiträge No. 26. München
- CIDOB
2006 **Defendamos la vida, los territorios y la integridad de los pueblos indígenas voluntariamente aislados.** 6 pp. Manuscrito. Santa Cruz
- FISCHERMANN, Bernd
1988 **Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens.** 624 pp. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Bonn
1997 **El concepto de guerra y homicidio entre los ayoréode.** En: MUSEF Ed.: **XI. Reunión Anual de Etnología Tomo II** pp. 47-54. La Paz
2006 **Características y uso de territorio de un pueblo de cazadores-recolectores: el ejemplo de los ayoréode totobíegosode del Chaco boreal.** En: Combés, Isabel Edra.: **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania** pp. 259-297. Santa Cruz
2006 **Informe sobre los pueblos aislados de Bolivia.** 4 pp. Manuscrito. Santa Cruz
- GLAUSER, Benno
2006 **Paraguay.** En: **Documentos preparatorios. Seminario regional sobre pueblos indígenas aislados y en contacto inicial de la región amazónica y el Gran Chaco** pp. 86-97. Santa Cruz
- HUERTAS CASTILLO, Beatriz
2003 **La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios.** En: Huertas /García Eds.: **Los pueblos indígenas de Madre de Dios.** Historia, etnografía y coyuntura pp.353-372. IWGIA. Lima
- KEIM, Heinz
1983 **Gejagte Jäger.** Teil 2. Die Mbá in Ostbolivien. 399pp. Museum für Völkerkunde Frankfurt. Frankfurt/Main
- NORDENSKIÖLD, Erland
1931 **Das Allerneueste von den Indianern in den Urwäldern Boliviens.** En: **Erdball** Tomo 5; pp.132-136. Berlin
- QUIROGA, Rosa María
2001-2002 **Historias de vida de hombres y mujeres ayoréode.** Sin publicar. Filadelfia

“Triste morir-se ¿no?”.

Reflexiones sobre epistemología y ética en Antropología de la Salud

Violeta A. Montellano L.

En el presente ensayo, desarrollaré algunas reflexiones sobre ética y epistemología que surgieron en el trabajo de campo que realicé para trabajar mi tesis en Antropología de la Salud, en el Municipio de Aucapata.¹ A pesar de que mi tema de tesis, fue cambiando conforme a los hallazgos empíricos y los intereses de las personas implicadas en la investigación, las delicadas narraciones surgidas en charlas con algunas personas en torno a experiencias de enfermedad, me hicieron cuestionar la labor antropológica: el hecho de convertir experiencias emocionales de las personas en datos científicos; las cuestiones de poder en las relaciones que mantuvimos y los paradigmas de análisis desde los cuales se parte en la investigación.²

Mediante este ensayo, pretendo resaltar cuestiones que generalmente son dejadas de lado por los/as investigadores/as, en su intento por practicar una ciencia fría y objetiva, olvidando que tratamos con y sobre personas. En este sentido, cuando me refiero a epistemología, me refiero a la manera en que construimos el conocimiento y al discutir sobre la ética en la investigación, coincidiendo con Susanna Rance y Silvia Salinas, considero que:

Un enfoque ético implica la reflexión acerca de nuestras posturas en diferentes momentos, y la acción para construir relaciones más equitativas con las personas estudiadas. (...) Indudablemente, no hay pureza en la investigación ni en las relaciones humanas cotidianas. Sin embargo, esta licencia autoconcedida no nos debe cegar ante los riesgos éticos de priorizar nuestros intereses científicos, ideológicos o pragmáticos por encima de los derechos concretos de l@s sujet@s investigad@as. (Rance y Salinas, 2001:29, subrayado en el original)

Convirtiendo el dolor en dato científico

Realizar trabajo de campo en antropología significa, entre otras cosas, practicar la denominada “observación participante”, esto es, convivir con las personas de las comunidades estudiadas. Los momentos vividos son registrados en cuadernos de campo como interacciones con las personas, desde las cuales nacen teorías, aunque en muchos casos las teorías se imponen a las realidades. Hace un tiempo, pensaba que algunos procedimientos del trabajo de campo que se convierten a veces en dilemas éticos, podría resolverlos cuando el trabajo de campo que realice sea más extendido en cuestión de tiempo. De esta manera, podría tener tiempo para presentar mi investigación a la comunidad, escuchar sugerencias y hacerme conocer, sin entrar al campo cazando información y adoptando personalidad de *paparazzi*, como hacía referencia Violeta Ross (citada en Rance y Salinas, 2001:19).

Cuando comencé a realizar trabajo de campo en mayo del año pasado en Aucapata, aún en una fase exploratoria, consideré importante tomar en cuenta itinerarios terapéuticos de algunas personas de las comunidades para conocer, mediante estos, a terapeutas del Municipio que practiquen distintos sistemas terapéuticos. Aún con esta consideración, no busqué que las personas me hablaran de sus experiencias de enfermedad, sino que sus narraciones surgieron en charlas más generales, que aparentemente no estaban dirigidas para ello.

Doña Rosa me contó de su hija que hacía tiempo tenía “gusanera” y no podía sanar, las alternativas que había buscado y fundamentalmente, lo que significaba para ella emocionalmente.³ Doña Flora me contó de la muerte de un hijo y una hija suyos/as y recordó en qué había fallado ella para que se

1 Realicé trabajo de campo entre el mes de abril del año 2006 y mayo de 2007.

2 Todos los nombres citados en este ensayo son seudónimos.

3 Apuntes realizados 3 horas después de la interacción, martes 12/06/06 (14:47h), Aucapata

desaten esos desenlaces.⁴ Doña Gloria me contó de su marido, algunas costumbres suyas y su reciente fallecimiento.⁵ Todas estas experiencias íntimas, se relacionaban con el dolor y la muerte, sin embargo, solamente hasta que Julia lanzó las palabras que titulan este ensayo, me quedé pensando en el hecho de convertir el dolor ajeno en un dato científico.

En mi trabajo de campo, surgió una forma espontánea de practicar la “justicia distributiva” (Rance y Salinas, 2001) a través de la devolución de fotografías, como una forma de agradecimiento a las personas por su colaboración en el proceso de mi investigación. De esta manera, un día Juan (niño de 8 años) me llevó a su casa para que le tome fotografías a su familia y así conocí a Julia, su mamá, una joven que padecía una enfermedad terminal. En varias ocasiones tomamos fotografías e inicialmente, pretendí escuchar su experiencia de enfermedad y agradecerle mediante las fotografías. Julia, me contó del accidente que le había ocurrido, a dónde había acudido para tratar su enfermedad y finalmente, un día, pálida como estaba y mostrando resignación, después de que los médicos a los que había consultado la desahuciaron, me dijo como concluyendo: “triste morir se ¿no?”.⁶

Me quedé pensando entonces, en qué es lo que hacemos los/as antropólogos/as y para qué. Como alguna vez una amiga me había dicho, el problema antiético en la práctica antropológica estaba en convertir en datos las experiencias de las personas. En estos momentos, cuestioné lo que antes consideré que mi tesis podría aportar a las comunidades y viéndome como foránea interesada en escuchar todo lo que se pueda de las personas de las comunidades (*paparazzi* sin querer), pensé que mi tesis no ayudaría a las personas desde las cuales se construyó, sino que académicamente me serviría a mí y tal vez teóricamente aportaría algo a la disciplina.

Si fuera así ¿acaso solamente estamos acumulando libros, teorías y quiénes leerían la investigación? Aún habiendo presentado el perfil de mi tesis a los concejales y al primer curandero con el que trabajé ¿a dónde llegarían esas letras y para qué? Paradójicamente, esta misma reflexión, ¿dónde se lleva a cabo?, ¿quiénes escuchan y qué dicen al respecto? Tal vez, la colonialidad de la Antropología, en la que la disciplina nació, aún persiste y tal vez ello se deba a las teorías que están detrás, los procedimientos metodológicos y su base epistemológica.

Sin embargo, además de lo que entonces consideré un abuso ético en la conversión del dolor en dato científico, fue también importante tomar en cuenta cómo me veían las personas que me confiaban estas historias tan propias. En algunos casos, suele pasar que los/as antropólogos/as ocupados en el campo de la salud sean considerados/as médicos/as (Slobin 2000, citada en Rance y Salinas, 2001:22). En otros casos, la confianza de las personas hacia los/as antropólogos/as, podría surgir pues en muchos casos, nos ocupamos de escuchar a las personas. Como afirma Daphne Patai, una parte lo que las personas “obtienen” del proceso es precisamente la atención indivisa dirigida hacia ellas por otro individuo” (Patai, 1991:142, traducción de K. Oxtan), aunque la misma autora, concluye afirmando que aún así, existen desigualdades presentes en el contexto de encuentro entre investigadores/as e investigados/as.

En mi caso, en varias ocasiones me pidieron consejos de curación, a los que tuve que responder que, precisamente, yo quería aprender de eso. Una mañana, Lucía una joven de 23 años, me contó sobre el malestar de su mamá y me preguntó cómo podría curarse, reclamando que el médico que la había revisado en La Paz, no le había dicho de qué estaba enferma, ni qué inyección le colocó.⁷ Igualmente, las veces que visité a Julia y a su esposo, percibí que esperaban un consejo de mi parte, lo cual me frustró, porque yo me ocupaba de encontrar significados y construcciones de los sistemas terapéuticos en Aucapata.

Sin embargo, también charlando alguna vez con Don Eulogio, señor de 84 años, entendí que solamente escuchar, también era una manera de apoyar a las personas en situaciones donde hay mucha indiferencia por parte de su entorno. Don Eulogio alguna vez se disculpó conmigo por hablarme de cosas que según él, no me interesaban, me dijo que cuando uno era anciano “lo disminuían”⁸ y de cierta manera, me agradeció por escuchar su historia y algunas situaciones de enfermedad a las que se enfrentaba. Como afirma Byron Good, quien se preocupó por analizar experiencias de la enfermedad:

El acto de narrar es un proceso de localización del sufrimiento en la historia, de ubicación de los sucesos en un orden temporal significativo. También tiene el objetivo de abrir el futuro a un final positivo posibilitando al sufriente imaginar los medios para sobre ponerse a su adversidad y también los tipos de actividad que le permitan organizar su experiencia de vida en función de esta historia proyectada. (Good, 1994:11-12)

4 Apuntes realizados 2 horas después de la interacción, miércoles 04/10/06 (08:24h), Aucapata

5 Apuntes realizados 2 horas después de la interacción, miércoles 04/10/06 (08:24h), Aucapata

6 Apuntes realizados 2 horas después de la interacción, domingo 10/12/07 (19:10h), Aucapata

7 Apuntes realizados una hora después de la interacción, jueves 29/03/07 (10:20h), Yanahuaya

8 Apuntes realizados 1/2 hora después de la interacción, jueves 07/12/07 (14:44h), Aucapata

Igualmente, para algunas investigadoras feministas las voces ilustradas en las investigaciones podrían ser algo beneficioso, pues son las mujeres mismas quienes tienen el deseo de manifestarse. Sin embargo Patai, como citan Rance y Salinas (2001) cuestiona esta posición: "Pedimos a las personas que entrevistamos el tipo de revelación interior que normalmente ocurre en situaciones de gran familiaridad y dentro del ámbito privado. No obstante, invitamos a que se hagan estas revelaciones en el contexto del ámbito público donde nos ubicamos en un sentido obvio" (Patai, 1998:142, traducción de K. Oxtón, citada por Rance y Salinas, 2001:43). En todo caso, las narraciones sobre enfermedades y muerte que me contaron estas personas no fueron buscadas por mí: no realicé entrevistas y no busqué a las personas directamente para ello, a pesar de que en algún momento consideré tomarlas en cuenta para la investigación.

Para no correr el riesgo de considerar la ética desde un enfoque paternalista y proteccionista hacia las personas implicadas, es necesario considerar que hay múltiples intereses en este proceso: "Las relaciones de poder rodean y atraviesan todo el proceso de investigación, desde su concepción hasta su diseminación" (Rance y Salinas, 2001:35). En este sentido, presentaré algunos intereses de quienes trabajamos en la investigación y la manera en que fluyeron las relaciones de poder en la investigación.

Intereses y relaciones de poder en la investigación antropológica

En todo el proceso de mi investigación existieron diferentes intereses, tanto por mi parte como por parte de las personas implicadas en la misma. A través del análisis de entrevistas, observé las entradas y salidas de temáticas propuestas por mi persona y los/as entrevistados/as. De esta manera, el tema mismo de mi tesis cambió, pues mientras yo insistía en las entrevistas en introducir el tema de la experiencia de la enfermedad en los/as terapeutas, tema inicial de mi tesis; los/as terapeutas preferían hablar de sus propias formas de curar y su relación con otros sistemas terapéuticos, por ejemplo. De esta manera, consideré utilizar un concepto amplio para que coincidan nuestras "agendas de investigación", lo cual ha sido resultado de una negociación entre los/as implicados/as en la tesis (Rance y Salinas, 2001:28).

En mi caso, en el análisis de las entrevistas pude también reflexionar sobre mis propios intereses, como en el extracto de una entrevista a un terapeuta, que ilustro a continuación:

(Me contó que curaba de todo, "hasta cáncer")

V: "¿Ha curado cáncer?"

T: "Sí, he curado"

V: "Ahhhhh, eso se debería saber no? En otros lugares, donde la gente no se puede curar..."

(Le cuento que también por eso me interesa estudiar diferentes formas de curación.)⁹

Una pregunta dirigida como la que realicé, busca comprobar hechos antes que encontrar significados, por lo que mi propia búsqueda de factualidad (Potter, 1998) tendría que ver con mis intereses que podrían ser interpretados como una imposición. En una entrevista posterior, volvimos a tratar el tema y nuevamente yo busqué los hechos que confirmen que este terapeuta había curado "realmente" cáncer. En todo caso, la investigación debería ser una exploración de nuevos mundos y no la corroboración de lo que uno/a mismo/a cree que debe ser y lo que le interesa. Un abordaje tan cortante podría incluso interpretarse como el uso de las personas para los fines propios del/la investigador/a (Rance y Salinas, 2001:27).

Por otra parte, a través del análisis de fotografías de los/as terapeutas en mi tesis, también observé algunos intereses. Como en el caso de un yatiri en Yanahuaya, quien al comprender que su retrato figuraría en la tesis, de ser que él lo decida, comentó: "Cuando muera, ahí va a seguir"¹⁰ haciendo referencia a su propia inmortalidad en las fotografías. Mientras algunas personas quisieron figurar, incluso como una manera de "hacer propaganda"¹¹ como me dijo uno de los terapeutas, algunas otras personas al consultarles sobre la divulgación de sus nombres me pidieron utilizar seudónimos. Por ejemplo, Juana Condori, quien me había hablado de su autocuración de *larpha* y me dijo que en algunas radios difundían formas de curación con los nombres de las personas que las sugerían y que podrían verla mal en el pueblo, por haber utilizado huesos de cadáver humano.¹²

⁹ Entrevista realizada a un curandero. Sábado 29 de abril del 2006 de 10h: 45 a 11h: 30h.

¹⁰ Apuntes realizados ½ hora después de la interacción, lunes 09/04/07 (20:00h), Yanahuaya

¹¹ Apuntes realizados una hora después de la interacción, domingo 10/06/06 (19:10), Aucapata

¹² El *larpha* ataca cuando una mujer embarazada camina cerca de un cadáver, la curación debe realizarse con hueso del cadáver con el que la mujer se cruzó: puede ser de animales como gato, conejo o también de personas. Apuntes realizados 1 día después de la interacción, domingo 1/04/07 (08:00h), Yanahuaya

Además de intereses temáticos e intereses por figurar o no en la investigación, las relaciones de poder afectaron también en otros sentidos. Por ejemplo en una ocasión, Carola, una joven con quien trabajamos en una de las comunidades del Municipio y en cuya casa me alojé por un tiempo, me advirtió que si me alojaba en otro lugar, no realizaríamos más entrevistas ni tomaríamos fotografías.¹³ Las relaciones de enemistad entre ella y otra joven que me había invitado a pasar una noche en su casa, fueron un medio por el cual Carola manejó la situación. Sin intentar ser manipulada por Carola, decidí no ir a casa de la otra joven para no provocarles más problemas de los que tenían, sin embargo, esta advertencia que disminuyó mi poder de decisión, me hizo pensar en que todos/as utilizamos medios para manejar el poder y que es necesario dejar de lado la visión proteccionista, mediante la cual los/as investigadores/as somos explotadores/as de las personas implicadas en las investigaciones.

Un supuesto fundamental de los protocolos éticos es que los sujetos de investigación son esencialmente vulnerables y necesitados de protección de investigadoras 'poderosas'. También existe una idea implícita de que por su cuenta los sujetos son incapaces de identificar las intenciones de los investigadores. Este enfoque etnocéntrico y unilateral no contempla la posibilidad de que los sujetos usen estrategias y códigos culturalmente específicos para transmitir decisiones, expresar resistencia y, posiblemente, posicionar al investigador como vulnerable. (Salinas *et. al.*, 2005:33)

Habiendo abordado, las reflexiones sobre ética de una manera flexible, a continuación revisaré la base epistemológica de algunas escuelas dentro de la Antropología de la Salud, cuyos principios teóricos pueden ser relevantes en este ensayo.

Epistemología en Antropología de la Salud

Habiendo adoptado el paradigma interpretativo de análisis de la realidad, mediante el cual se pretende interpretar significados desde realidades construidas socialmente (Pérez Serrano, 1994), después de las reflexiones surgidas por la experiencia de Julia, recordé una frase de Eduardo Menéndez (antropólogo médico crítico): "El cólera: ¿es sólo una metáfora?" (Menéndez, 2002:170). Pensé pues, que a las personas que vivían experiencias de enfermedad, les parecería incluso ofensivo que los/as antropólogos/as interpretemos los significados que podrían atribuir a sus enfermedades. Las distintas maneras de abordar la temática de la salud desde la antropología, sin embargo, tienen que ver con posiciones paradigmáticas más amplias.

La Antropología Médica Clínica, surgió en los años setenta en E.E.U.U., propuesta por Good y Kleinman, fundamentalmente. Esta corriente interpretativa, considera las representaciones de la enfermedad como construcciones sociales.

Para los antropólogos interpretativos, el eje analítico está en la relación entre la cultura y los significados del padecimiento. (...) El aporte fundamental de esta corriente es el considerar a la enfermedad como un modelo explicativo, donde los sistemas médicos deben ser entendidos como sistemas culturales. (...) Muchos de estos estudios investigan la relación de significado y experiencia como fenómenos intersubjetivos y critican las representaciones puramente cognitivas de la enfermedad. (Ramírez, 2005:31)

Como respuesta a esta corriente, en la década de los 80, surgió la Antropología Médica Crítica en México, con Eduardo Menéndez como su propulsor, quien pretendiendo proponer una teoría más afín a la realidad latinoamericana (Comelles y Martínez Hernández, 1993:64), incluyó como base importante las relaciones de poder, las fuerzas políticas y económicas presentes en el cuidado de la salud.

[T]rata de mostrar la arbitrariedad que caracteriza a los enfoques micro y situacionales de la CAA que, aplicando fórmulas similares a las de la antropología colonial, no introducen, por pragmatismo o por comodidad, los factores económico-políticos, históricos e ideológicos que conforman la praxis de los profesionales, la conducta de los pacientes, ni el análisis de la dialéctica capitalista en donde se inserta la práctica biomédica. (Singer, 1992 citado por Comelles y Martínez Hernández, 1993:81)

De esta manera, mientras Kleinman propuso modelos explicativos que configuran redes semánticas construidas por los/as pacientes y los/as terapeutas; Menéndez construyó modelos de análisis sobre los sistemas terapéuticos, basados en la noción de hegemonía y subalternidad. La Antropología Médica

13 Apuntes realizados ½ después de la interacción, viernes 30/03/07 (21:00h), Municipio de Aucapata

Clínica coincide con el paradigma interpretativo de análisis de la realidad, mientras que la Antropología Médica Crítica coincide con el paradigma crítico de análisis de la realidad.

Asumir un paradigma u otro es una cuestión determinante, considerando que "Un paradigma no es un método, es una manera. No es el método científico, sino algo más amplio: una manera de ver el mundo y de interiorizarlo. Un Paradigma es un conjunto de acuerdos sobre cómo considerar e investigar la realidad" (Medina, 2000: 450, mayúscula en el original). Desde la formulación de un tema de investigación hasta la forma de realizar la investigación, depende del paradigma de análisis de la realidad que adoptemos en la investigación. Guba y Lincoln (1994, citados en Castro, 1996: 59-60), hacen referencia a tres cuestiones a las que responden los paradigmas: la cuestión ontológica, la cuestión epistemológica y la cuestión metodológica.

En cuanto a la cuestión ontológica, el paradigma interpretativo acepta la existencia de muchas versiones de la realidad que son construidas socialmente: "Para este paradigma, la realidad es holística, global, y polifacética, nunca es estática ni tampoco es una realidad que nos viene dada, sino que se crea" (Pérez Serrano, 1994: 30). En cambio, el paradigma crítico acepta que la realidad está dada y es mejorable, por ello se pretende proponer cómo tendría que ser esta realidad, que "no puede ser comprendida al margen de las condiciones ideológicas, económicas, políticas e históricas" (Pérez Serrano, 1994: 34-35).

La cuestión epistemológica según el paradigma interpretativo, consecuentemente se relaciona a la noción de construcción. El conocimiento no se descubre, sino que se construye y el/la investigador/a también es motivo de reflexión, su neutralidad es puesta en duda. "El (la) investigador (a) es visto como parte del mundo social, o sea que ya no es una entidad 'libre' y 'exenta' de influencias, visiones y prejuicios por el mero hecho de ser 'cientista'. El (la) investigador (a) (...) construye, en base a la interacción con el universo investigado, una 'versión' de las cosas" (Barragán, 2003: 11). La cuestión epistemológica en el caso del paradigma crítico es más radical, pues el/la investigador/a no solamente influye en la construcción del conocimiento sino que, dado que se acepta que es imposible obtener conocimientos imparciales, el/la investigador/a debe asumir una postura definida y comprometida, para orientar un cambio dentro de una realidad.

Desde el paradigma interpretativo en cuanto a la cuestión metodológica si "se dijo que la realidad es cognoscible mediante interpretación, y que la interpretación es reflexiva respecto del contexto y del discurso, entonces los métodos deben incluir procedimientos que privilegien el conocimiento de los mecanismos interpretativos que usamos" (Castro, 1996: 60). De esta manera, el paradigma interpretativo concuerda con los métodos cualitativos. Desde el paradigma crítico, se trabaja ya sea con métodos cualitativos y/o métodos cuantitativos. La diferencia entre ambos paradigmas en cuanto a la metodología, tiene que ver con todos los aspectos que implican la adopción de un paradigma.

En este sentido, he considerado que a pesar de lo que en algún momento dilucidé como una falta de ética al interpretar solamente significados de enfermedad, el paradigma interpretativo me ha ofrecido la posibilidad de abrirme a nuevos mundos construidos y no imponer visiones teóricas externas. Si coincidiría con la escuela crítica, utilizaría los modelos basados en hegemonía y subalternidad, según los cuales un sistema terapéutico "tradicional" es un sistema subalterno a la biomedicina, cuestión que además de parecerme molesta por crearnos mentalmente la idea de dominación, he cuestionado en mi investigación. Al conocer las prácticas de un yatiri en la comunidad de Yanahuaya, pude conocer el poder de lo subterráneo en este sistema terapéutico. Durante los meses de Pascua, un yatiri en Yanahuaya realizó oraciones hacia Tata Santiago como cada año, pero mientras el cura pensaba que la gente acudía a su misa y se enoja por las velas que llevaban las personas, cuyo significado no entendía (las velas eran ofrendas para Tata Santiago), ellas se quedaban después de la misa para rezar con el yatiri las oraciones para Tata Santiago.

Por otra parte, si hubiese adoptado el paradigma crítico, hubiese partido de una realidad dada: tendría que haber elegido una enfermedad (la que más peso tenga en los índices de morbi-mortalidad); tendría que partir de datos epidemiológicos; pues el objetivo de la tesis sería otorgar elementos útiles para solucionar problemas, verificar una hipótesis, reforzar una crítica. Habiendo procedido desde el paradigma interpretativo, tuve la oportunidad de partir desde lo empírico antes que dejarme influir por teorías; interpreté la construcción de diversas realidades, abriéndome a ellas de una manera reflexiva, desde la cual precisamente, cuestioné la ética en la investigación antropológica.

Conclusiones

Probablemente, cuando realizamos trabajo de campo, los/as antropólogos/as dejamos un poco las intenciones meramente científicas que dirigen las disciplinas. Por lo menos, así me ha sucedido a mí. Puede ser que esto tenga que ver con una forma de vida o las aspiraciones que tengamos como personas. Sin embargo, vale la pena cuestionar la forma en que realizamos Antropología y para qué.

Considero que la investigación antropológica es una forma de comprender otras realidades distintas a la propia, una forma de abrir nuestras mentes a mundos nuevos, aprehender de ellos, experimentar otras formas de entender al mundo y la experiencia vital, romper nuestros límites mentales. En este sentido me parece esencial, que en Antropología partamos siempre desde las realidades y no desde las teorías; que seamos reflexivos, tomando en cuenta que toda interpretación parte desde nosotros/as mismos/as y que la cuestión ética debe ser un tema tomado en cuenta.

Vale la pena además, recurrir a nuestros valores como personas, para decidir en qué momento actuamos de una manera ética y en qué momento rompemos límites para hacer ciencia. En mi caso, no utilicé las narraciones de enfermedad que aquí cité de manera superficial, tanto por cuestiones éticas que me hicieron entrar en crisis, como por su poca utilidad en la investigación. He optado por trabajar con los/as terapeutas y no con los/as pacientes, aunque esto podría ser criticado por la corriente crítica en Antropología de la Salud.

La utilidad de la Antropología no siempre podrá ser instantánea (tal vez al realizar proyectos aplicados), probablemente la producción antropológica sea una lucha por abrir mentalidades, pero siempre dependerá de la manera en que construyamos representaciones sobre otras vidas (Stanley, 1996) y, es en ese sentido que vale la pena ser reflexivo en todo el proceso de investigación. Ahora, cuestionar a dónde llegan las escrituras antropológicas, me ha hecho pensar en la posibilidad de optar por otros medios de comunicación además de la escritura: la fotografía y el video, por ejemplo. Pues si, considero a la Antropología como un puente de entendimiento cultural, tendría no solamente que dirigirse a ámbitos académicos, sino sobre todo, a quienes están implicados en las investigaciones.

He adoptado el paradigma interpretativo de análisis de la realidad, en el proceder metodológico, compartiendo su concepción de las realidades y su noción de construcción del conocimiento. Sin embargo en mi investigación, existieron también idas y venidas desde el paradigma crítico hacia el paradigma interpretativo, ya que tal vez es imposible que existan delimitaciones totalmente establecidas.

En el ámbito de la Antropología de la Salud, la delicadeza de interpretar significados que impliquen la emotividad de las personas implicadas en la investigación, conlleva a reflexionar sobre la ética y epistemología en el quehacer antropológico. Aún cuando yo misma, crea en las realidades como construcciones y en las mismas enfermedades como metáforas, no tendría que imponer mi visión en las demás personas, sino partir siempre desde ellas y cuestionarme, cuando es éticamente posible hacer de una narración de enfermedad, un dato antropológico significativo.

Aunque existen autores/as como Daphne Patai (1991), que niegan que pueda existir ética en la investigación social, vale la pena que intentemos y humanicemos la ciencia antropológica, que a pesar de dedicarse al estudio de las culturas humanas, en su intento por llegar a ser una ciencia rigurosa igualable a las ciencias naturales, ha perdido su sentido humano. Por otra parte, la reflexión en torno a la ética en la investigación social, no debe llegar al paternalismo, pues todas las personas contamos con estrategias del uso de poder: "la protección del/de la otro/a es un arma de doble filo. Quiere hacer el 'bien', pero en ese mismo gesto paternal, expresa el control de la situación que tiene y que no cede" (Rance y Salinas, 2001:15). Dependerá de la reflexividad reflejada en acciones, que tengamos como investigadores/as, para considerar en qué momento debemos dejar de lado un dato científico, por las cuestiones éticas que implique divulgarlo.

Bibliografía

- BARRAGÁN, Rossana (coord.)
2003 **Formulación de proyectos de investigación**, La Paz: Fundación PIEB.
- GOOD, Byron
1994 *"El cuerpo, la experiencia del padecimiento y el mundo de vida: un enfoque fenomenológico del dolor crónico"*. En: **Medicine, rationality and experience, An Anthropological perspective**, Cambridge: Cambridge University Press
- CASTRO, Roberto
1996 *"En busca del significado: Supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo"*. En: Ivonne SAS y Susana Lerner (comps.) **Para Comprender la Subjetividad: Investigación Cualitativa en Salud Reproductiva y Sexualidad**, México, D. F. :El Colegio de México
- COMELLES, Josep Maria y Martínez Hernández, Angel
1993 **Enfermedad, cultura y sociedad. Un ensayo sobre las relaciones de la Antropología Social y la Medicina**, Madrid: Eudema
- GUBA, E. G. e Y. S. Lincoln
1994 *"Competing Paradigms in Qualitative Research"*. En: Denzin, N.K. e Y.S. Lincoln (eds.), **Handbook of Qualitative Research**, Thousand Oaks, Sage Publications
- MEDINA, Javier
2000 **diálogo d sordos: occidente e indianidad Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia**, La Paz: CEBIAE
- MENÉNDEZ, Eduardo
1990 **Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones**. CIESAS: México.
2002 **la parte negada de la cultura Relativismo, diferencias y racismo**, Barcelona: Edicions bellaterra
- PATAI, Daphne
1991 *"Las Académicas estadounidenses y las Mujeres del Tercer Mundo: Es Posible la Investigación Ética?"*. En: **Women's Words. The Feminist Practice of Oral History**. Edited by Sherna Berger Gluck and Daphne Patai. Routledge. Traducción de K. Oxtan.
- PÉREZ SERRANO, Gloria
1994 *"Modelos o Paradigmas de Análisis de la Realidad: Implicaciones Metodológicas"*. En: **Investigación Cualitativa: Retos e Interrogantes. I. Métodos**, Madrid: Editorial La Muralla, S.A.
- POTTER, Jonathan
1998 **La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social**. Barcelona: Paidós.
- RAMÍREZ HITA, Susana
2005 **Donde el viento llega cansado. Sistemas y prácticas de salud en la ciudad de Potosí**, La Paz: Cooperación Italiana
- RANCE, Susana y Salinas Mulder, Silvia
2001 **Investigando con ética: aportes para la reflexión-acción**, La Paz: CIEPP/Population Council
- RANCE Susanna
2002 *"Diálogo de Saberes"*. En: **Experiencias en Investigación Sociocultural**, La Paz: CIEPP
- SALINAS MULDER, Silvia; Rance, Susanna; Serrate Suárez, Mónica; Castro Condori, Mery
2005 *"¿Ética sin ética? Reflexiones sobre prácticas de investigación intercultural"*. En **Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía VI** N° 11 junio.
- SINGER, Merrill
1992 *"Biomedicine and the Political Economy of Science"*. En: **Medical Anthropology Quarterly**, New Series, Vol. 6, No. 4
- SLOBIN, K
2000 *"Repensando el trabajo de campo. 'Sobre la ritualización de ver a una niña quemada'"*, **Tinkasos** diciembre 1999/marzo. N° 5. traducción al español por G Araoz. Del artículo publicado originalmente en *Symbolic Interaction* 18 (4):487-504 (1995)
- STANLEY, Liz
1996 *"La madre de la Invención: Necesidad, Escritura y Representación"*, **Femenism & Psychology** Vol. 6. Traducción del inglés realizada para el CIDESUMSA por C Oxtan, La Paz.

Identidad y Máscara.

Bolivia entre el carnaval y los lustra-calzados

Antonella Scarnecchia

Introducción

"Yo soy todo lo que ves –dice la máscara– y todo lo que temes detrás."
Elias Canetti, *Masa y poder*

Las identidades son imaginarias y son pactos simbólicos que influyen en la práctica social y constituyen recursos para la actuación de proyectos; son arquetipos para personas reales: el individuo no se reconoce en sí mismo, sino en lo colectivo. Nuestra visión de la realidad no es algo dado, puesto que nosotros también estamos dentro de esta misma realidad. No hay una realidad objetiva, pero todo entra en esta relación en la que entramos nosotros mismos. En este contexto, la máscara es un rostro alternativo que transforma a la persona, distorsiona su identidad. Ella altera la realidad en doble vía: la del enmascarado, que puede transformarse en máscara, y la del medio con el cual el enmascarado interactúa. La ocultación de aquello que nos hace reconocibles y diferentes, es decir el rostro, otorga libertad a partir del escamoteo de la identidad.

Aunque no existan estudios específicos sobre las correlaciones entre la máscara como ícono identificador, la cultura, las tradiciones populares y la construcción de nuevas identidades, por la complejidad que implica reunir tres diferentes campos (antropología, estudios culturales y sociología), hay varios textos a partir de los cuales se puede obtener inspiración para una reflexión sobre este tema. Más allá del sinnúmero de libros que han alimentado y siguen alimentando el debate sobre las cuestiones "cultura" e "identidad", y los trabajos de carácter antropológico y etnográfico sobre la utilización de la máscara ceremonial en los varios pueblos, existen tentativas de ligar los dos temas para llegar a nuevas conclusiones: un ejemplo de esto es el texto de Lisón Tolosana, que en su *Las máscaras de la identidad* utiliza el símbolo de máscara, aunque en este caso ficticia, no física, para explicar la complejidad de la cuestión identitaria¹; o Michel de Certeau, que en el texto "La asimilación conceptual" habla de "figuras enmascaradas", describiendo algunos mecanismos que los centros de poder ponen en movimiento para excluir, discriminar y suprimir culturas e identidades diferentes de la dominante².

La necesidad de estudiar las correlaciones entre mitología y arte, y su utilización en el ámbito social, hacen de la máscara, real o social, un tema muy actual, que merece ser investigado y profundizado en América latina, donde la tradición es cada vez más retomada para reivindicaciones identitarias, y también divulgada, sobre todo en regiones como Europa, que parecen alejarse cada vez más de sus tradiciones. En las diversas épocas y en las diferentes culturas existe una solidaridad entre las técnicas practicadas de rememoración, la organización interna de su función, su puesto dentro del sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria. La conquista progresiva por parte del hombre de su pasado individual, constituye para el grupo social la conquista de su pasado colectivo. El pasado desvelado es la fuente del presente. La memoria reconstruye el tiempo, hace caer la barrera entre presente y pasado, evoca a los muertos para los vivos. Es una transmutación de la experiencia temporal. El contacto con este otro mundo proporciona la revelación de pasado y futuro.

Podemos considerar sin duda la identidad como una máscara ficticia y cambiante según la necesidad y la situación, influenciada por una gran variedad de factores internos y externos al individuo. En cambio, el disfraz es una máscara verdadera que expresa una cultura, una tradición, un sentimiento, y que es capaz de crear una identidad nueva, diferente de la propia, a veces opuesta, que desafía los límites del individuo y lo hace partícipe de otra comunidad, la de los enmascarados, que, aunque sea por pocos momentos, tienen la posibilidad de cambiar su "yo" y apropiarse del yo de la máscara.

1 Lisón Tolosana, Carmelo, *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 212.

2 Certeau, Michel de, "La asimilación conceptual", en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana e Iteco, pp. 193-205.

El objetivo del presente trabajo es describir la tradición de la máscara y su significado identitario en general y en Bolivia en particular, mostrando las correlaciones y la importancia del vínculo entre identidad y máscara, y el estado de la cuestión en las manifestaciones que se pueden observar en el país hoy en día. Para hacer eso, en primer lugar daré una definición de identidad en sentido general y en su aplicación al ámbito cultural; en un segundo momento hablaré del simbolismo y del significado de la máscara en general, para luego aplicarlo al caso del folklore boliviano y de la tradición de este ícono identificatorio en el país. Finalmente voy a aplicar la hipótesis de la máscara como creadora de identidades trayendo a colación el caso de los lustra-calzados de La Paz.

Identidad: una definición

Acorde con las investigaciones de los lingüistas y de algunos antropólogos, en la mayoría de los idiomas hablados en el mundo no hay palabras que correspondan a los conceptos de "identidad" y de "cultura". Sin embargo, en todos los campos de investigación son cada vez más frecuentes y encendidos los debates sobre el concepto de cultura y sus relaciones con los temas específicos tratados. En estos debates se inserta con fuerte resonancia la cuestión de la identidad.

El tópico de la identidad ha sido inicialmente impuesto a la atención de los estudiosos en ciencias sociales por la emergencia de los movimientos sociales, que han tomado por base la identidad de un grupo (étnico, regional, etc.) o de una categoría social (feministas) para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía.

En este marco de construcción identitaria, cada elemento de la vida y de la cultura de los miembros de los grupos que se van creando es importante para afirmar la base y la solidez de las demandas que se proponen y de los principios que sostienen. Nos enfrentamos por esto a un florecer de íconos identificatorios que funcionen como punto de referencia y reconocimiento.

La identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos. Los actores sociales tienden a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra las penetraciones exteriores.

Pero este concepto, aun si muy investigado, es tan huidizo que todavía queda indeterminado, y a veces genera errores y contradicciones: para la sociología la identidad cultural corresponde a todas las manifestaciones de un pueblo que lo hacen distinto de otros; para algunos se identifica con el amor a los símbolos patrios y a la nación³; para otros es la serie de factores producto de la formación del individuo, en la cual juegan un papel fundamental familia, escuela, iglesia y las otras instituciones socializantes.

En realidad la identidad no se puede definir claramente porque no es algo estático, fijado una vez para siempre, sino un aspecto que cambia continuamente en la vida de un individuo o de una colectividad, conforme a su evolución histórica, económica, social y cultural. Además las identidades no son esencialistas, sino relacionales, y se constituye en la interacción social; por eso su análisis refiere a relaciones históricamente determinadas entre individuo y colectividad.

De hecho no se puede tampoco hablar de "identidad" al singular, porque hay varias identidades (identidades culturales, nacionales, patrias, étnicas, religiosas, de género, etc.), comunidades imaginarias que un individuo puede integrar al mismo tiempo sin que entren necesariamente en contraste entre sí. Lo que se puede intentar hacer es definir la identidad de un hombre o de una comunidad en una específica coyuntura, o sea en un determinado tiempo, en un circunscrito espacio y bajo el influjo de algunas condiciones, pero aun así se correría el riesgo de generalizar demasiado y olvidar características importantes.

Las identidades se forman con diferentes elementos reales o inventados, la importancia de los cuales no se determina con su mayor objetividad o subjetividad, sino con su auto o heteroapropiación simbólica. Pueden estar referidas a elementos culturales tradicionales, que son referentes fundadores de identidades grupales fuertemente anclados en las prácticas sociales del grupo, pero también derivarse de intereses

3 Aquí podría darse una confusión entre identidad cultural e identidad nacional. De hecho identidad cultural e identidad nacional corresponden a dimensiones analíticas diferentes, pero, aunque la primera atiende a la específica configuración del mundo de vida de los grupos sociales y la segunda encierra una dimensión ideológico-política identificada con un proyecto de nación, no siempre es posible diferenciarlas. Simplificando se podría decir que la identidad cultural de un pueblo es el conjunto de factores y acontecimientos que originaron fundación o apropiación del territorio, luchas de independencia o defensa, conflictos internos, rituales cívicos, discurso político dominante. La identidad nacional, en cambio es un tronco común de imágenes, representaciones y conceptos, producto de la coherencia obtenida a través de la historia, y remite a la identificación ideológica que implica la identificación con un proyecto de nación. A éstas se añaden las imágenes adoptadas por influencias de los medios masivos de comunicación. Es una visión común de sociedad, que es la propuesta de organización social dominante, la cual es compartida por diferentes sectores y clases sociales y que se representa de múltiples maneras, entre las cuales se incluye el mundo simbólico.

compartidos o de respuesta a condiciones inéditas, que pueden originar nuevos nexos de identidad (ej.: católicos italianos y bolivianos, bolivianos paceños y bolivianos cruceños, etc.). Las identidades se desarrollan como formas de pertenencia y adscripción, y lo diferente se vuelve otredad o alteridad, conceptos que cobran sentido sólo en el campo relacional, y que por eso no son simples diferencias, porque se definen por posiciones relacionales de poder, entre quien está en el grupo y entre los del grupo y los externos.

Bajo este aspecto la identidad puede ser concebida como intersubjetividad a través de la cual se establece la acción social y que refiere a la específica interiorización de roles y estatus (impuestos o adquiridos) con los que se configura la personalidad social:

La identidad queda circunscrita a los procesos de socialización [...] como mediación entre la conciencia individual y la colectiva; en ella la adscripción grupal forma o refuerza la identidad, que se construye por comparación y en oposición a otros grupos, en una relación en la que pueden conformarse identidades negativas, como interiorización de heteroatribuciones estereotipadas. La identidad se delimita con base en la tradición, las inercias culturales, lo permanente, la adscripción, lo específico, elementos definidos por Dubet como opuestos a la modernización, que pregona lo universal abstracto de la razón y en la que la capacidad estratégica es más importante que la integración. [...] Frente a las posiciones individualistas, resulta innegable que el yo y el desarrollo individual no pueden explicarse fuera de su contexto social, [...] no puede plantearse el ser humano como un yo carente de un nosotros⁴.

La constitución de las identidades expresa la relación entre individuo y colectividad, y los cambios en la estructura social pueden generar transformaciones en la realidad psicológica. Las identidades son inevitables y concomitantes a la misma existencia del ser humano, pero no son específicas para cada uno, son cambiantes, y pueden ser elegidas por el sujeto.

La identidad ancla el yo a la cultura porque es a la vez resultado del mito y de la vida en comunidad. El determinante geográfico-espacial es uno de los más importantes y permanentes indicadores y coeficientes de identidad, junto con el pasado: recordamos nuestros antepasados y los resucitamos, porque nos fusionamos con ellos, que llegan a convertirse en máscaras de nuestro yo, y los traducimos a nuestro lenguaje, los adaptamos a nuestro momento, en una compleja fusión de la geografía con la historia.

El simbolismo de la máscara

Tradicionalmente las manifestaciones culturales (gastronomía, pintura, danza, música, vestir...) de un pueblo se convierten en rasgos definitorio de la identidad cultural, y las dinámicas sociales las modifican o las hacen caer en desuso.

Cultura significa esencialmente conceder un sentido, una significación a las cosas, "cargarlas con un símbolo" (Cassirer). Y crear símbolos es una de las funciones esenciales de las máscaras, tal vez la primaria y original. Ponerse una máscara no significa perder el propio ser, sino transformarse en algo diferente. La máscara es el símbolo de la habilidad del hombre para transformarse y es también un instrumento mágico para alcanzar sus deseos. No se usa sólo para escapar, cambiar o modificar la propia personalidad, sino también para satisfacer un sentimiento mítico o religioso. Ella oculta la verdadera personalidad e identidad y permite actuar de manera diferente, con más libertad: "el portador de una máscara es el mismo y sin embargo también es otro"⁵.

La máscara es una identidad, y por esto crea fronteras, límites que delinean un grupo cultural o social. Del mismo modo, la identidad es como una máscara ficticia y cambiante según la necesidad y la situación. Cada disfraz es una máscara verdadera que expresa una identidad, una cultura, un sentimiento. Además, cada individuo es "enmascarado" social, política, religiosa, cultural y moralmente por sí mismo y por los otros, que, según la máscara que trae, lo consideran amigo o enemigo.

Como creación figurativa, un individuo está sometido a riqueza y arbitrariedad de la representación y re-creación interpretativa. Cada una de las máscaras que él mismo se enfunda o cada una de las que le revisten es una perspectiva más de una dimensión o modo particular de apariencia y existencia; las máscaras se desdibujan, aumentan, decrecen y se transforman en sus detalles y estilos: nunca se acaban. Al arrancar una descubrimos debajo otra.

4 Valenzuela Arce, José Manuel, *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Colección México Norte, 2000, pp. 19-20.

5 Moya Rubio, Víctor José, *Máscaras: la otra cara de México*, México, UNAM, Libros de Arte, 1978, p. 199.

Si reflexionamos sobre nosotros, sobre los términos que utilizamos para describirnos, debemos quizás empezar por el principio, por el sustantivo que puede identificar cada ser humano, o sea la palabra "persona". Etimológicamente, este vocablo es un calco del etrusco *phersus*, "máscara", que en latín llegó a ser *persona* y que se utilizaba para designar la "máscara de actor", y luego dio origen a *personaje*, palabra a su vez compuesta por el prefijo *per*, "por, a través de", y el verbo *sonare*, "sonar". La *persona*, entonces, era originalmente la máscara utilizada en escena por los actores. Como dicha máscara tenía en su interior una especie de bocina, su uso, además de completar la caracterización del actor, permitía que su voz resonara y llegara a todos los espectadores. La palabra evolucionó después por vía metonímica hasta designar al propio actor como individuo, y posteriormente a todo ser humano.

Así que, por hacer la máscara la voz humana más sonora y vibrante, se le dio el nombre de *persona*: la *ratio* que liga el término de la máscara con el verbo *personare* no está desvinculada de razones icónicas, permitiéndonos entender el término *persona* no sólo como un mero signo lingüístico, sino incluso como el símbolo de lo que designa.

En el terreno de la psicología, "personalidad" se asocia con "máscara", al grado que quien desarrolla diversas "máscaras-personalidades" pierde el límite con su "yo", identificándose finalmente con la/s "máscara/s".

La apropiación de otra personalidad confiere un poder de relación con elementos ajenos, y con los cuales sólo podrá interactuar a través de la duplicidad. Hasta no saber definir en qué momento termina el actor y comienza su máscara.

Es difícil determinar con precisión el espacio y el tiempo de origen de la máscara, que seguro ocurrió en tiempos remotos, en los albores de la historia del hombre, pero lo cierto es que la máscara se encuentra en la cultura de la mayoría de los pueblos. El hombre se ha afanado siempre por descubrir su personalidad, manifiesta en una infinita gama de expresiones, y como esto no le basta, para satisfacer su ambición de ser o sentir lo que quisiera haber sido, aunque sea transitoriamente, recurre al artificio de la máscara, la otra cara.

En todos los tiempos y en todo el mundo hay máscaras: los egipcios las utilizaban para las momias de los faraones; los griegos para cubrir el cuerpo de sus héroes o en el teatro, cuyo uso remonta al culto dionisiaco, y que podían ser trágicas, cómicas o satíricas, en forma más o menos caricaturizada; los romanos las utilizaban para las atelanas (comedias representadas por aficionados, no por actores profesionales); en oriente las máscaras se inspiraron en el budismo, y se emplean en dramas sagrados o históricos; China usa hoy máscaras de cartón, con colores simbólicos, de significados tradicionales; la Europa medieval las utilizó para escenificar los "misterios" (dramas religiosos representados en la iglesia) y las pantomimas de la Comedia del Arte; aún se usan unas máscaras en Europa Oriental y en el Tirol austriaco, y las danzas con máscara que sobreviven en Europa se ejecutan en mayo en las comunidades campesinas; las tres principales máscaras africanas (guerrera, de la danza y del chamán) se siguen utilizando en danzas y ceremonias religiosas. En América la vigencia de la máscara es un campo muy vasto y poco explorado. La costumbre de ponerse máscara en los diferentes grupos étnicos del Nuevo Continente acusa procesos de crecimiento y desarrollo ausentes en otras culturas, y podemos encontrarlos tanto en los esquimales como en los indios de Norteamérica y de América Latina.

Más difícil que acertar sus orígenes es atisbar las motivaciones religiosas, mágicas o sociales de los hombres primitivos que dieron lugar a la aparición de la máscara, aunque debe reconocerse su práctica universal y su calidad ritual. El ritual es una fuerza elemental que define simbólicamente al grupo, unifica, integra y solidifica al mismo tiempo que diferencia, separa y excluye: toda organización ceremonial y simbólico-ritual es una afirmación de pertenencia/exclusión de un "nosotros" frente a un "vosotros" y a un "ellos". Los gestos rituales (y los disfraces) crean fronteras, son signos de diferencia y especificidad, para mantener fuera la otredad, y crear una otredad: la propia.

Hablando de máscaras hay que hacer hincapié en su carácter dual: no sólo en la máscara se encuentran rasgos referidos a dos aspectos y realidades diferentes, sino que estos dos aspectos conforman una perfecta unidad con sentido y significado propios. La dualidad no es casual en las máscaras, sino que es una característica que surge de la dualidad que rige el ritmo universal: día y noche, bien y mal, risa y llanto, hombre y mujer. Son siempre dos elementos distintos y complementarios que dan sentido a la unidad. De esta manera la máscara, que etimológicamente llega de la palabra árabe "masc-jarah" (o sea "bufón"; y, por extensión, rostro falso o postizo), es mucho más que parte de un disfraz: resulta un objeto simulador que permite dar a entender lo que el portador no es, y asumir por apropiación o adopción la identidad generalmente divinizada de alguien que puede dominar a la naturaleza. De esta forma la máscara esconde y revela.

La función inicial de las máscaras es ocultar el rostro. Las máscaras indígenas sustituyen el rostro del alma porque tienen otra función: suscitan un cambio temporal de identidad. Son, más bien, rostros y manifestaciones del mundo invisible, de la religiosidad y las creencias que determinan una cultura: cada máscara es una expresión de todo un conglomerado de creencias.

Cada nación, cada grupo social, cada persona es un conjunto de caras diferentes, mezcla y simbiosis de hoy y ayer, de lo extraño, de lo familiar y de lo personal, de lo ideal y de lo práctico, de lo social y de lo cultural. Estos elementos forman lo que llamamos identidad, individual o colectiva, que nos permite distinguir un "nosotros" de un "otros".

Imágenes y símbolos son permanentes y englobantes y elevan la categoría de identidad a un nivel de trascendencia, creando un coeficiente simbólico-religioso, irracional y mágico que forma parte de un modo común de ser, pensar y estar. Hay una conexión muy fuerte entre muchas celebraciones festivas de grupo (como el carnaval) con lo sagrado. Las fiestas celebran la parte positiva de la vida, la exaltación del cuerpo, la fruición de la vida sensorial, la apoteosis del vivir: el elemento religioso puede estar ausente, pero presentan la contrapartida del ritual de ultimidad, y comparten con lo religioso el mismo campo semántico-simbólico. No es un casual que en América Latina, donde la religión juega un papel de primer nivel, haya tan grande variedad de disfraces con ella vinculados: la religión es fuente de consuelo y la máscara, insertada en la fiesta y con su doble valor de diversión-devoción, alivia la pena cotidiana de la pobreza, aunque sea por unas horas.

Un rostro que se oculta y otro que aflora: esa es la última finalidad de una máscara, elemento festivo o ritual que ayuda al hombre a encontrarse, negarse o inmortalizar a aquel que según su cultura lo merece. Cada región tiene sus propias características, cada cultura sus propias manifestaciones, y en un imaginario recorrido a través de las máscaras el hombre puede ir descubriendo regiones y tradiciones distintas a su crecimiento intelectual que le permitan reafirmar su identidad, en permanente respeto por el otro. La máscara, como todo patrimonio cultural, es una representación "material" que ayuda al desarrollo y a la permanencia de lo "inmaterial", de lo "intangible"; es un elemento primordial para condicionar el ambiente y para que las manifestaciones humanas sobrepasen lo fáctico.

Máscara e identidad en Bolivia

Bolivia es considerada uno de los países más ricos de Suramérica en cuanto a tradiciones, ritos, danzas, música y costumbres. Este abanico de riqueza cultural tiene orígenes históricos diversos como el período prehispánico, enriquecido con elementos traídos de Europa durante la colonia y otras formas culturales nacidas en esta misma época y en la República, con lo que se acentuó el carácter multicultural del país. Se puede evidenciar claramente la influencia de la música y la danza en el proceso de valoración, difusión, fortalecimiento, preservación y defensa del folclore como parte del patrimonio cultural boliviano, en todos los estratos sociales del país.

En Bolivia hay temas y símbolos comunes a tejidos, cuentos orales, teatro y máscaras, como si se pudiera hablar de la misma realidad con diferentes lenguajes: esta unidad es un símbolo y un paralelo de los diferentes pueblos que habitan el país, y que, aun hablando diferentes idiomas y teniendo distintas culturas, no se separan, porque están unidos por una misma tradición, y para superar la división utilizan lenguajes artísticos, no lingüísticos.

En Bolivia las máscaras vienen de dos vertientes: la tradición prehispánica y la "mascarada virreinal", que en origen era un desfile nocturno con danzas y representaciones teatrales que incorporaban elementos de diversa procedencia. Las máscaras de Bolivia, entonces, son una mezcla de las que se utilizaban en la época precolombina con aquellas traídas por los españoles para las fiestas virreinales. Las culturas originarias que habitaron lo que hoy conocemos como Bolivia, no sólo usaban máscaras en los ritos religiosos, funerarios y guerreros, sino también en festividades relacionadas con las estaciones.

Los españoles llegaron con un concepto totalmente diferente de mundo, arte y religión. No respetaron las costumbres de los pueblos conquistados e impusieron los hábitos europeos y la religión católica. Pero para los indígenas la religión no fue una doctrina sino una forma de vida a la que adaptaron sus antiguas creencias y mitos, así que casi todas las danzas bolivianas se amoldaron a la religión católica. Las fiestas en honor a Jesucristo, la Virgen y los Santos se celebran con danzas, máscaras, comida y bebida que poco tiene que ver con la liturgia cristiana, pero ayudan a comprender las tradiciones indígenas y su actitud frente a la naturaleza y a otras culturas que pretendieron someterlas. En las fiestas rurales, sea andinas u orientales, los bailes, la música y las máscaras son elementos insustituibles y constituyen sus representaciones de mayor simbolismo, emotividad y vistosidad. Con el baile, los danzarines entran en

trance y desaparecen como individuos, dando paso al ser colectivo que representa toda la comunidad. La fiesta asegura la supervivencia colectiva, y con la máscara puesta todos son iguales y conforman el mismo personaje.

También el Carnaval mezcla elementos culturales nativos y elementos impuestos por el cristianismo del conquistador español. El carnaval cristiano sufre transformaciones al ser incorporado a la tradición nativa, y en la zona andina llega no sólo a transformarse, sino a tener un significado distinto, aunque con muchos nombres y ritos cristianos. Los mitos y las costumbres andinos adaptan su lenguaje a la nueva realidad del mundo conquistado, y desde la "lucha" entre dos vertientes nace una nueva mezcla cultural. Un ejemplo de este mestizaje son el Pepino y el Kusillo. El Pepino es distintivo del Carnaval de La Paz, y es una versión criolla de "Polichinela", bufón de la Comedia del Arte italiano, conocido en las colonias latinoamericanas del siglo XVIII a través de representaciones teatrales de la corte española. La máscara y el traje recuerdan al bufón europeo, que en el medio boliviano abandonó a sus compañeros (Pierrot, Arlequín y Colombina) para imitar al Kusillo, bufón nativo con connotaciones eróticas, personaje crítico de las malas costumbres, sobre todo libidinosas, del hombre blanco. Tiene algo de mono, como la comicidad, y algo del diablo, pero no terrible y estremecedor, sino del pícaro revoltoso, que quiere recordarnos que en la vida no todo es serio estático y ordenado; por eso, no tiene una comparsa propia, sino que está en todas partes, como el espíritu de la alegría, que propicia el buen humor. Si el estilo de la máscara del Kusillo se remonta a la tradición prehispánica, su representación fue alterada más tarde, ya que la relación mono-libido es de origen eurasiática.

El Carnaval de Oruro es una significativa mezcla de devoción cristiana y creencias indígenas: los comparsantes no bailan sólo para la Virgen de la Candelaria, sino también para el "Tío", personificación del dios nativo de las cavernas, para el cual el "convite" más importante del año (que consiste en una wilancha, o sea el sacrificio de una llama) se organiza justo el viernes de víspera de la Entrada. Entendiendo mejor las máscaras de la Entrada, y con ellas los mitos, la historia, la tradición y la realidad celebrados en el Carnaval, se puede comprender mejor la profundidad de la cultura popular que encierra el Carnaval de Oruro.

Las celebraciones de la ciudad difieren mucho de las del campo. En la ciudad predomina el elemento mestizo, debido a la influencia de comercio y medios de comunicación, característicos del capitalismo. Un ejemplo de esto es la fastuosa entrada que se celebra en honor del Señor del Gran Poder en La Paz. La celebración es un proceso social que empieza tres meses antes de la Entrada, que representa su cumbre, con la elección de la Mesa Directiva de la Asociación Folclórica del Gran Poder. Figura importante es el Preste: antiguamente, era un vecino de la comunidad con una buena disponibilidad económica que organizaba la fiesta y después de la procesión invitaba a la comparsa de danzantes y amigos a comer, beber y bailar en su casa hasta tres días después. Hoy, debe organizar la fiesta desde el principio hasta el final, convocar la mayor cantidad de personas para que bailen, y para lograrlo, organizar recepciones sociales atrayentes (buena danza, mejor banda, mucho trago y comida). Por lo que se refiere al aspecto religioso, el Gran Poder no es necesariamente una fiesta católica, sino más bien una lucha entre dioses andinos y cristianos. Los aymaras cubiertos con la máscara católica siguen la imagen de la Santísima Trinidad, quizás porque de alguna manera legítima la reproducción de sus valores culturales. Muchos danzantes son devotos, pero otros no, y los prestes aymaras veneran al santo para que en un año multiplique sus ingresos. Sin embargo, el mismo presterío es un ejemplo de sincretismo y resistencia: es una forma indígena de socialización, "enmascarada" de alguna forma con los valores ajenos del dominador.

En las comunidades más tradicionales no se ha perdido la función ceremonial, donde se expresa en forma colectiva el agradecimiento a la Pachamama y se le pide más productividad o se intenta aplacar su enojo. En las fiestas excesos y extravagancias garantizan la benevolencia divina y la abundancia de la tierra: por esto nadie se comporta con prudencia, y faltan control y cordura. Se deben exceder todos los límites y violar todos los hábitos; todos deben bailar, beber y comer hasta sus últimas consecuencias, hasta la muerte si fuera necesario. Y la máscara ayuda a desenfrenarse. Encarnación perfecta de este principio es la máscara-mito del Danzante, que tiene su origen en la danza de los Gigantes, de procedencia española, actuada para la fiesta de Corpus Christi. El Danzante es un hombre del ayllu escogido para ser el alma de la próxima fiesta y en el transcurso del año es agasajado con lo mejor (trajes, mujeres, bebida, etc.). Durante la fiesta es el centro de la atención con su enorme máscara de yeso, generalmente verde, y acompañado por dos diablos: tiene que exceder hasta morir, como acto supremo de desafío a las limitaciones diarias y como adaptación de la danza española a la concepción aymara, según la cual alguien tiene que sacrificarse para el bien de la comunidad⁶.

⁶ Por su importancia en la cultura aymara, la máscara del Danzante es centro motor de la película *La Nación clandestina* de Jorge Sanjinés.

En *La máscara de piedra* Fernando Montes afirma que los indígenas soportan la opresión y la dominación bajo una máscara de pasividad, indiferencia y silencio: petrificarse significa morir en vida para poder sobrevivir. Así que esperando al gran pachakuti, con el cual se regresará al orden originario, hay otros pequeños pachakuti, las fiestas, rebeliones que rompen con la rutina cotidiana y con el orden establecido, breve regreso al ideal mítico del pasado, a través de las cuales se restablece la comunicación con lo divino y la naturaleza del pasado indígena, y donde el individuo desaparece, tragado por un ser colectivo, el ayllu, que está en comunión consigo misma y con su entorno.

Es necesario cubrir para descubrir. La fiesta para los indígenas andinos es lo opuesto a su oprimido cotidiano vivir, y detrás de cada máscara boliviana se esconde el mito andino de la transmutación individual, de la careta que delata una situación social y que sirve de escape y transformación a un pueblo cuya identidad se plasma en el rito renovado y efímero de la fiesta.

Máscara e identidad en La Paz hoy: los lustra-calzados

Las identidades se forman con diferentes elementos reales o inventados, la importancia de los cuales no se determina con su mayor objetividad o subjetividad, sino con su auto o heteroapropiación simbólica. Pueden estar referidas a elementos culturales tradicionales, que son referentes fundadores de identidades grupales fuertemente anclados en las prácticas sociales del grupo, pero también derivarse de intereses compartidos o de respuesta a condiciones inéditas, que pueden originar nuevos nexos de identidad.

Hablando de identidades sociales podemos destacar algunos elementos que las forman y las caracterizan: pertenencia a una pluralidad de colectivos (apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico cultural); presencia de atributos idiosincrásicos y relacionales; narrativa biográfica que recoge historia y trayectoria social de la persona considerada.

La concertación de la acción de los miembros de una identidad social tiene el sólo objetivo de hacerlo inteligible a la sociedad toda. Y es por esto mismo que algunos movimientos utilizan símbolos identificatorio: para todo el mundo, por ejemplo, los indígenas zapatistas son los que traen un pasamontañas que le cubre el rostro, y, paradójicamente, los hace reconocibles.

En un curioso paralelo, podemos hacer el mismo discurso para los chicos lustra-calzados que pueblan las calles de La Paz y de El Alto.

Los movimientos y los fenómenos sociales latinoamericanos utilizan cada vez más elementos de la cultura y de la identidad de la región para reivindicar derechos y pedir mejoría de las condiciones de los marginados. Y la máscara es uno de estos elementos. Es por eso que probablemente hay una correlación entre el uso de pasamontañas por zapatistas mexicanos y lustra-zapatos bolivianos y su tradición cultural. En ambos casos la necesidad de crear un grupo identitario de defensa y cohesión, por razones diferentes, da lugar a estas manifestaciones sociales, que les permiten reconocerse entre ellos, afirmar una posición y expresar un pensamiento y una actitud sin palabras: en el caso zapatista, la defensa de los derechos de los indígenas, y en el caso boliviano, la afirmación de la propia dignidad frente a la sociedad toda. Los individuos de estos grupos que utilizan una máscara para obtener visibilidad, tienen detrás de sí una tradición que los respalda y que explica cultural y sociológicamente su manera de actuar, lo cual le permite jugar con su identidad, transformarla y crear una nueva.

Naturalmente hay diferencia entre las dos manifestaciones, y los chicos de La Paz son un caso único, no sólo en Bolivia, sino en todo el continente y en el mundo entero. Tanto que son al centro de atención de muchas personas: los turistas, que oscilan entre la curiosidad y el temor (en muchos lugares del hemisferio norte el pasamontaña se asocia a ladrones y terroristas); ONGs, que colaboran con fundaciones bolivianas (como la fundación Arco Iris o Nuevo Día de La Paz) organizando talleres y asistencia sanitaria y social para los jóvenes trabajadores de la calle; las organizaciones culturales, como el Centro de Arte y Culturas Bolivianas, que apoyado por la homónima Fundación y la cooperación de los chicos del sindicato ALPRA jr. idearon y realizaron el "Hormigón Armado", un pequeño periódico hecho por y para los chicos que viven y/o trabajan en la calle, y que ellos mismos distribuyen por las vías de la ciudad; los voluntarios, en gran mayoría jóvenes extranjeros, que trabajan en los talleres de las fundaciones y organizaciones arriba mencionadas, a veces van más allá, ayudando los chicos con los cuales trabajan a expresarse de manera diferente, como hicieron Benjamin Thomas, Dominik Kramm y Tom Kendall, quienes recolectaron las fotos tomadas por algunos lustra-calzados y las expusieron en el museo Tambo Quirquincho con el título "Desechable" (cuyo doble sentido es evidente); otras formas de arte, como la danza, con la creación de Yumi Tapia, perteneciente al grupo Katak, que ideó una coreografía inspirada al trabajo de los lustra-calzados en el ámbito del ciclo "Ilustreimaginario".

Detrás de las máscaras que vemos en las calles paceñas, así como acontece con cualquier otro tipo de disfraz, hay mucho más de lo que se puede imaginar a primera vista. Los lustra-calzados no “nacen” con pasamontaña: al principio utilizaban sólo un pañuelo que les cubría la boca y les tapaba la nariz para protegerse del polvo de las calles, y acumulado sobre los zapatos, y de la contaminación de la ciudad, y una gorra o un sombrero para atenuar el contacto de muchas horas con el sol, que a estas alturas puede ser muy peligroso, provocando quemaduras y, sin los necesarios cuidados, hasta cáncer de piel. O sea, en principio era una cuestión de salud, pero con el tiempo las cosas cambiaron significativamente.

Como se lee en el documento “Historia de ALPEVE” (sigla que designa la Asociación de Lustra-calzados de la Pérez Velasco), redactado por los componente de la misma asociación en una de sus reuniones mensuales, es a partir de los últimos años ‘80 que se empieza a utilizar el pasamontaña o el canguro, de manera de dejar libre a la vista sólo los ojos. Dicha transformación, según los integrantes de las varias asociaciones de lustra-calzados de La Paz (dieciséis en total, sin considerar los varios ambulantes), se debe a la continua discriminación y al desprecio al cual están sujetos estos trabajadores de la calle por parte de los restantes miembros de la comunidad ciudadana.

Los motivos de discriminación y desprecio son varios y depende de la edad y del sitios que ocupa cada lustra-calzado en la sociedad: los más jóvenes, sobre todo adolescentes, se cubren por no ser objeto de burla por parte de los compañeros de escuela o del barrio en el cual viven, mientras los adultos, normalmente padres de familia que tienen diferentes trabajos para ganar suficiente dinero, deben esconderse de la mirada de compañeros de trabajo o del empleador, porque si se llegara a descubrir su “doble vida”, la que llevan en la calle, serían despedidos, poniendo en serio peligro su economía y sustento de su familia.

De esta forma, la máscara que llevan es un elemento protector porque los lleva al espacio del anonimato, pero un anonimato colectivo, y por esto doblemente protector: es al mismo tiempo una manera para conservar su individualidad, que es sin embargo distinta de la que los otros conocen, con los cuales se relaciona en su ambiente doméstico, y crea una colectividad, un grupo que se identifica y se reconoce gracias al pasamontañas, que cobra de esta forma un significado complejo. Con ello estos chicos y estos adultos expresan una condición social hecha por sufrimiento y sacrificio, de discriminación y devaluación, porque nadie ve bien una trabajo de calle, cualquiera que sea; pero también de resistencia al estigma social y de gran dignidad, conscientes de estar haciendo un trabajo útil y honesto.

Un ejemplo de esta condición la encontré en Freddy y Miguel, dos hermanos de 11 y 6 años respectivamente, que viven y estudian en El Alto y que cada día, a las seis o siete de la mañana, bajan a La Paz para trabajar como lustra-calzados en las calles, para en la tarde volver a subir y acudir a las clases. Son ambulantes porque no pertenecen a ninguna asociación, lo cual hace las cosas más difícil, porque obligados a moverse continuamente y por esto privados de una protección fija, sujetos a veces de los abusos de ambulantes más grandes. Sin embargo, afirman que se sienten seguros, porque forman grupos, aunque sea momentáneos, con otros chicos lustra-calzados de la misma edad, de los cuales en ciertas ocasiones nunca llegan a conocer el rostro, porque no sienten la necesidad de sacarse el pasamontaña: quitárselo, probablemente, perderían el sentido de complicidad y discreción del cual necesitan para formar su comunidad, para reconocerse en una identidad colectiva. Otro punto interesante es el hecho de que sólo Freddy, el mayor, lleva puesto un pasamontaña, mientras Miguel todavía no se lo pone, diciendo que simplemente no le gusta. En realidad, cuando Freddy tenía la edad de su hermano menor tampoco se cubría la cara, sino que empezó a hacerlo hace un par de años, o sea cuando llegó a un nivel escolar más alto, y cuando empezaron los problemas de discriminación con sus compañeros. Es entonces la comunidad que empuja a esta forma de enmascaramiento, las condiciones sociales impuestas y las reglas que dictan lo que es bueno y lo que no lo es, lo que debe y no debe ser en todos los campos de la vida⁷.

Detrás de estos misteriosos pasamontañas se encuentra todo un mundo: hay asociaciones organizadas con estatutos y reuniones periódicas, en las cuales se intenta resolver los problemas comunes, luchar contra la discriminación y contra los hábitos típicos de la calle que pueden atraer el desprecio y la desconfianza de la gente (como el uso de pegamento y de los productos para el cuidado de los calzados o el alcoholismo); hay grupos de deporte, música y arte, y talleres en los cuales se cultivan intereses que pueden dar lugar a otras oportunidades o simplemente a una diversión lejos de los problemas de la calle; hay chicos que quieren ganar algo de dinero para poder pagar sus estudios, conscientes de la importancia que estos tienen para un trabajo y un futuro mejor; hay padres y madres (el número de las mujeres lustra-calzados aumentó notablemente en los últimos cinco años) que sólo buscan alimentar a sus hijos.

⁷ En la película-documental *El Minero del Diablo*, el protagonista, un chico de 14 años, decía que tenía que esconder su trabajo en la mina frente a los compañeros de escuela para no ser objeto de burla y aislamiento. Esto es un síntoma de los prejuicios que todavía conllevan algunos trabajos y de los dictámenes que siguen perpetrándose en la sociedad.

Detrás de esta máscara encontramos, junto con las historias individuales, una historia colectiva que llevó a la construcción de una identidad, visible a todos pero desconocida (o ignorada) por muchos, que sin embargo merece la misma atención que los disfraces de Carnaval o de las varias Entradas del país, porque como éstas es rica de significados y de valor social.

Conclusiones

La máscara es un rostro alternativo que transforma a la persona, con la finalidad de interposición o asimilación al mundo que lo rodea. La identidad del enmascarado se distorsiona con el uso de la máscara. Ella distorsiona la realidad en doble vía: la del enmascarado, que puede transformarse en máscara, y la del medio con el cual el enmascarado interactúa. En un sentido mágico, la máscara funciona como un liberador de la personalidad ya que no sólo oculta sino que pluraliza. Al perder su calidad de "persona", el enmascarado se transforma en un "otro" no reconocible. El esconder aquello que nos hace reconocibles y diferentes, es decir el rostro, otorga libertad a partir del escamoteo de la identidad. El disfraz y la máscara son una continuidad entre el mundo figurado y el yo figurante: disfraz y máscara ayudan a enfrentar miedos, ansiedades.

El tatuaje, la escarificación son otras formas de la máscara en sociedades tribalizadas, en las cuales el hombre es portador constante de su máscara. Hoy también podemos notar máscaras en nuestras "sociedades civilizadas", aunque no nos damos cuenta o no estamos acostumbrados a llamarlas así: de hecho, el tatuaje fue simplemente substituido por el maquillaje, el vestuario, la moda.

La máscara es un elemento importante de cada cultura. Con el tiempo y su propia evolución, añadió a su carácter mágico y a la función ritual o ceremonial el aspecto teatral, lo carnavalesco: a la magia se juntó el arte. Y, hoy en día, la lucha política y la reivindicación social: esto lo vemos en el movimiento de los zapatistas en Chiapas, que, al son de "enmascarados para desenmascarar el poder que nos humilla", denuncian la condición de desigualdad y abandono que padecen los indígenas en México; o con el fenómeno, casi desconocido fuera de los confines de Bolivia, de los lustra-calzados de La Paz, en Bolivia, que utilizan el mismo pasamontañas para volverse invisibles a los ojos de una sociedad que, de todas formas, los ignora. En ambos casos la necesidad de crear un grupo identitario de defensa y cohesión, por razones diferentes, da lugar a estas manifestaciones sociales, que les permiten reconocerse entre ellos, afirmar una posición y expresar un pensamiento y una actitud sin palabras: en el caso zapatista, la defensa de los derechos de los indígenas, y en el caso boliviano, la afirmación de la propia dignidad frente a la sociedad toda.

Las máscaras hacen parte de un lenguaje y, por eso, como ocurre con las palabras, no contienen en sí toda su significación: ésta resulta a la vez del sentido que el término elegido incluye, y de los sentidos, excluidos por esta elección misma, de todos los demás términos que podrían sustituirlo. Una máscara, y en general una escultura o un cuadro, no pueden interpretarse por su cuenta, por lo que representan o por el uso estético o ritual al que se destinan. Una máscara no existe en sí: supone a su lado otras máscaras reales o posibles que habrían podido ser escogidas en su lugar. Una máscara no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir lo que elige *no* representar. Igual que un mito, una máscara niega tanto como afirma, no está hecha solamente de lo que dice o cree decir, sino de lo que excluye. Lo que distingue una máscara de otra similar es el significado que quiere comunicar, el mensaje que quiere vehicular, el valor que se le da, en algunos casos su función social. Y no es casual que el mismo discurso valga también para la identidad.

Se dice que cada persona tiene tres máscaras: la máscara con la que nos miran los demás, la máscara con la que nos miramos nosotros mismos y una tercera que, si bien es nuestra verdadera cara, no deja de ser máscara. En la expresión del rostro es donde se sintetizan y se muestran los rasgos de la personalidad del individuo y la parte más importante del disfraz: si se esconde el rostro, queda oculta la personalidad; si se altera el rostro, aparece otra personalidad. Este es el papel de la máscara: esconder la personalidad, hacer perder la identidad, crear otra identidad. El estudio de la máscara, real o imaginaria, debe efectuarse en función de lo que produce dentro de la sociedad donde se emplea, de los mecanismos que la crean, de los objetivos que quiere alcanzar, del impacto que obtiene y de lo que queda de ella en el tiempo, en la memoria.

Bibliografía

AA.VV.

Máscaras de Carnaval, revista "Artes de México", n. 77, nov. 2005, México D.F., pp. 110 + 13.

CERTEAU, Michel de

"La asimilación conceptual". En: **La toma de la palabra y otros escritos políticos**, Universidad Iberoamericana e Ileso, pp. 193-205.

FIRTH, Raymond

1971

Elementos de antropología social, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 269.

GOFFMAN, Erving

1971

Ritual de la interacción, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, título original: **Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior**, 1967, 237 pp.

INSTITUTO BOLIVIANO DE CULTURA E INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES

1988

Arte popular en Bolivia, La Paz, Ed. IBC-IADAS, 48 pp.

UISÓN TOLOSANA, Carmelo

1997

Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas, Barcelona, Ariel, pp. 212.

MCFARREN, Peter

1993

Máscaras de los Andes Bolivianos, La Paz, Editorial Quipus & Barco Mercantil, 171 pp.

MONTES RUIZ, Fernando

1984

La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia, La Paz, Editorial Quipus (Secretariado Nacional para la Acción Social, Comisión Episcopal de Educación), 476 pp.

PANIKKAR, Raimon

1994

"Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo". En: J. Hillman, K. Kerényi. E. Neumann y G. Scholem, **Arquetipos colectivos y símbolos**, Círculo Evanós Anthropolos, España, pp. 383-413.

PARRA DE GARCÍA SAINZ, Luna; Georgina y Romandia de Cantú, Graciela

1978

En el mundo de la máscara, México D.F., Fomento Cultural Banamex, pp. 131.

PERRIN, Marie France (con Jaime Cisneros y Antonio Suárez)

2005

Arte popular de Bolivia, La Paz, Sagitario S.R.L., 199 pp.

VALENZUELA ARCE, José Manuel (coord.)

2000

Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización, ed. Juan de Dios Barajas Cárdenas, 2a ed., Tijuana, B.C.N: El Colegio de la Frontera Norte, México, D.F., Plaza y Valdes, 380 pp.

Hacia un acercamiento sobre el discurso simbólico de las mujeres de pollera danzantes de la Morenada en la ciudad de La Paz (investigación en curso)

Gonzalo Leonardini Marín

"Para cambiar el mundo es necesario cambiar las maneras de hacer el mundo, es decir, la visión del mundo y las operaciones prácticas por las cuales los grupos son producidos y reproducidos". *Pierre Bourdieu*

Introducción

La manera en que vemos el mundo, determina, cómo nos sentimos en él.

El nuevo orden mundial, un capitalismo financiero – informático, no excluye a nuestro país, que años atrás estaba embarcado en un proceso de ajuste estructural tomando a la economía como eje del desarrollo y descuidando, sobremanera, la comprensión de los procesos culturales.

El diseño del Estado en Bolivia está en crisis. Este análisis hay que realizarlo con todos los planteamientos y desafíos que emergen de la globalización. Hay que pensar en un Estado inclusivo, más amplio y complejo; esto porque no se puede desconocer la emergencia de nuevos agentes, actores y movimientos sociales. En lo que se refiere a lo cultural, los cambios reflejan las diferencias sociales que a través de mantener estereotipos culturales sostienen la discriminación y la devaluación de lo nuestro.

En el presente trabajo, un acercamiento a una realidad cultural, enmarcado en las representaciones sociales, donde los grupos destilan significados y pautas de comportamiento que guían su interacción dentro la tropa de baile; En estos, se entretienen intereses de supremacía simbólica, cada quien tensiona para su interés y su "lado" social. Además, sea como un pretexto de plantear una propuesta metodológica para comprender las expresiones simbólicas que se debaten en espacios colectivos alrededor de los bailes y comparsas de la morenada en la ciudad de La Paz.

Este primer acercamiento de una investigación en curso, plantea una propuesta a partir de la escuela crítica de la sociología, la etnografía y la comunicación que está sustentado por los aportes teóricos de Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Néstor García Canglini, Rossana Reguillo y otros científicos sociales que plantean el giro cultural, identificando una variada mezcla de géneros en la labor intelectual, es decir el modo de pensar está más en función de las necesidades que en las ideas clásicas heredadas; de ahí el plantear este acercamiento exploratorio.

El trabajo, expone que los diferentes agentes y grupos colectivos responden a su condición de clase; expresan y reproducen el mismo con el agregado de la búsqueda de una movilidad social a través de la apropiación de diferentes capitales y consiguientes representaciones sociales manifiestas que se dan en el relacionamiento con los "otros".

Esta relación – acción, está manifiesta en la participación de las mujeres en las comparsas de morenada en la ciudad de La Paz. Inicialmente, nos hemos acercado al desarrollo de los preparativos de las comparsas para la festividad de la Virgen de La Asunción en Villa Victoria y del Señor de la Exaltación en Obrajes. Se ha tomado muestras de trabajo de campo cuyos indicativos permiten algunas consideraciones iniciales. Desde el modo de vestirse, la ubicación física en la tropa de baile, la pertenencia a un determinado grupo de baile y la relación directa con la organización del grupo de baile, hacen y determinan la apropiación del capital simbólico que representa el prestigio que está en juego en este campo social.

Esperando que el presente alcance las pautas y motive indagar este ámbito de investigaciones, se agradece la colaboración de las diferentes fuentes de información, el compartimiento en las variadas fraternidades y grupos de danzantes de morenos y sobre todo la inquietud de entender, reflexionar e interpretar nuestra vivencia cultural.

Abordaje de la temática

Las ideologías expresan jerarquías basadas en diferentes factores como ser: el de género, racial, ámbito geográfico, económico, social. La época en la que vivimos, está cuestionando la forma de apropiación

de los saberes y las lógicas de aprehender el conocimiento; más aún la forma de apropiarse de este. Por eso consideramos importante referir el contexto histórico de los procesos a los que nos acercamos.

La participación de la mujer en la esfera pública está signada y acorralada a sólo la esfera privada como algo "natural", y se la considera a partir del afecto, el sentimiento y no así como un ser que expresa sus emociones más públicamente.

Los sujetos debemos expresar una acción transparente y razonable para sí mismos; considerando que no todo es homogéneo ni unitario en las relaciones de género. En los años 1930, en nuestro país, las "señoras" se esforzaban de restringir que las cholas subieran a los medios de transporte; años anteriores tampoco se las dejaba entrar a la plaza principal; extremo mayor que a las empleadas domésticas se les pedía un carnet de sanidad que garantizaba que no tenían enfermedad venérea.¹ Estas referencias nos llevan a constatar que los procesos sociales están en permanente cambio, cambios que a veces extrapolan las relaciones de poder o éstos cambian diametralmente.

El encuentro de mujeres compartiendo un espacio de recreación, donde el bien común es el relacionamiento y convivencia de grupo, lleva su carta de discriminación, distanciamiento y de diferencias entre las participantes. Si bien la comparsa agrupa a todas ellas, los grupos que se conforman al interior de la comparsa generan espacios de diferencias signadas éstas por los capitales que se posee y detentan y que a partir de ello buscan cambiar las relaciones de subordinación y poder.

El tema propuesto es un avance de la investigación que viene realizándose sobre esta temática que intenta relacionar, cómo el capital simbólico entre grupos de mujeres intenta tomar primacía ante los otros y de esta manera diferenciarse del resto.

Planteamiento de la pesquisa

La investigación en curso, una proyección social a partir de las expresiones y espacios culturales como lo es la participación de la mujer en la danza de la morenada, nos permite la reflexión, discusión y constatación de las relaciones de poder que se establecen a partir de la imposición de lo simbólico como estrategia de poder para detentar la pertenencia de clase. Estas expresiones simbólicas hacen y constituyen a las representaciones sociales que se establecen en este espacio de recreación.

Néstor García Canclini, nos refiere que aquellos casos de poco estudio, aquellos temas menos frecuentes, convergen sincréticamente con diversas modalidades de cultura urbana estableciendo formas de hibridación cultural.

Las expresiones y manifestaciones de folklore que en años pasados eran exclusivos para la gente de pueblo, para los migrantes rurales o fiestas que sólo se realizaban en los pueblos; hoy en día se ha convertido en espacios ciudadanos de "convivencia" cultural donde "aparentemente" se desposan de la condición de clase para formar parte de la comparsa de la morenada. Esta búsqueda de identidad por parte de las "señoras bien", se hibridan y sintetizan en una especie de trama o tejido de lo tradicional, lo formal, lo señorial, lo cholo, lo originario y toda cuánta expresión se manifiesta en este espacio de baile compartido; esto hace de la investigación un aporte de avance en la línea de los estudios culturales en nuestro país.

Acercamiento metodológico

Los estudios culturales de suyo, tienen su importancia porque la cultura no sólo es un epifenómeno, una situación espontánea de la vida social, sino es un factor esencial y determinante de la organización y relacionamiento de una colectividad. De ahí nuestra asunción en esta corriente. La construcción de este discurso cultural, necesariamente debe someterse a un control epistemológico, por supuesto, partiendo de las referencias empíricas sistematizadas. Esto nos lleva a converger en lo metodológico.

Podemos decir que casi la totalidad de las culturas, ya sean estas tradicionales, modernas o posmodernas, son híbridas y sincréticas, esto por el contacto intercultural. Entonces la cultura posmoderna está saturada por los mass – media, es fragmentaria, híbrida, de estilos eclécticos y superficies vacías.

Para una aproximación al estudio de la cultura, nos encontramos en que hay formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura,² este último es el que mayormente es abordado; por ejemplo, los tejidos, las ruinas de Samaipata, la comida cochabambina, la procesión y peregrinaje a la virgen de Cotoca y otros.

¹ En el trabajo "Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958), se constata que hace más de medio siglo atrás, había una percepción del cuerpo de la chola como algo sucio, enfermo y promiscuo; esto porque se la consideraba de la categoría de clase más baja.

² Esto es, a decir de Bourdieu la distinción entre "formas simbólicas" y estructuras mentales interiorizadas y de otra parte, símbolos objetivados bajo las prácticas rituales, objetos cotidianos y otros.

En cambio, las formas internalizadas o interiorizadas de la cultura, que comprende a las ideologías, las actitudes, las creencias, las mentalidades y el acervo de conocimientos compartidos, son menos estudiadas, esto debido a una falta de herramientas para hacerlo.

Los estudios interiorizados o las formas simbólicas interiorizadas, tienen su referencia en dos paradigmas: el habitus de Bourdieu y el de las representaciones sociales. Estas representaciones son "... construcciones socio cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común, que pueden definirse como el conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado".³

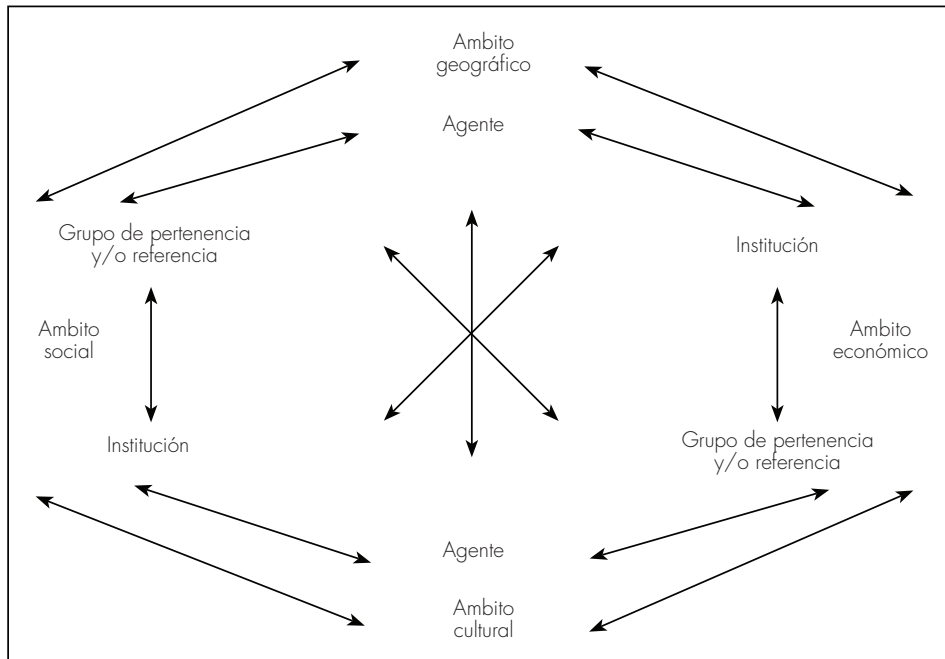
En lo metodológico, recurrimos a la "concepción simbólica" de la cultura entendiendo a esta como el repertorio de esquemas simbólicos, pautas de significados, históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias donde está presente el poder y el conflicto, organizando para un grupo o sociedad, el universo de significaciones que donde alimenta los comportamientos de los que la componen.⁴

La cultura se expresa en el trabajo, en la casa, en el tiempo libre. En nuestro caso, las relaciones interpersonales tanto de la base como la punta de la jerarquía social, se expresan en la fiesta a partir del orden y el desorden, lo imaginario y lo real, lo sagrado, la detentación de capitales, del prestigio y otros.

La estructura simbólica es la dimensión de legitimidad y poder; es autoridad y prestigio que pueden ser sujeto de reconocimiento o desconocimiento. Hacia 1920, la escuela de Frankfurt, fusionó dos grandes tradiciones teóricas: el marxismo y el psicoanálisis. Esto llevó a puntualizar que la lucha de clases también se produce en el campo de la cultura, en el campo ideológico. P. Bourdieu decía "la acción política verdadera consiste en servirse del conocimiento de lo probable para reforzar las oportunidades de lo posible"

A partir de las referencias del esquema de representación esquemática de los niveles interactivos planteados por Erick Roth U. (1993: p.21), proponemos lo siguiente, el cual permitirá comprender la complejidad de los procesos constitutivos de prestigio.

CUADRO 1
Configuración del prestigio de los agentes



Elaboración propia

3 Jiménez, Gilberto. En La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales. En Pensar las Ciencias Sociales Hoy. Editorial ITESO, México, 1999.

4 Una amplitud de este, encontramos en John B. Thompson expresando que el análisis cultural es: el estudio de las formas simbólicas – es decir, acciones, objetos y expresiones del más variado tipo- en relación con contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados, en virtud de los cuales, dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas (Thompson, 1993: 149 – 150)

Las interrelaciones entre los ámbitos son lo que constituyen las posibilidades conductuales que podrá abarcar el individuo. Entonces se configuraran ámbitos interpersonales (interacción agente – agente); grupales (Interacción agente – grupo); e institucionales (interacción agente – institución). Estas relaciones simétricas – asimétricas, nos posibilita entender los factores o variables que afectan el cambio social desde una perspectiva individual.

Esquemas para la interpretación e indagación

Método cualitativo: características y fines

Perspectiva metodológica	Técnica más común y características	Nivel de investigación	Utilidad y fines
DIALÉCTICA	Socioanálisis - Analista intuitivo - Contexto protagonista - Alta subjetividad - Información relevante - Poco manejable - Investiga lo fluido	Relaciones entre las estructuras	Coordinación y colaboraciones institucionales Causas del poder y conflicto Desajustes del sistema Conflictos latentes. Reivindicaciones colaterales Consecuencias y resonancias sociales y políticas - Fortaleza del sistema - Alternativas previsibles

La investigación cualitativa nos permite abordar la realidad de manera cercana, a saber:

Extraer datos descriptivos a partir de observaciones, entrevistas, narraciones, notas de campo, grabaciones, transcripciones de audio y vídeo cassettes, registros escritos de todo tipo, fotografías.

En el abordaje, nos interesará más lo real, que lo abstracto; algo concreto que explique lo global, más que lo disgregado y cuantificado

Inductivo por excelencia es el proceso cualitativo porque va de los datos a la teorización, esto a través de las técnicas de sistematización

La lógica inclusiva, la dialéctica y la formal nos permiten implicarnos de observador a participante.

El proceso de la investigación cualitativa es abierto y flexible, porque se da en la intuición, la ambigüedad y la incertidumbre

Finalmente, la investigación cualitativa nos permite la comprensión mediante la experiencia, la interpretación como método prevaleciente y un trato holístico de los fenómenos para la construcción de conocimientos.

Operativamente, procede:

Trabajo de campo observando, compartiendo y participando en los espacios que hacen a las actividades de la comparsa

Entrevistas y de profundidad que pueden generar “Historias de vida”.

Elaborar un diario de campo para el registro de las experiencias

Recurrir a documentación estadística y referencia sobre la temática tratada.

Hoja de trabajo de campo

Temática.- Representación, significado y lo simbólico de las mujeres que bailan en la morenada

Observación

RELACIÓN DE REPRESENTACIONES (Peirce)

SIGNO	OBJETO	INTERPRETANTE
	Sombrero borsalino	
	Joya del sombrero (mariposa)	
	Aretes Pendientes	
	Manta Reboso	
	Blusa	

SIGNO	OBJETO	INTERPRETANTE
	Combinación Suéter	
	Topo Bastón Prendedor	
	Pollera	
	Enaguas (contiene 4 tamaños)	
	Medias (con talón)	
	Calzados (bajitos)	

CUADRO 2
Expresión – percepción de lo simbólico de las mujeres que participan en la danza de la morenada

Agentes - Sujetos	Constitución de las representaciones sociales				
	CAPITAL				Interes
	Económico	Cultural	Social	Simbólico	
Mujeres que son y visten de pollera	"Tengo lo necesario, pero con mi trabajo lograré más".	"No pues, sólo he estudiado hasta secundaria, pero nadie te pide y al menos ni te sirve".	"Ah en mi barrio me conocen y me respetan aunque no tengo plata. Saben quien soy".	"Yo siempre voy a ser de pollera. No me acomplejo y ahora ya hay personas importantes de pollera".	
Mujeres organizadoras o pasantes de la comparsa	"Este año me toca y con la bendición de la Virgen todo va salir bien. Tiene que ser mejor pues que el año pasado".	"Sí, mis hijos están estudiando ya en la Universidad y yo ya se varias cosas; he viajado a varios lugares".	"Tengo varias comadres, ahijados y siempre me están invitando. Son de la Directiva también".	"Antes no tenía nada, ahora me respetan. Somos unos nomás los que pasamos la fiesta".	
Mujeres "de vestido" que son invitadas a bailar de pollera	"No, eso no interesa. A mi me invitaron y estoy pagando mi cuota; si se tiene que dar estoy dando porque quiero participar".	"Bueno, me gusta la zona y son mis caseritas algunas y hasta tengo ahijadas. En mi trabajo se extrañan y se admiran y hasta quieren animarse".	"Ahora está de moda bailar; varias de mis amigas lo hacen. A mi me gusta porque me identifico mas".	"Ahora hay que revalorizar lo que tenemos. Es nuestra tradición y folklore".	

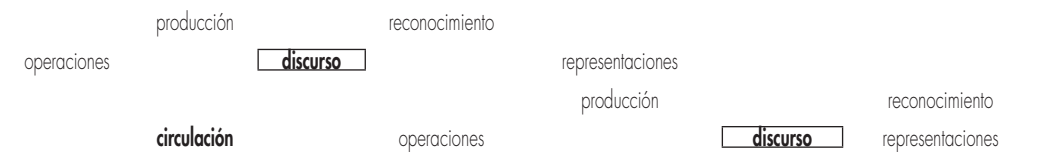
Elaboración propia en base a las categorías planteadas por Bourdieu

Estos espacios compartidos, están marcados por la pugna de detentar los diferentes capitales que los sujetos poseen. Se da espacios de dominación social pero que no necesariamente pasa por el poder económico, sino por la supremacía de lo simbólico.

Para este caso, entendemos el capital simbólico como el espacio de las relaciones de sentido que le dan dimensión al orden social. Aquí se da las diferencias y las posesiones y sometimiento a los otros(as); entonces ha veces esto es compartido por los agentes oprimidos y esto se constata por que con la anuencia de uno, se sienten violentados simbólicamente.

La construcción del discurso de las mujeres que bailan en la morenada

Foucault, nos plantea el "discurso del poder" y el "discurso del silencio". A partir de estas categorías hay quienes tienen el poder de estatuir los discursos, pero además son estos grupos los que establecen qué cosa será marginado y qué será silenciado.



A partir del cuadro de Verón, nos aproximamos a una configuración espacio-temporal de sentido; es aquí donde se destilan las interrelaciones de las mujeres que comparten la comparsa de la morenada y de donde se puede deducir la constitución de lo simbólico.

CUADRO 3
Discurso e interrelación de sentidos

Referencia	Ámbito		
	individual	grupal	Institucional (comparsa)
Mujeres que son y visten de pollera	"La morenada distingue" "Antes bailaba waca waca, ahora ya bailo morenada"	"Nuestro grupo se diferencia de los otros" "Junto con mis amigas nos haremos una nueva ropa con telas bien raras"	"Es mi comparsa y me identifico con ella" "Ahora ya somos más y todos quieren bailar en nuestra comparsa"
Mujeres organizadoras o pasantes de la comparsa	"Al bailar y organizar la morenada me reconocen pues; me dicen que me corresponde"	"Estamos a cargo junto con mis compadres..." "Desde mis abuelos bailamos la morenada, es pues para los que tienen..."	"Nuestra comparsa recibe a todos los de nuestro gremio y a los dirigentes conocidos" "En mi pueblo, bailamos los que somos del lugar"
Mujeres "de vestido" que son invitadas a bailar de pollera	"Me gusta este baile porque está de moda" "la búsqueda de mi identidad y mi raíz de descendencia hace que baile de chola paceña antigua" "Una de mis bisabuelas había sido de pollera, bien elegante se ve en la foto"	"Nosotros tenemos una devoción a la virgen de la Asunción y además somos de la zona" "Mi grupo es bien organizado por eso nos invitan a bailar a varios lugares" "Es una manera de cultivar el folklore y revalorizar lo nuestro, no me siento ajena a mi cultura"	"Es la comparsa más ordenada y que te da tu lugar" "Ellos son los que nos buscan y ya con anticipación nos comprometen para bailar" "Cada año mejoran y se mandan la parte en sus recepciones y los preparativos para la fiesta principal"

Elaboración propia

Según García Canglini, el consumo cultural lo define como el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica. Esto es lo que intentamos indagar a partir de las entrevistas realizadas a los tres grupos de mujeres, que se identificó y que participan en la danza de la morenada.

La mujer de pollera en la morenada

Las mujeres que participan en la morenada, se enmarcan en por lo menos tres grupos que se ha identificado. Una referencia histórica nos lo plantea don Antonio Paredes Candia, quien encuentra las siguientes distinciones:

Chola Decente: Se caracteriza por su posición económica y ser hija de personalidades de un contexto formal de buena clase y por lo general de piel blanca. Para la presente, la identificamos a la mujer de pollera que muy raras veces participa de comparsa, es más bien la persona referente de la fiesta, es la "doña" que orienta y distingue al grupo ya sea desde una relación familiar o sólo identificatoria "institucional".

Chola Mediana: Es aquella comerciante que esta dentro del sistema de ventas informal en el mercado boliviano. En la identificación del presente, es la que compone la comparsa junto con su esposo, son por tradición bailarines habituales.

Chola india: Es aquella que proviene del campo a la ciudad y tiene un cambio trascendental en cuestión a su vestimenta y las telas que usa en su contexto original. Algunas veces se ha visto la participación de ellas, esto, más en comparsas masivas.

Por la amplitud de la cobertura investigativa, agregaríamos a las cholos "transformers", que son señoras(itas) que se disfrazan de pollera para integrarse a la comparsa. También se llaman con este nominativo a las mujeres que se visten de pollera para dirigir programas de televisión que en los últimos diez años han proliferado en el ámbito de programación de eventos sociales o de revistas matinales.

Esta escala de prestigio al interior de las mujeres participantes de la morenada, hacen y constituyen los espacios simbólicos que se dilucidaran a partir del discurso de poder o del silencio; en lo subjetivo, se juega y cabalga entre el grupo de pertenencia y grupo de referencia que cada persona está constituyendo para sí.

Consideraciones iniciales

El ámbito de estudio es apasionante y permite un acercamiento a las relaciones sociales y de poder que desde este espacio podemos desentrañar las mismas.

Los sectores de migrantes aymaras están expresándose a través de este ente aglutinador; en algunos casos podemos hablar de una “burguesía chola” a decir de Carlos Toranzo que se asume para sí la organización de estas comparsas.

No sólo el poder económico está en juego en las interrelaciones al interior de la comparsa, sino hay el ejercicio de poder a partir de lo simbólico. Hegemonizar desconociendo a la “otra” con o sin su aquiescencia.

Antes se cuidaba más respecto a las alteraciones folklóricas, es decir lo tradicional, ahora más bien hay una permanente innovación. Las mujeres que bailan de figura son las que buscan nuevas formas de representación. El mostrarse y distinguirse se antepone al valor tradicional.

La belleza femenina está presente en la determinación, distinción y prestigio del grupo; buscan a componentes de atractivo femenino.

Entre las cholitas y las señoras de pollera, sí existe una distinción que va marcada del capital económico y social. Por ejemplo en la detentación de las joyas (de oro puro y las “joyas falsetes”)

Entre las mujeres que participan de la morenada, hay una diferenciación respecto a la extracción barrial o lugar de trabajo; la marginación de mujer a mujer es evidente en las fiestas de recepción de la comparsa. Se forman rondas donde sólo ingresan las que por correspondencia de grupo de pertenencia corresponde.

Las mujeres de la junta de pasantes, necesariamente detentan un capital económico que se expresa en las joyas que viste y hasta contratan guardaespaldas para el cuidado de las mismas.

El juego de apropiación, asunción y detentación de capitales dentro el campo simbólico, está expresado en la forma y elección de la ropa, el lugar de ubicación de la comparsa y la distinción frente a los otros grupos. El prestigio adquirido y asumido es sujeto de poder y marginación frente a las otras.

Finalmente, el presente trabajo es una investigación en curso respecto a la participación de las mujeres en la comparsa de la morenada y su consiguiente apropiación de capital simbólico, o como espacio para detentar prestigio social, que en definitiva es por lo cual se interrelacionan en estos ámbitos folklóricos. Esperamos que el presente sea un motivador para seguir en la pesquisa de entender lo social a partir del poder y conflicto.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre
1991 **La Distinción**, Madrid. Taurus.
2001 **El Oficio del Sociólogo**. Madrid, Siglo XX Ed.
- FLACHLAND, Cecilia
2003 **Pierre Bourdieu y el capital simbólico**. Madrid, Campo de ideas SL.
- CANAS, Lorenzo
2001 "Entre la Tierra y el Cielo. Procesos de conformación de la identidad menonita". En: **La trama cultural**, compilado por Garreta, Mariano y Bellelli, Cristina, Buenos Aires, Ed. Caligraf.
- GUAYGUA, Germán
2003 "La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz – Bolivia". **Revista de Sociología Temas Sociales** N° 24, La Paz, Ed. Instituto de Investigaciones Sociológicas "Mauricio Lefebvre", Pág. 171 -184
- JIMÉNEZ, Gilberto
1999 "La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales". En: **Pensar las Ciencias Sociales hoy**, compilado por Reguillo Rossana y Fuentes Raúl, México DF, ITESO.
- NAVIA, Wálter
2002 **Comunicación y hermenéutica**. La Paz, Ed. Instituto de Estudios Bolivianos Universidad Mayor de San Andrés.
- PAREDES, Marcelo
2007 "Cholas Transformer o la revalorización de la pollera". **Revista Libre Expresión**, Número 3 marzo, La Paz, ed. Asociación de Periodistas de La Paz, Pág. 30 -37
- ROTH, Erick
1986 **Competencia Social, el cambio del comportamiento en la comunidad**. México DF., TRILLAS.
- STEPHENSON, Marcia
1995 *Ideologías De la feminidad y nuevas esferas públicas (1920 – 1940)*. En: **Memorias Jornadas Andinas de Literatura Americana**. La Paz, Ed. Plural.
- VERÓN, Eliseo
1987 **Construir el acontecimiento**. Buenos Aires, GEDISA.
1997 **Semiosis de lo ideológico y del poder. La mediatización**. Buenos aires, Ed. Secretaría de Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras. U.B.A.

Comportamientos económicos relacionados con la anemia: “Haciendo pasar el hambre” en la calle

Yvonne Goodson

Empiezo esta ponencia dando lectura a una conversación, entre mi persona y dos médicos que atendían en los consultorios de pediatría y ginecología de Consulta Externa del Hospital Illimani¹, un hospital Materno Infantil ubicado en la zona norte de la ciudad de El Alto. Saco esta conversación de los apuntes que registre en mi primera visita al Hospital. En este intercambio, Dra. Dávalos, mi primer contacto en el Hospital, me presentó a Dr. Ferentino como una estudiante de antropología de la UMSA que quería hacer un trabajo con embarazadas sobre anemia. A continuación, incluyo algunos de los comentarios de los dos médicos sobre mi proyecto el problema de anemia en El Alto^{2, 3}.

Dra. Dávalos:

(En la reunión de pediatría, el primero del mes, hemos visto 4 a 5 ó 6 casos de intoxicación por sulfato ferroso)... “No saben su importancia”... (Por eso no toman las pastillas)... “Tenemos que enseñarles la importancia,”... (Sería interesante saber) “¿Qué hacen con las tabletas?”...

Dr. Ferentino:

(Yo conozco mujeres que toman 1 ó 2 y después ya no toman más. Yo les digo que deben devolverlos para las mujeres que las necesitan que sí lo van a tomar.)

Los médicos de Consulta Externa y del Área de Internación del Hospital Illimani recetaban tabletas de sulfato ferroso a las mujeres embarazadas y prepueras que acudían al establecimiento. Sustentaban esta decisión en un convencimiento médico que la enfermedad está basada en la carencia de hierro. Los mismos médicos me describían la resistencia de las mujeres usuarias a las tabletas, no entendían lo que estaba pasando.

Anemia suele ser una de las patologías asociadas con las altas tasas de mortalidad materna en el país. Los médicos, auxiliares y licenciadas de enfermería del Hospital me explicaron que se recetaban las tabletas de sulfato-ferroso para evitar un sangrado excesivo en el momento del parto. Pero más allá de ser una enfermedad de la sangre o de la alimentación, anemia es una enfermedad de la pobreza, pero no una pobreza que se puede curar con una tableta.

Ahora, algunas de las mujeres que conocí en el Hospital me explicaron las razones de su resistencia a tomar las pastillas: Una mujer me contó cómo su amiga había tomado pastillas durante el embarazo y su bebé nació con 13 dedos. Esta mujer usuaria no confiaba en las tabletas que le recetaba el médico. Otras mujeres me explicaban que tomaban hierbas para curar cualquier enfermedad o que confiaban que Dios les iba mantener saludable. Para estas mujeres el problema de anemia no estaba ligado a una deficiencia de hierro.

Un motivo de mi trabajo de campo fue entender la anemia desde diferentes perspectivas, apreciando por igual el aporte cognitivo de cada una. Inicialmente mi interés era con el personal de salud y las usuarias

1 Pseudonimo.

2 Apuntes registrados en el momento de la interacción. viernes, 21 de abril del 2006, 12:15 pm. Consultorio de Pediatría en Consulta Externa del Hospital Illimani.

3 Ver Anexo 1 para los claves de anotación.

embarazadas y prepuerias. Pero, de manera que fue transcurriendo mi trabajo de campo, fui expandiendo mi universo para incluir otras mujeres usuarias, no sólo las que estaban embarazadas o en prepuerio.

Realicé mi trabajo de campo durante 6 meses en el Hospital Illimani, un hospital estatal que trabajaba mayormente con mujeres-usuarias cubiertas por el Seguro Materno Infantil (SUMI).

Volviendo a la conversación con Dra. Dávalos y Dr. Ferentino. Cuando les expliqué la metodología que quería emplear en mi estudio, recibí la siguiente reacción de los dos médicos. El doctor empieza⁴:

Dr. F: "Puedes tener un universo de 1000 personas"...

Historias clínicas... (Eso puede ser tu grupo de estudio)...

(Yo interrumpo diciendo que esta información sería muy útil, pero que también quiero hacer observación en la Sala de Espera, observando las conversaciones entre las mujeres).

(Los dos médicos se miran)...

Dr. F: "Después puedes hacer lo que quieres con ellas."

Dra. D: "Cada uno con su tema"...

(Riendo/sonriendo un poco).

Irónicamente, el trabajo que presento hoy está basada en mis entrevistas con mujeres-usuarias en Sala de Espera de Consulta Externa. Enfoco la Sala de Espera debido a su ubicación como un espacio límite entre el mundo de afuera y el mundo del hospital. Además de ser un espacio que me permita dar prioridad a las explicaciones sobre anemia de las mujeres-usuarias en comparación a las explicaciones del personal de salud.

En la presente ponencia, trataré de responder a esta resistencia a combatir anemia mediante suplementos a través de la categoría de "hacer pasar el hambre".

Las mujeres quienes entrevisté me explicaron cómo esta práctica de distraer y restringir el hambre era una de las causas de anemia. Una mujer me describió como "hacía pasar el hambre" en el trabajo. Llegaba la hora de comer, pero ella todavía no había concluido su ruta en el minibus, donde ella trabajaba como voceadora, entonces "hacía pasar el hambre". Otra mujer me describía cómo sus vecinas cocinaban poca comida a la hora de almuerzo y hacían pasar el hambre para hacer comer a sus hijos.

Analizando esta categoría me ayudó entender la paradoja detrás de las diferentes perspectivas sobre anemia. En este sentido, otro aspecto de este trabajo, es explorar la complejidad socio-cultural detrás de "hacer pasar el hambre", y por ende de la anemia, una patología planteada regularmente como una categoría meramente biológica.

Algunas mujeres con quienes hablé en la sala de espera de la Hospital Illimani de la ciudad de El Alto me contaron como "hacían pasar el hambre" cuando salían a la calle. Estas mujeres, residentes en los alrededores del Hospital en la zona norte de El Alto – zonas como la 16 de julio, Ballivián y Río Seco – economizaban – llevando sólo el dinero necesario cuando salían a la calle para no rendirse ante sus antojos, su hambre, su deseo de comer fuera. "Hacían pasar el hambre" o la tentación de comer algo hasta llegar a la casa. La comida de la casa era más económica, entraba en el presupuesto familiar y en algunos casos son los esposos o padres quienes compraban la comida para la casa. La comida callejera era algo extra porque no estaba dentro del presupuesto y no está establecida socialmente. Estas mujeres medían sus gastos porque faltaban recursos en la casa, por ejemplo cuando ellas o sus esposos no generaban recursos, o estaban sin trabajo. En cambio, un hombre, que conocí en la misma sala de espera, que junto a su esposa aguardaban el control de su bebé de 4 meses me explicó como él no restringía su consumo de comida callejera, pues siempre satisfacía sus antojos.

En este trabajo, discuto el concepto de "hacer pasar el hambre", en relación al comportamiento económico de generar o no generar ingresos. También analizo cómo la decisión de "hacer pasar el hambre" en la calle está ligada al valor social de comer en la calle, versus comer en la casa, un privilegio reservado para personas que generan ingresos. La práctica de "hacer pasar el hambre" se vincula con condiciones de trabajo, relaciones familiares y de género, generando una red de significados y dinámicas cambiantes.

4 Apuntes registrados en el momento de la interacción. viernes, 21 de abril del 2006, 12:15 pm. Consultorio de Pediatría en Consulta Externa del Hospital Illimani.

Empiezo mi relato con el ejemplo de Miriam, una de las mujeres que conocí en Sala de Espera de Consulta Externa del Hospital Illimani. Después que me presenté a la sala como una investigadora estudiante de la UMSA interesada en hablar con personas, sobre temas de salud y cultura, Miriam me preguntó sobre la comida que estaba dando a su bebé de 4 meses. Lo que derivó en una corta entrevista.

Miriam era una mujer de 25 años, de vestido, con cabello negro, largo y lacio. Venía de la zona Villa Tunari. Como parte de mi proceso de validación, compartí la cita de una entrevista que había tenido con otra mujer-usuaria en Sala de Espera. En respuesta, Miriam me contó sobre sus experiencias relacionadas con “hacer pasar el hambre”.

Este caso me ayudó analizar el concepto de “hacer pasar el hambre”, no sólo en relación a la generación o no generación de ingresos, sino también cruzar con el análisis de género sin descartar algunas perspectivas clínicas relacionadas con la alimentación y el hambre. Profundizando mi entendimiento de “hacer pasar el hambre”, me ayudó a profundizar el concepto de anemia como una categoría socialmente densa y a proponer una teoría social para la anemia.

Volviendo al caso de Miriam. Ella inicialmente relacionaba el “hacer pasar el hambre” con sus antojos durante la lactancia⁵:

Y: Estaba hablando con una señora en sala de espera y ella me ha hablado de esto de hacer pasar el hambre. (Leo parte de la transcripción de la entrevista con Lucía.)⁶

L: Hay que hacer pasar hambre, a su hora.

Y: ¿Cómo?

L: O sea que ya son las 12, ya tenemos hambre, ya.

O sea ya no tenemos tiempo para comer y ya nos pase el hambre.

Y: Está en trancadera. Es voceadora. No puede comer hasta que llega a la parada.

M: Sí, sé escuchar... Siempre hablan eso... En el momento de hacer lactar al bebé... Siempre se antoja y a veces veo el dinero y no me alcanza... A veces ese momento que queremos comer, no hay para comer. Hay que esperar para comer, pero después la comida ya no es lo (mismo).

Regularmente, se relaciona el tema de los antojos con el embarazo. Los antojos de Miriam caen fuera de este enfoque, tanto en un sentido biológico como socio-cultural. Desde un punto de vista fisiológico, el cuerpo de una mujer requiere más comida durante el embarazo y la lactancia. En un manual sobre la lactancia materna y alimentación complementaria, por ejemplo, se recomienda que la mujer que esté lactando coma más. (Torres y Céspedes 2005:27). Esto implica un mayor gasto en comida. En este marco, los antojos son interpretados como mensajes del cuerpo para satisfacer deficiencias vitamínicas.

Sin embargo, Miriam me explicaba cómo debe controlar estos deseos de comer más y las estrategias que empleaba para hacerlo. Se restringía en su alimentación y por ende su relato apunta a una alimentación limitada durante la lactancia. Tal vez no fue limitada en calorías - puede ser que ella cumpla con los requisitos calóricos comiendo en la casa - pero era limitada en el espacio social para cumplir con sus antojos. En este sentido, los significados biológicos y socio-culturales entorno a “hacer pasar el hambre” están vinculados. Los estados biológicos de embarazada, lactante o madre con bebé también tienen un valor social asignado y este valor social implica ciertas expectativas socioculturales y económicas para una mujer en cada una de estas categorías de persona. Ya pasó el tiempo en que era permitido para ella tener antojos, como miembro de la categoría social de no embarazada. Entonces Miriam se restringía a sí misma, tanto en sus gastos como en su deseo de rendirse a sus antojos, como rescato en la siguiente cita:⁷

M: Siempre se antoja y a veces veo el dinero y no me alcanza... A veces ese momento que queremos comer, no hay para comer. Hay que esperar para comer, pero después la comida ya no es lo (mismo).

5 Apuntes registrados en cuaderno de campo en el momento de la interacción y 12 horas después. Entrevista con Miriam, una mujer usuaria en Sala de Espera de Consulta Externa. martes, 10 de abril del 2006, 11:12AM – 11:37AM

6 Apuntes registrados en cuaderno de campo en el momento de la interacción. Entrevista con Lucía Mamani, señora de pollera de aproximadamente 40 años. Viernes, 16 marzo 07; 12:05 PM. Sala de Espera de Consulta Externa.

7 Apuntes registrados en el momento de la interacción. martes, 10 de abril del 2006, 11:12AM – 11:37AM. Sala de espera de Consulta Externa del Hospital Illimani.

Y: Entonces, ¿a veces no alcanza?

M: En la Ceja.... estoy caminando y veo cosa que me antojo... A veces no hay recursos económicos... a veces lo suficiente manejamos... Hay veces.... Y tenemos que aguantarnos...

Primero Miriam dijo, “estoy caminando y veo una cosa...”, describiendo su experiencia personal. Después relacionó su experiencia con la de otras mujeres: “A veces *manejamos*⁸ lo suficiente... y *tenemos*⁹ que aguantarnos”. Hizo un cálculo en su bolsillo, limitando la cantidad de dinero que manejaba o que llevaba con ella cuando salía a la calle. Miriam explicó que hacía esto cuando no estaba trabajando, es decir, cuando no estaba generando ingresos. Lo que ella hacía no sólo era un cálculo financiero, si no también era un cálculo social.

Es socialmente aceptable e incluso se puede decir necesario cumplir con un antojo durante el embarazo pero no se aplica la misma regla a mujeres lactantes. Por lo menos, no se ve aplicado en el relato de Miriam.

Estos cálculos materiales y socioculturales están enraizados en diferentes espacios de la vida de Miriam. En este sentido, analizo el concepto “hacer pasar el hambre” como un mediador entre los múltiples campos sociales y semánticos trazados en su relato. (Good 1994:101). Rescato el concepto de *campos semánticos y sociales de la enfermedad* empleado por el antropólogo médico Byron Good. Él sostiene que estos múltiples campos o redes enfocan la enfermedad como “un producto de interconexiones”, “una red de perspectivas” (Good 1994:172). Este concepto me ayudó a organizar y entender los múltiples significados asociados con “hacer pasar el hambre” para Miriam y cómo ella relacionaba esta práctica con su trabajo, sus obligaciones, relaciones familiares y sus antojos durante la lactancia.

Para este análisis incluyo el siguiente gráfico – un cuadro de los campos sociales y semánticos que interceden en las decisiones que tomaba Miriam para “hacer pasar (o no) su hambre”. Los primeros dos campos que planteo son “comida en la calle” y “comida en la casa”. Estos campos son cruzados por los campos de “generar ingresos” y “no generar ingresos”.

Grafico 1
Campos sociales y semánticas entorno al “hacer pasar el hambre” en el relato de Miriam

Comida en la calle	Comida en la casa
En la Ceja.... estoy caminando y veo [una] cosa que me antojo... a veces lo suficiente manejamos...Y tenemos que aguantarnos...	En la casa – siempre hay... frutas – galletas...
	Siempre hay fruta... Si no hay, vamos al mercado... Mi papá siempre trae durazno... tuna... (Del) valle... naranjas, plátanos... mi esposo manda de Yungas...
Generar ingresos	No generar ingresos
Un poco soy golosa... Cuando trabajaba, eso compraba, a mi papás, mis hermanos, les daba. Mi papá me decía – tu plata nunca vas a hacer alcanzar, muy golosa eres...	
Yo compro mi comida, mis antojos Mi papá hace su comentario – me riñe un poquito, pero igual compro.	Dependo de mi familia (papá, esposo... para mi comida)

En la casa de Miriam, siempre había comida. Esto se debía en parte al apoyo que Miriam recibía de sus padres y esposo pues ellos generaban los ingresos para comprar comida para la casa. Es probable que ella también haya contribuido con los gastos cuando generaba ingresos.

“Comida en la calle” era un campo relacionado con los antojos de Miriam y sus decisiones personales sobre qué comida podía o no comprar. Ella me describió cómo su generación de ingresos le daba la libertad para comprar comida en la calle, para satisfacer sus antojos e incluso llevarla a casa para compartirla con sus hermanos y padres. Todo esto era un privilegio, ligado a su generación de ingresos.

8 Mi énfasis
9 Mi énfasis

Miriam también explicaba como sus relaciones familiares incidían en estas decisiones sobre la compra y consumo de comida callejera¹⁰.

Y: En la calle te antojas - ¿y en la casa?

M: En la casa – siempre hay... (...) Un poco soy golosa... Cuando trabajaba, eso compraba, a mi mamá, mis hermanos, les daba. Mi papá me decía – tu plata nunca vas a hacer alcanzar, muy golosa eres...

El tener trabajo¹¹ le daba más poder de decisión sobre sus compras de comida. Aunque su papá hacía un comentario que reflejaba normas y expectativas sociales de cómo su hija debería gastar su dinero: "(Tu) plata nunca vas a hacer alcanzar, muy golosa eres...", la presión no era tan fuerte como para hacerle no comprar lo que se antojaba.

Contrasto los campos de "generar ingresos" y "comida de la calle" con los campos de "no generar ingresos" y "comida de la casa". Cuando conocí a Miriam, ella estaba sin trabajo y por ende cuando salía a la calle, no compraba comida callejera y no comía afuera. Dependía de la comida de la casa y de sus papá y aunque su esposo estaba lejos, trabajando en los Yungas, se hacía presente en su relato.¹²

Y: En la calle te antojas - ¿y en la casa?

M: En la casa – siempre hay... frutas – galletas...

(...)

Y: ¿En la casa siempre hay entonces?

M: Sí. Siempre hay fruta... Si no hay, vamos al mercado... Mi papa siempre trae durazno... tuna... (Del) valle... naranjas, plátanos... mi esposo manda de Yungas...

Sería esencialista decir que los varones en la vida de Miriam la dominaban y que las pautas sociales machistas la limitaban en sus decisiones sobre la comida. Los hombres en su relato no siempre gozaban de una posición superior a ella. Como en el intercambio con su papá sobre sus gastos en golosinas, era más importante la posición de Miriam como trabajadora, que su posición como mujer. Además, Miriam no hablaba en términos de género sobre sus decisiones de "hacer pasar el hambre" o por otro lado satisfacer sus antojos. Más bien estas decisiones eran mediadas por un conjunto de expectativas sociales ligadas a los diferentes grupos sociales a los cuales Miriam se adscribía. Además de ser mujer lactante y mujer no embarazada, también era una mujer que en ese momento no estaba trabajando. Para decidir si iba satisfacer sus antojos en la calle pesaba más, su falta de generación de ingresos que su condición como mujer lactante. En algunos momentos podía comprar y satisfacer sus antojos y en otros momentos, no.

Miriam también fue estudiante, cuando le pregunté porque había hablado conmigo, me respondió de la siguiente manera:¹³

Y: ¿Y porqué has venido ha hablar conmigo?

M: Porque yo también así he estudiado... Siempre alguien necesita ayuda...

Cuando viene la gente aquí a preguntar, Siempre alquito les digo... Yo también he pasado por eso...

Retrospectivamente, este intercambio me sirvió como un ejemplo para deconstruir la relación de poder entre investigador y entrevistado. Necesitaba ayuda y Miriam me ayudó. Como ex estudiante ella podía entender mi situación como investigadora estudiante. En base a lo que me dijo, deduje que ella tenía alguna formación académica o técnica, se adscribía a una categoría social de personas con formación.

10 Apuntes registrados en cuaderno de campo en el momento de la interacción y 12 horas después. Entrevista con Miriam, una mujer usuaria en Sala de Espera de Consulta Externa. martes, 10 de abril del 2006, 11:12AM – 11:37AM

11 Uso la categoría de "tener trabajo", como categoría o posición social, en vez de "trabajar", que denota una actividad.

12 Apuntes registrados en cuaderno de campo en el momento de la interacción y 12 horas después. Entrevista con Miriam, una mujer usuaria en Sala de Espera de Consulta Externa. martes, 10 de abril del 2006, 11:12AM – 11:37AM

13 Apuntes registrados en cuaderno de campo en el momento de la interacción y 12 horas después. Entrevista en Sala de Espera de Consulta Externa. martes, 10 de abril del 2006, 11:12AM – 11:37AM.

La posición de Miriam cambiaba en relación a su entorno y situación, con su padre, hermanos y esposo. Por ejemplo, ella era la hermana mayor, cuando tenía dinero extra para comprar sus antojos, compartía con su familia. Actuaba como abastecedora de su casa, desde una posición superior a sus hermanos menores por edad, sin importar su género. Su clase social, sus experiencias y relaciones familiares influyeron en su manera de abordar la práctica de “hacer pasar el hambre”.

El Caso de Willy: Un esposo, padre y trabajador que no “hace pasar” el hambre

Cito el próximo relato para establecer un contraste con la historia de Miriam. El caso de Willy es diferente, porque en su relato, me contó de su exceso de consumo de comida callejera sin importarle el “hacer pasar el hambre”. Por otro lado, Willy tenía algo en común con Miriam ya que él y su esposa relacionaban su consumo en la calle con su condición de tener trabajo y generar ingresos.

Nancy y Willy fueron una pareja que también conocí cuando estaba haciendo mis entrevistas en la Sala de Espera. Nancy tenía 16 años y agarraba su bebé de menos de un año, envuelto en un aguayo. Willy tenía 24, era de constitución robusta, trabajaba como gerente de una Empresa Constructora. Eran una pareja joven que vivía en la zona 16 de Julio.

Nancy no hablaba mucho, aunque interrumpió periódicamente con algunos comentarios claves, fue Willy quien casi dominó la entrevista. Esto es lo que me contaron sobre algunas de sus prácticas alimentarias¹⁴:

W: A veces soy un poquito pesadito. Así me dicen.

Y: ¿Pesadito?

W: A veces como mucho... y tal vez no pienso en mi esposa... mi hijo... de que se alimentan (...) Pero, tal vez en exceso. Tal vez como sin pensar en ellos.

(...)

Y: ¿(Y qué) otras comidas hay que comer (fuera del almuerzo)?

W: Todo – No sé. Dulces, no – galletas, refrescos...

N: ¿Refrescos? (rie)

W: Chantillies... manjares, resumido todo...

Y: ¿Y tú comes estas cosas siempre?

W: Yo, sí.

N: No, él come porque trabaje en la calle y yo estoy siempre en la casa, no mucho...

(Orgullo y defensivo en su voz. No es decir que le falta algo...)

W: Pero eso no quiere decir que no coma. Esos extritas que yo como (nomás)... porque en casa, tiene todo para comer.

Y: ¿La comida en la casa es diferente?

W: Sí.

Cuando Willy salía a la calle no se limitaba con la comida, comía dulces, galletas, chantillies entre otras cosas. Incluso admitió que talvez exageraba, pero sin hacer faltar comida a su hogar. Esto era importante para él como hombre, abastecedor de su casa, aunque se contradecía un poco porque después decía que tal vez no pensaba en su familia cuando estaba comiendo todos sus antojos. Ambas prácticas son aspectos importantes para Willy como hombre: el satisfacer sus antojos y al mismo tiempo ser un buen proveedor para su familia.

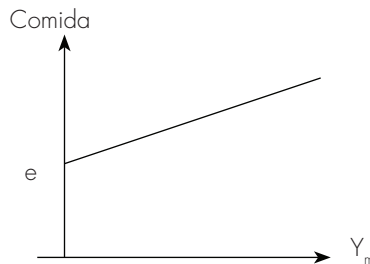
¹⁴ Apuntes de contexto registrados en cuaderno de campo en el momento de la interacción e inmediatamente después. Sala de Espera de Consulta Externa. Miércoles, 11 de abril de 2007. aproximadamente 11:15 AM

Por otro lado, Nancy justificaba la práctica de Willy de comer en la calle cuando decía: “(Él) come porque trabaja en la calle, y yo estoy siempre en la casa, no (como) mucho (comida de la calle)”. Desde mi punto de vista cuando Willy salía a la calle a trabajar, podía comer, pues el trabajo le daba este derecho.

En resumen tanto Miriam como Willy comían en la calle cuando generaban recursos. Ambos jugaban un rol de abastecedor o proveedor de la familia, sólo que Willy no llevaba la comida de la calle a la casa como Miriam. Él era una persona que no “hacía pasar” el hambre pero todavía cumplía con las expectativas sociales como esposo, padre y generador de ingresos.

Para entender la relación entre comida callejera y la generación de ingresos, incluyo el siguiente gráfico. La relación es teórica, porque no tengo los datos de ingreso o consumo de comida en la calle. Este gráfico demuestra la relación del consumo alimentario en función al ingreso, según la siguiente ecuación:

Gráfico 2
Consumo de comida callejera en función al ingreso
Consumo de comida = $aY_m + e$



a = Propensión marginal de consumo de comida callejera

Y_m = Ingresos personales de Miriam o Willy

e = Dotación fija de comida en el hogar (en la casa).

La comida consumida en la casa no dependía sólo de los ingresos generados por Miriam, como ella dijo: “En la casa – siempre hay” este valor es constante. Lo que varía es la restricción presupuestaria de Miriam.

¿Por qué incluyo y cómo encaja una discusión de la teoría económica en un argumento antropológico?

La relación entre la compra y consumo de comida callejera y la generación de ingresos surgió en base a una metodología etnográfica y cualitativa. Sin embargo, en el proceso de análisis de datos, reconocí la carga teórica que implicaba utilizar categorías como “tener trabajo” y “generar ingresos”. Por eso incluyo una breve explicación económica de estos términos, para ubicarlos en el campo de donde provienen y al mismo tiempo para evitar emplearlos de una manera demasiado ligera.

Al mismo tiempo, insisto que los comportamientos económicos no son el enfoque de mi discusión sobre “hacer pasar el hambre”, sino que se juntan a otros campos de las vidas de los informantes, como por ejemplo relaciones familiares y la manera de vivir en el hogar. Estos gráficos, no tienen ejes para el valor que otorga Miriam a poder llevar comida a la casa para sus hermanos pequeños, o el orgullo que demuestra Willy en ser proveedor de su familia.

Al final, me pregunto, ¿Y por qué me estoy enfocando en comida de la calle? No es la solución a la anemia. Además la comida que se come en la calle es considerada por muchos, como menos saludable que la comida que se puede preparar en la casa. Reconociendo esto, también afirmo que mi análisis de “hacer pasar el hambre” no es un análisis nutricional. La categoría de “hacer pasar el hambre”, en relación a la comida callejera me permitió explorar algunos de los comportamientos económicos, expectativas socioculturales, relaciones familiares y de género detrás de todo esto.

Bibliografía

- GOOD, Byron
1994 "4. *Semiotics and the study of medical reality*". En: **Medicine, rationality and experience: An anthropological perspective**. Cambridge: Cambridge University Press
- TORRES, Albina y Céspedes, Claudia Sdenka
2005 **Manual para promotores de salud: Lactancia Materna y Alimentación Complementaria**. La Paz: POCOSI – LINKAGES, Save the Children, USAID
- TURNER, Victor
1967 **La selva de los símbolos**. Madrid: Siglo XXI editores.

¿Mestizos, Quechuas o Aymaras? Dudas y reafirmaciones para una autoidentificación étnico-cultural

Enrique Rivera Vela¹

Introducción

La presente investigación está orientada hacia la presentación y análisis de las categorías étnico-culturales que emplea la población de la ciudad de Puno-Perú para autoidentificarse, para ello, se realizó una investigación en esta ciudad donde, a diferencia con lo que ocurre en el resto del país, su población está conformada por tres grupos culturales identificables: los quechuas, los aymaras y los ciudadanos occidentalizados². Frente a esta realidad con frecuencia los descendientes de las poblaciones originarias prefieren emplear las categorías étnicas "quechua" o "aymara" para autoidentificarse, dejando de lado las categorías raciales "indígena" e "indio" que los "otros" integrantes de la sociedad suele emplear para identificarlos, por considerarlas una creación de los grupos de poder y sus descendientes que gobiernan el Perú desde los años de la colonización, y por ser categorías peyorativas; sin embargo, es común que los hijos de "quechuas" o "aymaras" que viven en la ciudad prefieren considerarse como "mestizos". Queda claro que las categorías "indígena" e "indio" son empleadas de manera despectiva, aunque en el discurso oficial del Estado Peruano, constantemente se hace uso de la categoría "indígena" para referirse a las poblaciones de los pueblos originarios del Perú.

Además de la revisión bibliográfica y de la conversación con jóvenes y adultos residentes en la ciudad, para los fines de la investigación se realizó una encuesta³ a 130 personas cuyas edades fluctúan entre 18 y 72 años, la mayoría de encuestados⁴ manifestaron seguir estudios superiores o se trataba de gente profesional.

Categorías etno-culturales de autoidentificación

Desde hace unas décadas, la Antropología ha dejado de lado las discusiones sobre la clasificación racial de la población, motivado por la carga discriminatoria que el tema conlleva y por considerar que las diferencias entre seres humanos no está dada por cuestiones raciales, pero sí por cuestiones culturales. Sin embargo, no se puede negar que el racismo es aún un fenómeno latente en todo el mundo, y en Latinoamérica, tal vez el Perú es uno de los países donde existe mayor prejuicio racial pese a ser un país donde predomina el mestizaje racial y cultural.

Puno es uno de los departamentos del sur andino peruano con fuerte presencia de población descendiente de los antiguos pobladores que habitaron estas tierras antes de producirse la invasión española, por tanto se puede afirmar que la cultura que se desarrolla en la localidad, está impregnada de elementos y valores tradicionales provenientes de las culturas originarias quechua y aymara, sin dejar de lado otros elementos culturales propios de occidente, que en un mundo globalizado, se han extendido por todos los rincones del planeta.

1 Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, actual docente en la Universidad Nacional del Altiplano de Puno.

2 Categoría que empleo para referirme a las personas que habiendo nacido o no en una ciudad, han experimentado procesos endoculturativos y/o aculturativos con elementos culturales de procedencia occidental.

3 La encuesta se realizó en el mes de marzo del 2005, con el apoyo de estudiantes del octavo semestre de la carrera profesional de Antropología de la UNA-Puno, como parte del Seminario de Etnicidad e Identidad impartido en dicho semestre.

4 La encuesta se aplicó a 80 varones y 50 mujeres. Sobre el nivel educativo: 58 varones cuentan con estudios superiores, 21 estudios secundarios y 1 con estudios primarios; entre las 50 mujeres, 37 cuentan con estudios superiores, 9 con estudios secundarios y 4 con estudios primarios.

Aunque la encuesta, además de los datos generales, sólo constaba de tres preguntas, causó ciertas incomodidades a algunos/as de los/as encuestados/as, sobre todo a las mujeres, por lo que no se pudo realizar igual número de entrevistas a ambos sexos. Todo hace suponer que hablar de raza y/o de etnicidad en el Perú de hoy, sigue manteniendo viejos prejuicios.

La población de la ciudad de Puno está conformada, principalmente, por migrantes e hijos de migrantes procedentes de las zonas rurales del departamento, que se instalan en la ciudad con toda su familia y, en otros casos, envían a sus hijos para que sigan estudios superiores en la ciudad, muchos de los cuales, una vez culminado sus estudios, prefieren quedarse en la ciudad, migrar a otra ciudad, y pocas veces regresar a sus lares de origen. Pero a la vez un buen número de población puneña, según los datos de los dos últimos censos realizados en el Perú (1981 y 1993), tiende a emigrar a otras ciudades en busca de mejores oportunidades para su desarrollo personal y familiar, de esta manera hacia 1993 los cinco departamentos que han recibido mayor cantidad de migrantes puneños son: Arequipa (27.511), Lima-Callao (18.011), Tacna (9.566), Moquegua (5.579) y Cuzco (5.176).

Aunque la presente investigación está referida solamente a la manera como se autoidentifica la población de la ciudad de Puno en la actualidad, es necesario mencionar un artículo escrito por Rodrigo Montoya (1986) en el que presenta un amplio listado de categorías utilizadas por los campesinos y los terratenientes del altiplano peruano y de los andes en general, con las que se perciben recíprocamente; según dicho artículo “Cuando los aymaras del altiplano peruano hablan de sí mismos se llaman **qaqe** (hombre, gente)” mientras que “Los quechuas se llaman a sí mismos **runa**, natural”; de otro lado, las categorías utilizadas por los terratenientes para referirse a los campesinos cuando éstos no están presentes son: “indio, cholo, **unu qaqe** (gente del perro), indígena, aborigen”; y, cuando están frente a ellos los llaman: “hijo, hija, hombrecito, mujercita”.

Con la finalidad de conocer la autoidentificación étnico-cultural de la población, se formularon dos preguntas: la primera de ellas fue ¿con qué categoría racial se autoidentifica?⁵ Una vez elegida una de las alternativas, el/la encuestado/a debía responder por qué se autoidentificaba con dicha categoría, los resultados obtenidos son presentados en el siguiente cuadro.

CUADRO Nº 1
¿Con qué categoría racial se autoidentifica?

	HOMBRES %	MUJERES %	TOTAL %
BLANCO	-	2.0	0.8
CRIOLO	8.8	4.0	6.9
MESTIZO	47.5	56.0	50.8
INDIO	12.5	8.0	10.8
INDIGENA	21.3	12.0	17.7
OTRA*	7.5	14.0	10.0
NINGUNA	2.5	4.0	3.1
TOTAL	100.0 %	100.0 %	100.0 %

Fuente: Elaborado por el investigador
* Categorías como: cholo, campesino, andino o nativo

Los resultados del cuadro, muestran que del total de encuestados/as, la mitad (50.8%) se autoidentifica como mestizo/a, con el 17.7% se encuentran quienes se autoidentifican como indígena, un 10.8% como indio/a, el 6.9% como criollo/a, sólo el 0.8% como blanca⁶; de otro lado, el 10.0% no se identifica con ninguna de las categorías propuestas, ellos/as prefieren autoidentificarse como cholo/a, campesino/a, andino/a o nativo/a. También se observa que el 3.1%, no se identifica con categoría alguna, pues opinan que ya no se debe hablar de cuestiones raciales “porque todos somos iguales”.

La segunda pregunta fue: De las siguientes categorías ¿con cuál de ellas se identifica más? De igual modo que la anterior, también se debía responder el porque de dicha elección, los resultados se presentan en el cuadro Nº 2:

5 A pesar que esta investigación emplea la categoría étnico-cultural, fue necesario realizar la pregunta con el término “racial”, el mismo que ya no es utilizado por la Antropología por su connotación discriminatoria. Si se hubiese empleado la categoría “étnico-cultural”, de seguro hubiese existido mayores confusiones entre los/las encuestados/as.
6 El único caso de autoidentificación como blanco, fue de una mujer de 19 años de edad natural de Puno, y con padres de Arequipa y Puno.

CUADRO N° 2
De las siguiente categorías ¿con cuál de ellas se identifica más?

	HOMBRES %	MUJERES %	TOTAL %
INDIO	6.3	-	3.8
INDIGENA	12.4	12.0	12.3
QUECHUA	48.8	54.0	50.8
AYMARA	26.2	24.0	25.4
NINGUNO	5.0	4.0	4.6
OTRA	1.3	6.0	3.1
TOTAL	100.0 %	100.0 %	100.0 %

Fuente: elaborado por el investigador

Los resultados de este cuadro, permiten sostener que al menos tres cuartas partes de los entrevistados (76.2%), se autoidentifican con una categoría étnica: el 50.8% como quechua y el 25.4% como aymara; los/las demás optaron por autoidentificarse como indígena (12.3%), o como indio/a (3.8%). Con ninguna de las categorías antes mencionadas el 4.6% y el 3.1% menciona otra categoría (puneño, andina).

Comparando ambos cuadros, se observa que la mitad de encuestados se autoperceben como mestizos/as⁷; así mismo se observa, también, que frente a las categorías étnicas, la mayoría prefiere autoidentificarse o como quechua o como aymara, al menos así se puede constatar en algunos de los testimonios recogidos:

*"Por el decir de mi padre que sus papás fueron herederos de mestizos españoles", al responder la segunda pregunta, el encuestado muestra identificación con lo aymara: "me identifico porque sus usos y costumbres son similares con los mestizos (varón, 53, superior, Juli, castellano-aymara)."*⁸

"Considero que hay una mezcla de razas", luego indica su identificación con lo quechua: "Por el idioma y porque mi familia pertenece a la zona quechua de Puno" (mujer, 22, superior, Capachica, quechua).

En otros testimonios se observa que el mestizaje se da, también, porque uno de los padres es de procedencia aymara y el otro de procedencia quechua; en este caso como en el que le sigue, además de mostrar una autoidentificación como mestizo, lo hacen como indígena:

"Porque mis padres son de diferentes lugares uno es quechua y mi madre aymara por eso me considero mestizo", frente a la siguiente pregunta escogió lo indígena: "porque mis padres no son de la ciudad son de la zona indígena" (varón 19, superior, Puno, castellano).

"Porque con la conquista de los españoles pasamos a ser de indios, quechua y aymaras a indígenas, uniéndonos a todos en una palabra que marcó nuestra vida" (mujer, 40, superior, Puno, quechua).

Al parecer son las mujeres quienes además de considerar la mezcla racial, atribuyen su condición de mestizaje de acuerdo a sus apellidos de origen español, o por pertenecer a familias dueñas de grandes propiedades en la localidad, no obstante, cuando se les formuló la segunda pregunta, hicieron alusión a sus orígenes étnicos:

⁷ En el Perú el mestizaje está presente por doquier, no sólo el mestizaje por el cruce de los españoles con los descendientes de los Incas, sino el mestizaje que se ha producido por el cruce de poblaciones de diversos lugares, pues recordemos que además de los descendientes de los pueblos originarios del Perú, la inmigración europea, asiática y africana, ha motivado que en el Perú actual lo "mestizo" sea lo predominante. En el caso de la población puneña el mestizaje se ha producido entre los descendiente de españoles con población de los pueblos originarios; pero, también, existe un mestizaje producto de las uniones de población aymara con población quechua.

⁸ Para todo los casos, cuando se presentan los testimonio de los/las entrevistados/as, serán identificados/as por género, edad, nivel educativo e idioma materno.

"Porque mis padres proceden de grandes apellidos como son Paniagua y Miranda". Al responder la siguiente pregunta optó por identificarse con lo quechua porque: "Mis padres proceden de los aymaras y quechuas" (mujer, 29, superior, Puno, castellano).

"Porque mis padres tienen propiedades (haciendas) y por eso la gente nos dice que somos mistis, pero no sólo por eso sino porque no encaja la categoría indio o indígena en un aspecto racial", luego indicó que se autoidentificaba más como quechua por la siguiente razón: "Bueno me identifico más con lo quechua porque hablo quechua yo nací en la zona norte del departamento" (mujer, 28, superior, Azángaro, quechua)

Recordemos que más de una cuarta parte de encuestados (28.5%) se autoidentifica como indígena (17.7%) o como indio/a (10.8%) en una primera instancia; sin embargo, en la segunda pregunta disminuye al 16.1% quienes aun se autoidentifican como indígena o como indio/a, analicemos las razones. La mayoría de quienes se identifican como indígena hacen alusión a ser descendientes de los habitantes del antiguo Perú: *"porque soy descendiente de los Incas"* (varón, 35, secundaria, Puno, quechua), idea que varía al presentarle la categoría quechua con la que también se identifica: *"porque mis padres fueron quechuistas y hablo quechua"*. Un caso similar es el de una mujer de 26 años que se autoidentifica como indígena *"porque es en la categoría que han clasificado a los peruanos que son de comunidades o que tienen esa condición"*; pero, al presentarle categorías étnicas se encuentra en una disyuntiva por ser hija de padres quechuas y aymaras, por lo que afirma sentirse andina: *"Me identifico como andina ya que soy aymara y quechua debido a que mis padres son aymara y quechua, por lo tanto también yo lo soy, sumado a ello la procedencia de mi comunidad"* (superior, Arica, castellano).

Entre quienes se autoidentifican como indios lo hacen por ser hijos de quechuas y/o aymaras: *"porque mi padre y mi madre son indios aymaras de nacimiento"*; sin embargo, al leer las categorías étnicas, eligieron una de ellas, en este caso aymara: *"porque mi lengua materna es el aymara"* (varón 18, superior, Puno, castellano-aymara). De otro lado entre los encuestados con menor nivel de estudios también se observa una mayor identificación con la categoría indio, y en algunos casos, sus respuestas muestran el carácter despectivo del término: *"porque somos del campo nos ponen ese apodo"*, así mismo se autoidentifica como quechua: *"porque somos de esa gente y somos campesinos"* (mujer, 54, primaria, Puno, quechua).

Entre quienes no se identifican con ninguna de las categorías propuestas (blanco, criollo, mestizo, indio e indígena), indican otra como nativo o campesino, y al presentarle las categorías étnicas, la mayoría prefirió autoidentificarse con una de ellas, este es el caso de un varón de 25 años que se autoidentifica primero como nativo, para luego afirmar ser aymara *"porque nací, me crié, vivo y pienso morir por mi nación aymara"* (superior, Puno, aymara). En otro caso un encuestado afirma ser campesino: *"porque soy descendiente del hombre que vive en el campo, que se dedica a la actividad agrícola, ganadería bajo las diferentes costumbres y tradiciones andinas"*, para luego mostrarse como aymara: *"porque soy hablante de la lengua aymara y cuasi conocedor de sus costumbres y cultura tradicional"* (varón, 22, superior, Huacullani, aymara).

De los pocos casos en el que el/la encuestado/a se autopercebe como criollo/a se debe al hecho de haber vivido una temporada en alguna ciudad de la costa y/o porque uno de sus padres no es natural del departamento de Puno, este es el caso de un varón de 32 años de edad, nacido en Juliaca, él sostiene ser criollo porque *"he crecido en la costa"*, por ello no se identifica con ninguna categoría étnica, no obstante reconocer que su madre es natural de Puno.

Con los resultados de ambos cuadros, además de las conversaciones que se tuvo con personas del lugar, es posible afirmar que desde épocas coloniales, las categorías que ha empleado la sociedad mayor para identificar a las poblaciones del interior del país, sobre todo de la zona de la sierra, son "indio", "indígena" o "serrano", categorías que conllevan una fuerte carga peyorativa y discriminatoria; como respuesta de rechazo a dicha categorización, en la actualidad la población de la ciudad de Puno, emplea con mayor frecuencia las categorías étnico-culturales quechua o aymara para autoidentificarse, generándose, de esta manera, un renacer y reafirmación étnico entre la población citadina puneña.

¿Mestizos, Quechuas o Aymaras? Dudas y reafirmaciones para una autoidentificación étnico-cultural

Los resultados de ambos cuadros permiten afirmar que la mayoría de encuestados en una primera instancia se autoidentifican con la categoría racial mestizo, mientras que luego de mostrarles las categorías étnicas, prefirieron elegir una de ellas: quechua o aymara. Frente a esta información valdría preguntarse

¿cómo se perciben a sí mismos los habitantes de la ciudad de Puno? ¿Cómo mestizos, quechuas o aymaras? Los titubeos y dudas que mostraron algunos de los/las encuestados/as, permite sostener que a pesar que se observa una fuerte autoidentificación como integrantes de un grupo étnico, al menos el 50% se considera como mestizo/a, expresando de esta manera, la carga discriminatoria que acarrear las categorías "indio" e "indígena" que son las más próximas a "quechua" y "aymara". Recordemos que el mestizaje no sólo se expresa por el cruce racial de una población, en muchos casos lo que está más presente es un mestizaje cultural, este parece ser el caso de algunos encuestados que se consideran como mestizos/as, tal vez por haber asumido las formas culturales de la población citadina: idioma, estudios, vestido, alimentación, e inclusive algunas costumbres, pues muchos/as reconocen tener un idioma nativo como su idioma materno, y al señalar la procedencia de sus padres, hicieron referencia a zonas rurales quechuas o aymaras del departamento.

Pero qué es "indio" y qué "indígena" en el Perú, si bien es cierto como señala Albó (1995) "indio" es una categoría socio-étnica utilizada equivocadamente por los europeos para nombrar a las poblaciones de los nuevos territorios descubiertos, creyendo que habían llegado a las Indias Orientales, con el pasar de los años se convirtió en una categoría que indicaba inferioridad racial y cultural en relación a "ellos", idea muy extendida hasta nuestros días. De otro lado, la categoría "indígena" que sirve para referirse a las poblaciones descendientes de los antiguos habitantes que vivían en los territorios invadidos por los europeos, también está cargada de connotaciones despectivas y peyorativas. Ambas categorías con la que los europeos y sus descendientes identificaron a los descendientes de los antiguos pobladores de las tierras que invadieron, fueron construidas bajo la idea de superioridad racial y cultural europea occidental, y plasmadas a través del trato inhumano y la explotación al que fueron sometidas las poblaciones indígenas, nativas u originarias de estas tierras; estas ideas son las que se nos ha impuesto e inculcado de manera oficial, informal y cotidiana, es la idea con la que los peruanos hemos crecido y nos han socializado, de allí la poca identificación que la población suele tener hacia las categorías que delatan ser originario de estas tierras.

¿Y qué con lo quechua y lo aymara? ¿Acaso no son categorías étnicas a las que también se les suele considerar como inferiores? Es cierto que históricamente todos los grupos étnicos minoritarios, luego de la invasión española, fueron considerados como inferiores, idea muy difundida hasta épocas recientes; no obstante, lo que está sucediendo en las últimas décadas es más alentador de lo que se esperaba, como producto de la expansión indiscriminada del sistema capitalista occidental, la globalización del mundo, así como la universalización de nuevas ideas como el respeto a los derechos humanos y a las minorías sociales, hoy en día muchos grupos étnicos, antes invisibilizados por la sociedad mayor, ahora están siendo visibilizados y, reclaman por el respeto a sus particularidades y que les permitan desarrollarse en este mundo globalizado sin necesidad de asimilarse del todo a las exigencias del mundo capitalista occidental, de allí que en todo el mundo se observa un renacer de las identidades étnicas y culturales de las poblaciones originarias, fenómeno que también empieza a observarse en el Perú.

A pesar que las minorías étnicas en el Perú aún no logran tener la representatividad ni la fuerza que sí la tienen sus similares de Bolivia y Ecuador, los esfuerzos que realizan las instituciones que buscan sus reivindicaciones, ya sean ONGs, iglesias, asociaciones conformadas por ellos mismos, instituciones de enseñanza y hasta instituciones estatales como gobiernos regionales, municipios y otros, están permitiendo generar mayor autoestima a través del reconocimiento y/o fortalecimiento de sus identidades culturales; de otro lado, fenómenos como los medios de comunicación, las migraciones, el sistema educativo oficial, la tendencia globalizadora de la cultura occidental, además de los compromisos políticos e intereses particulares en los que se encuentran comprometidos algunos de sus dirigentes, se presentan como perturbadores para el logro de una mayor identificación étnica que les permita emprender proyectos reivindicativos comunes, o la conformación de movimientos étnicos sólidos.

Como ya se indicó, en la ciudad de Puno, a pesar que un buen sector de la población se autoidentifica como "mestizo", es más fuerte la autoidentificación como "quechua" o "aymara", tal vez por la fuerte presencia de las mencionadas culturas en estos territorios o porque, así lo esperamos, realmente se está generando un renacer y una reafirmación étnico-cultural en su población. De otro lado, en entrevistas informales sostenidas con pobladores de la localidad, y al referirnos a la identidad nacional, la mayoría respondía que más que peruanos se sentían quechuas o aymaras, las razones que daban a tal afirmación, eran por el hecho de haber nacido en estos territorios, por tener como idioma materno una lengua nativa, por haberse criado en un hogar de padres de dicha procedencia y por no sentirse representados por quienes deciden el destino del país.

Finalmente, lo que aún no queda claro es si esta fuerte autoidentificación hacia los grupos étnicos de procedencia, está motivada por una tendencia universal, por el contexto en el que viven y porque se está generando un verdadero sentir étnico, pues aunque me falta información para comprobar el siguiente

supuesto, se tiene conocimiento que algunos migrantes puneños una vez que logran establecerse en otras ciudades, en el mejor de los casos suelen identificarse como puneños, dejando de lado las categorías étnicas, si es que acaso, no optan por asumir otras identidades regionales ocultando sus orígenes étnicos a través de un blanqueamiento y/o mestizaje, social y cultural. Si ser quechua o aymara, es percibido como algo natural en la ciudad y en el departamento de Puno, en la percepción de muchos pobladores de la sociedad mayor, sobre todo en las ciudades de la costa y en la capital de la república, ser puneño o de otra región de la sierra peruana, así como ser quechua o aymara, es ser indio, indígena o serrano con toda la carga discriminatoria que los términos conllevan.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier
1995

El resurgir de la identidad étnica: desafío prácticos y teóricos. En: **De Palabra y Obra en el nuevo Mundo.** España: Siglo XXI Editores S.A., p. 409-438.

MONTOYA, Rodrigo
1986

Identidad Étnica y luchas Agrarias en los Andes Peruanos. En: **Identidades y Lógicas del Campesinado.** Lima: Mosca Azul Editores, p.247-277

Antropología Urbana, una opción o una necesidad. La noción de los estudios urbanos¹.

Johnny Guerreros Burgoa²

"...la antropología urbana es un instrumento gracias al cual los habitantes de la ciudad pueden pensar de una nueva forma acerca de lo que los rodea"
(Hannerz, 1987: 18)

Los estudios que involucren a las ciudades como marco de estudio son escasos, y están circunscritos a espacios localizados. Por ello el presente trabajo pretende abrir esta visión, mostrando la necesidad de realizar estudios urbanos, y utilizar a la Antropología Urbana como opción para dichos estudios. Es así que en la primera parte de este ensayo se desarrollan los pormenores del que hacer investigativo desarrollado por los antropólogos/as y al mismo tiempo se muestra el descuido de lo urbano como espacio de estudio por parte de la Antropología en el ámbito paceño. El segundo acápite trata de mostrar y guiar en las competencias con las que debe contar el antropólogo/a urbano, y realizar un punteo sobre los textos que sirven de base para aquellos que se inician en el estudio de lo urbano.

Investigación urbana

¿Realmente qué conocemos de nuestras ciudades en Bolivia desde el punto de vista de la Antropología? Respondiendo inmediatamente creo que muy poco. Tal vez semejante aseveración parezca exagerada, más debo asegurar que dentro de los estudios realizados y llevados a cabo por la Antropología lo urbano pareciera no tener cabida.

Frente a ello, no es de extrañar que García-Canclini (1999b) se preguntase –cuando concluía el siglo XX– por qué las ciudades en América Latina y por supuesto las europeas poseen tan pocas investigaciones desde la Antropología Urbana. No había una respuesta satisfactoria, pero lo que sí era cierto es que ésta era y es una realidad latente dentro de la Antropología, que sin embargo muy pocos la perciben. Es decir parecería existir cierta “fobia” a lo urbano por parte de algunos antropólogos/as, quienes prefieren realizar sus investigaciones en lugares distantes y apartados. Por ello no resulta nada extraño que conozcamos más sobre otras realidades distantes, y muy poco sobre lo que sucede en nuestras propias ciudades (no niego que el conocimiento obtenido sobre el área rural sea válido e importante, lo que critico es el descuido y hasta en algunos casos el ignorar a la ciudad como espacio de estudio).

Siguiendo estas ideas parecería que no existe por parte de la Antropología en el contexto boliviano el suficiente interés por abarcar temas urbanos. Esta situación puede ser atribuida a que desde el “nacimiento” de la Antropología como “ciencia” su campo de investigación (por no hablar concretamente de su “objeto de estudio”) estuvo directamente relacionado con las comunidades (o sociedades llamadas “primitivas”, lo cual proviene de la tradición implantada por la escuela evolucionista. Sin embargo las sociedades fueron cambiando, modificándose sustancialmente, donde la Antropología estaba “perdiendo su objeto de investigación” (Signorelli, 1999: 32).

Las sociedades llamadas “primitivas” iban desapareciendo o mejor dicho se iban integrando a otros modelos de vida, sin embargo muchos antropólogos/as se resistieron a este cambio y siguieron buscando (y aun buscan) comunidades “vírgenes” donde poder repetir los modelos de investigación que iniciaron las escuelas de pensamiento antropológico (evolucionistas, difusionistas, funcionalistas, estructuralistas), sin comprender (tal vez involuntariamente) que las sociedades son dinámicas, y por ende también la Antropología debía readecuarse a este cambio. Parecería que la Antropología desarrollada en Bolivia (y concretamente en la ciudad de La Paz) se ha quedado estancada, y para lo único que está capacitada es desarrollar estudios rurales, quedando al margen del estudio de la y en la ciudad.

1 Este trabajo es producto de mi deuda personal después de haber realizado mi tesis de licenciatura *Entre Bares y Discotecas...*, donde deje temas pendientes sobre la investigación urbana y su necesidad en el contexto boliviano, y obtener a través de ello una mejor comprensión de nuestra realidad. Mi eterno agradecimiento a Leslye Pérez por el apoyo incondicional.

2 Licenciado en Antropología, y estudiante de cuarto año de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

Además este tipo de visión de la Antropología (el de estudiar comunidades “primitivas”) se refuerza más con el tipo de instrucción y formación que reciben los/as estudiantes de Antropología³. Enseñándoseles como las grandes investigaciones y teorías provienen de estudios en lugares lejanos e inhóspitos (que más que instrucción parece programación). Descuidando y relegando a la ciudad como espacio propicio de estudio.

Esta situación se refleja claramente en las investigaciones llevadas a cabo para obtener el “título de licenciatura” (donde se repite el modelo “clásico” de la Antropología durante sus primeros años de investigación, buscando lugares lejanos para realizar investigaciones), ya que los estudiantes van escogiendo como espacio de estudio la comunidad “X” ubicada en la lejanía, situada en lo más recóndito de nuestro país. Parecería primar la idea de que mientras más lejos se realice la investigación es “más antropológico”⁴.

Por ello no resulta extraño que dentro de nuestras bibliotecas tengamos estudios referidos a comunidades o pueblos “X” con temáticas y enfoques (muchas veces) repetidos, que si bien nos proporcionan interesante información, sólo están llenando más estantes, debido a que no tienen “ningún” uso (salvo el de haber otorgado al estudiante su título como antropólogo/a). Pero una vez que regresan a las ciudades los estudiantes (y algunos profesionales) no se percatan que existen diversos temas, problemáticas que muy bien pudieron haber sido tratados por antropólogos/as, pero son estudiados por sociólogos, historiadores, economistas, abogados, psicólogos que si bien otorgan una visión sobre el fenómeno en sí, ésta es parcial ya que descuidan en muchos casos lo cultural, o se centran en desarrollar sólo un aspecto, al cual le atribuyen un exagerado interés.

Es así que uno de los primeros aspectos para el descuido de lo urbano como espacio de estudio, recae en la formación que se recibe dentro de la Universidad (aunque no se debe olvidar la tradición implantada por evolucionismo y otras corrientes de pensamiento antropológico que han llegado a construir la figura del antropólogo/a como aquel investigador que se interna en espacios inhóspitos donde realiza su investigación). Aunque exista una paradoja dentro de ello, ya que dentro la formación académica y como parte de la calificación que se registra para superar las materias dentro de la Universidad, los estudiantes de Antropología llevan a cabo “trabajos de investigación” que en su mayoría involucran a temas urbanos por el tiempo que involucran estos. Es decir los estudiantes como parte de su formación realizan “trabajos de investigación” que sin embargo son simples replicas (en muchos casos plagios) de trabajos elaborados por sociólogos, comunicadores sociales, (y algunos periodistas), economistas, historiadores, etc., sin darse cuenta (o tal vez totalmente concientes de ello) que están repitiendo discursos –muchas veces– ya superados, todo por el sólo hecho de “aprobar” la materia “X”, descuidando y pasando por alto un interesante campo de investigación⁵.

Por ello creo que existe la extrema **necesidad** de incorporar lo urbano como espacio de estudio dentro de la Antropología pazeña (no niego que existan trabajos elaborados en el marco de la Antropología urbana anteriormente, sin embargo estos trabajos son escasos, y se los puede contar con los dedos, por ejemplo los trabajos consecutivos en la ciudad de La Paz de Albó, Greaves y Sandoval (1983-1987) que hablan sobre “Chuquiago”, o el trabajo en la ciudad de El Alto de Sandoval y Sostres (1989) que hablan de “La ciudad prometida”⁶.

La Antropología urbana debe ser revalorizada, tomando en cuenta desde su enfoque, al asumir su teoría y metodología construida concretamente para estudiar a la ciudad y a sus habitantes, quienes constituyen una “forma de vida particular” (Whirt, 1988). Sin embargo no estoy asegurando que el estudio de lo

3 Aunque también se debe hacer mención a que muy pocos saben lo que hace un antropólogo/a ya que la mayoría de las personas creen que la Antropología está destinada estudiar huesos, y cosas antiguas, confundiendo a los antropólogos/as con paleontólogos o arqueólogos.

4 Recuerdo un hecho dentro de mi formación académica cuando un docente preguntó al grupo de taller de tesis sobre dónde realizaríamos nuestras investigaciones para elaborar la tesis de licenciatura, el 90% de mis compañeros nombraron comunidades distantes, regiones que ni yo mismo las había escuchado nombrar. Creo que ésta situación se sigue repitiendo aunque ya han pasado dos años de ello, ya que existe la fuerte idea dentro de los estudiantes (es decir las “nuevas” generaciones, que no son tan nuevas ya que se les está repitiendo el mismo discurso) que sus investigaciones deben involucrar lugares distantes y no toman en cuenta a la ciudad como espacio de estudio.

5 Aunque también debo admitir que el problema recae en la malla curricular con el que cuenta la carrera de Antropología (hablando concretamente la impartida en la Universidad Mayor de San Andrés UMSA) debido a que las temáticas abordadas privilegian más lo rural, descuidando por absoluto lo urbano. Dejando así a la antropología urbana fuera, quedando al margen y no siendo considerada como **opción** de investigación (tal vez esta situación sea por el tipo de formación que han recibido los docentes, pero esto no quiere decir que las “nuevas” generaciones rompan esta línea, y den cabida a nuevas posibilidades de investigación, ese es nuestro trabajo, no es una tarea fácil pero alguien tiene que empezarla).

6 Asimismo existen en las últimas décadas trabajos impulsados por instituciones privadas, un claro ejemplo de ello es el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), que percibió la falta de estudios urbanos, por ello en las convocatorias de investigación están presentes las ciudades como espacio de estudio. Para mayor información es aconsejable visitar su espacio vía red www.pieb.org, donde se podrán consultar los proyectos de investigación.

urbano sea una tarea fácil, más al contrario requiere un ojo más agudo para reconocer ciertas actitudes que para los demás (o talvez para nosotros mismos) son comunes.

Los antropólogos/as (especialmente los antropólogos urbanos) no podemos observar a la ciudad como uno de los miles de ciudadanos que la recorren y la usan, nosotros debemos estar pendientes y atentos a los cambios y continuidades que ocurren a su interior. Por ello, como primer paso debemos borrar de nuestras mentes que necesitamos alejarnos de las urbes para realizar nuestras investigaciones, tomemos y utilicemos a la Antropología Urbana como una **opción** para nuestras investigaciones. Observemos a la ciudad y a nuestras ciudades como espacios propicios, ellas tienen mucho por decirnos y enseñarnos.

Estoy seguro que muchos de mis compañeros (y colegas) no cuentan con los recursos suficientes para movilizarse y estar por mucho tiempo en comunidades alejadas (tampoco en comunidades cercanas a la ciudad), ya que debemos reconocer que el trabajo de campo en estos espacios implica un desembolso económico. El ir a vivir o establecerse en una comunidad conlleva a realizar diversos gastos (excluyendo los gastos que involucran el transporte para llegar a la región), estoy hablando del hospedaje, alimentación, y algunos gastos imprevistos para movilizarse dentro y por alrededores de la comunidad (también deben ser incluidos dentro de estos los gastos "inesperados", desembolsos que implican hacerse parte de fiestas o actividades deportivas de la región, donde uno debe invitar en muchos casos bebidas alcohólicas, o comprar otros objetos para así poder interactuar de mejor manera⁷), por lo que se hace una tarea casi imposible para realizar investigaciones, si es que no se tienen a mano los recursos necesarios.

Además, como señala Spedding (2006) se debe estar consiente que el realizar un viaje largo para realizar el trabajo de campo, significa acomodarse a "otro tipo de vida", dejar a los amigos y familiares por un largo periodo. Talvez estas ideas pueden parecer banales, pero el estar alejado de los seres queridos (es decir la familia) puede ocasionar que nuestra investigación quede truncada o sufra perturbaciones⁸. Un claro ejemplo de ello, se refleja en el diario de campo de B. Malinowski (1989) en su trabajo en Melanesia, donde se exponen a parte de los datos etnográficos, como el investigador al estar alejado de su tierra y de sus familiares está propenso a sufrir un proceso traumático en el desarrollo de su investigación.

Otra dificultad que está presente se refiere al lenguaje, sucede que en las comunidades las personas son reacias a hablar en castellano (no todas pero un gran número), y prefieren hablar en su lengua nativa, lo cual se convierte una limitante en el proceso de investigación. No estoy diciendo que los estudiantes o profesionales no aprendan un segundo idioma, más al contrario aliento a que lo hagan, ya que podrán descubrir cosas fascinantes en sus investigaciones, ya que no recurrirán a traductores o interlocutores, y tendrán un acercamiento más profundo al tema que están investigando. Lo que resalto del problema del idioma es que por ser citadinos, muchos no nos hemos preocupado (y me incluyo como uno ellos) fruto de ello no estamos capacitados para hablar un idioma nativo de un día para otro⁹.

Si bien dentro de la malla curricular de la carrera de Antropología existe un espacio destinado al idioma "nativo", éstos están restringidos al área andina (es decir se privilegia el aymará y quechua) descuidando otras lenguas nativas como las del oriente y tierras bajas. Me pregunto por ejemplo ¿Qué sucede con los estudiantes que aprendieron a hablar quechua o aymará, les sirvió en su trabajo de campo realizado en el Beni, con los Cayubaba? Creo que muy poco, por no decir que nada. Ya que debieron usar un interlocutor o traductor en su trabajo de campo¹⁰.

Se pueden ir enumerando los problemas que se tienen en la investigación rural uno tras otro (sin embargo el objeto de este ensayo no es ese), pero ello no quiere decir como ya mencione anteriormente que la investigación urbana este libre de problemas (o que dejemos lo rural totalmente, porque se que existen personas que les gusta este espacio y sé que todavía falta mucho por aprender y conocer de

7 Con el trabajo de ciertos antropólogos y algunos investigadores extranjeros (especialmente las ONG's) las comunidades se han acostumbrado (o debería decir se han mal acostumbrado) a recibir ciertos desembolsos económicos por la información que proporcionan, y si se les niega esto (es decir se les niega los "regalos") no dejan permanecer al investigador en la comunidad, o sucede que se niegan a proporcionar cualquier tipo de información.

8 Empero, esto no quiere decir que dentro de los estudios urbanos no ocurra lo mismo. Para un mayor desarrollo del tema es aconsejable revisar el apéndice de Whyte (1971) donde se mencionan los pormenores de su proceso de investigación en la comunidad italiana en los Estados Unidos.

9 Además debemos estar concientes de que cuando realizamos nuestras investigaciones las personas con las que tratamos no están obligadas a respondernos, y menos aun sino hablamos su idioma. Por ejemplo sugiero ver el texto de Geertz (2001: 339-372) donde se muestra como dentro su trabajo campo en Bali, al estar investigando y tomando notas sobre la riña de gallos al principio la comunicación con las personas fue difícil, ya que los miraban de forma extraña, por lo que el acopio de información les fue dificultoso. De igual forma ver el ejemplo que menciona Spedding (2006: 146) donde como en el Perú una pareja de investigadores tiene que sortear varias dificultades para que la comunidad les proporcione información.

10 Por ello se observa que dentro de la malla curricular que tiene la Carrera de Antropología de la UMSA se mantiene un "Andinocentrismo", descuidando otras regiones que son parte fundamental del país, pero al mismo tiempo se manifiesta un "ruralcentrismo" descuidando a las ciudades como espacio de estudio.

este espacio), más al contrario quiere que tomen como una **opción** a la Antropología Urbana, para el desarrollo de futuras investigaciones.

Además, en ningún momento he asegurado, y no pretendo hacerlo, que la investigación en lo urbano es una tarea fácil. Más al contrario los que elijan este espacio de estudio, estén predispuestos a ser criticados, y hasta relegados, ya que como mencione anteriormente se tiene en la cabeza de algunos "profesionales" (y en gran parte de la población) que la Antropología sólo estudia a comunidades lejanas y remotas. A ciertos "profesionales" no les cabe que puedan existir investigaciones urbanas, no las consideran relevantes, o creen que es el campo de otras ciencias y disciplinas. Sin embargo no se dan cuenta (o tal vez no quieren darse cuenta de ello) que otras ciencias han estado ocupándose de temas que tradicionalmente los antropólogos/as habían tratado, pero que por incapacidad o por falta de formación otros profesionales se están ocupando de estos temas.

Quiero citar por ejemplo lo que sucede en la ciudad de La Paz y las perturbaciones que está sufriendo ésta, durante la gestión 2006 y 2007 existe por parte de la Honorable Alcaldía Municipal (HAM) una serie de cambios en el diseño urbano de la ciudad, como el cierre de la Av. Camacho o el reordenamiento de los comerciantes de la Av. 16 de julio al "Pasaje Núñez del Prado", no he observado que algún estudiante o profesional antropólogo/a se preocupe en estudiar estas temáticas, es decir observar y analizar cómo estos cambios afectan el diario vivir del paceño. Tal vez parezca irrelevante estudiar estos acontecimientos ya que no marcan una gran huella dentro de los llamados "intelectuales", pero creo que con un estudio previo se pudieron haber evitado los enfrentamientos y paros que afectaron a la ciudad.

Otro ejemplo que está presente es el cierre de "La Pérez", alguien se ha preguntado cuál es la percepción de la ciudadanía frente a este hecho, cómo reacciona el paceño frente a un cambio dentro su recorrido por la ciudad. No creo que para realizar estas acciones haya existido un estudio previo por parte de un antropólogo/a que mida el impacto social y cultural de estas acciones, tal vez si de un arquitecto o ingeniero que pretende darle un nuevo aspecto a la ciudad (aunque en vez de mantenerla con atractivos arquitectónicos lo que se está haciendo es destruirlas, en pos del llamado "desarrollo"¹¹).

No he escuchado a nadie manifestarse, o es que los antropólogos/as somos "ciudadanos pasivos" que no podemos hablar sobre temas que competen a nuestra ciudad, o es que sólo estamos capacitados para hablar de realidades distantes, que sólo llenan más estantes y regocijan a ciertos eruditos que al leerlas resaltan ciertas particularidades y que las hacen parte de sus temas de conversación en sus charlas o reuniones con sus pares.

Para qué pretendemos ser antropólogos/as, cuál es nuestro objetivo, tenemos algún compromiso con nuestra sociedad. O es que sólo queremos ser antropólogos/as para vanagloriarnos con nuestro título académico, y diferenciarnos de nuestros progenitores. Esta situación no debe continuar, los/as antropólogos/as debemos dejar de lado la visión de que nuestros estudios se realizan en lugares alejados, debemos empezar a mirar a nuestro alrededor y preocuparnos más sobre lo que sucede en frente nuestro. Por ello urge la **necesidad** de realizar estudios desde la Antropología Urbana de nuestras ciudades, pero al mismo tiempo significa abrir una **opción** para muchos de nosotros que no podemos movilizarnos a otras regiones.

Por ello para aquellos que asuman el reto de estudiar en la y a la ciudad deben comprender que existe la necesidad de "repensar la ciudad", es decir "un repensar que, obviamente, implica discutir y redefinir nuestro quehacer investigativo y nuestra esencia como agentes sociales" (Carrión, 1988: 164), y no quedarnos como "ciudadanos pasivos", sino estar inmersos dentro de las problemáticas urbanas y plantear posibles soluciones. Hagamos que a través de los estudios urbanos por parte de la Antropología, los ciudadanos conozcan más a su ciudad y la conozcan de verdad.

Visión y educación del antropólogo/a urbano

Si bien he intentado reflexionar y mostrar la **necesidad** de realizar estudios urbanos, y presentar a la Antropología Urbana como una **opción**, ésta tarea quedaría incompleta sin mencionar las competencias que debe tener un antropólogo/a urbano, esto a través de algunos antecedentes de la misma, que si bien no son recientes tienen el propósito de alentar y guiar (y ante todo despertar la curiosidad) en el proceso de investigación.

11 Para un mayor desarrollo del tema ver el trabajo de Calderón (1999), quien en su artículo sobre la estética urbana de la ciudad de La Paz, resalta como en pos del llamado "desarrollo" se ha estado "destruyendo" a la ciudad, en vez de mejorarla.

Una de las primeras aclaraciones que se debe realizar a aquellos que decidan realizar investigaciones urbanas desde la Antropología, es que deben buscar con mucho cuidado la bibliografía mínima. Si bien existen bibliotecas encargadas en proporcionar material bibliográfico sobre ciencias sociales y humanas, éstas no cuentan con textos básicos para iniciar al antropólogo/a urbano¹².

Empero si existen títulos que sirven de inicio, es decir textos que no pueden pasarse por alto¹³. El primer texto que sirve de base a aquellos que pretenden iniciarse es el de Hannerz (1987) *Exploración de la Ciudad*, donde se desarrolla la historia de la Antropología Urbana, mostrando las principales investigaciones que han generado tanto la escuela de Chicago y Manchester, destacándose los contrastes entre la teoría y metodología utilizada en cada una de las investigaciones¹⁴. Asimismo sirve de base el trabajo de G. Foster y R. Kempert (1974) *Anthropologist in cities*, en especial la parte introductoria donde se desarrollan algunas cuestiones teórico-metodológicas de la Antropología Urbana sobre la investigación en y de las ciudades.

Otro texto que sirve como guía (no recetario) es el trabajo de Signorelli (1999) *Antropología Urbana*, que es una respuesta frente a la inexistencia de textos referentes al desarrollo teórico de la Antropología Urbana. Aconsejo leer los capítulos introductorios, pero prestar especial atención al capítulo quinto, donde se desarrollan las diferencias entre antropología **de la y en la** ciudad, que lejos de ser un simple juego de palabras, significa los lineamientos teóricos y metodológicos con los que debe contar la investigación en lo urbano¹⁵.

Asimismo para contrastar ideas se debe revisar el trabajo de García-Canclini (1997) "Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica" donde se realiza un balance de los estudios realizados por la Antropología en lo urbano, mostrando los aportes y las limitaciones que existen dentro de este campo¹⁶.

De igual forma es conveniente revisar el trabajo de Castells (1992) *Problemas de investigación en Sociología Urbana* donde se desarrolla la historia de la sociología urbana (no se puede negar que la Antropología urbana nació del seno del departamento de sociología en la escuela de Chicago, por ello se debe prestar atención a los trabajos elaborados por esta rama, rescatando ante todo sus aportes y enfoques) y el estudio de la estructura urbana. En esta línea está la compilación hecha por M. Bassols, R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (1988) *Antología de Sociología Urbana*, que rescata una serie de artículos (que en su mayoría son de difícil acceso) que destacan el desarrollo teórico y principales estudios realizados en lo urbano por distintas disciplinas.

Si bien estos trabajos están destinados a desarrollar los aportes teóricos para los estudios urbanos, existen otros textos que están destinados a desarrollar los enfoques metodológicos abordados por la Antropología Urbana. Para las nociones de espacio y ciudad es aconsejable revisar el trabajo de M. Delgado (1999) *El Animal Público: Hacia una antropología de los espacios urbanos*, y tener así un lineamiento general del proceso de investigación sobre los espacios urbanos. Asimismo es aconsejable revisar el trabajo de Bazan y Estrada (1999) "Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica" que nos proporcionan un primer acercamiento al estudio de la ciudad.

También sirve como guía el trabajo de Cantor (2002) "De porto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana", donde se proporcionan los elementos y pormenores al realizar el proceso etnográfico dentro las ciudades¹⁷. En el trabajo de Whyte (1971) *La sociedad de las esquinas*, se debe revisar el apéndice

12 La investigación urbana al no ser el punto fuerte de las investigaciones (y más aun en el campo de la Antropología Urbana) ha hecho que las bibliotecas no cuenten con libros especializados.

13 Los trabajos citados a continuación si bien no son recientes, son los que posibilitan a los/as estudiantes introducirse al campo de la Antropología Urbana, aunque debo reconocer que existen otros textos que sirven de base sin embargo muchos de ellos son de difícil acceso, sin embargo los textos citados pueden ser encontrados dentro de nuestras bibliotecas, sólo se debe buscar con paciencia. Además con las direcciones electrónicas citadas más adelante se puede saber otro abanico de vertientes para introducirse al campo de la Antropología Urbana.

14 Si bien es necesario leer todo el texto, aconsejo prestarle especial atención a la primera parte donde se inicia la "educación del antropólogo urbano".

15 Al respecto García Canclini (1997:2) menciona que los antropólogos han buscado "...la construcción de una Antropología Urbana, o sea una visión de conjunto sobre el significado de la vida en ciudad. [Mientras que] se ha practicado menos 'una antropología de la ciudad que una antropología en la ciudad'". Además debo agregar que la Antropología en la ciudad, no llego muy lejos, ya que no constituyo generalizaciones, ni logró afrontar nuevos terrenos de investigación. Debido a que se plantea estudiar cómo los recién llegados se adaptan a la ciudad, y más raramente como la ciudad los recibe. Empero la Antropología de la ciudad observa como ésta va influyendo en el accionar de sus habitantes.

16 Para saber los alcances y el porcentaje de Antropólogos urbanos que se interesan en el trabajo de las y en las ciudades es aconsejable revisar el trabajo de Al-Zubaidi (2004). En este trabajo también se desarrollan algunas cuestiones teóricas y metodológicas pertinentes al que hacer investigativo en lo urbano.

17 Sobre el proceso etnográfico y sus lineamientos es aconsejable revisar lo planteado por García-Canclini (1997) quien hace mención que el trabajo de campo en las ciudades está sujeto a diversas variantes, por lo que se deben encontrar los tiempos y espacios adecuados, ya que la vida urbana tiene su propio ritmo y el investigador debe reconocerlo para así poder llevar adelante su investigación. Asimismo en el texto de Silva (1992) sobre los imaginarios urbanos, podemos encontrar una buena base para realizar un análisis semiótico sobre la ciudad, y las marcas que se originan en ella.

metodológico, ya que en este espacio se resaltan los pormenores de su investigación (el introducirse a la comunidad, buscar los momentos más adecuados para su investigación, y la organización de sus fuentes)¹⁸. Los trabajos de García Canclini¹⁹, también son importantes para complementar algunos vacíos teóricos y metodológicos de la investigación urbana, sin embargo estos deben verse como algo más general, o utilizarlos con temáticas concretas (consumos culturales, hibridación, imaginarios, etc.).

De igual forma, el investigador urbano (o cualquier otro) debe saber cuáles son los antecedentes de su investigación, ya que uno no puede moverse en penumbras. Es decir a parte de la capacitación que se tiene tanto teórica como metodológica, se deben conocer que trabajos se han llevado a cabo en nuestro campo de investigación. A partir de ello tendremos una mejor perspectiva para plantearnos “nuevas” preguntas y posibles respuestas.

Por lo tanto no pretendamos leer sólo los trabajos elaborados por antropólogos/as, extendamos nuestra visión más allá de nuestras narices. No nos cerremos en nuestro círculo de “académicos”, observemos que nos tienen que decir otras ciencias y disciplinas. Les aseguro que aprenderán mucho al leer trabajos de sociólogos, historiadores, literatos, politólogos, arquitectos, etc., pero no lean por leer, sino observen que cosas dice y especialmente como las dicen.

Muchas de las ciencias que he citado se han encargado de abordar continuamente temas urbanos, y por lo cual nos muestran una visión de la investigación, y además el estado del arte sobre nuestro tema. Por ejemplo es necesario que un antropólogo/a urbano conozca y tenga bases de historia, para así conocer el desarrollo que ha sufrido la ciudad. Los historiadores continuamente están elaborando visones sobre las ciudades, tocando aspectos variados desde económicos, políticos, sociales y culturales (y hasta étnicos) que nos ayudan a comprender cómo va “evolucionando” la ciudad.

La literatura es otro campo que también ha estado presente en el estudio de la ciudad, ya que se encarga de mostrar a través de sus relatos (o novelas) circunstancias del quehacer urbano, es decir la “vida cotidiana”. La sociología también se ha encargado de las problemáticas urbanas, aunque se debe reconocer que su concepción de la ciudad la ha construido desde cuadros estadísticos, mostrándonos una visión más cuantitativa de los hechos.

Así se pueden enumerar las distintas ciencias que se encargan de lo urbano. De todas ellas debemos aprender su forma de ver y abordar a la ciudad, ya que estas ciencias nos permiten encontrar diversas entradas al complejo mundo de lo urbano. Debido a que la ciudad es un “mosaico” de realidades, donde cada espacio es vivido y gozado de diferente manera.

Además sugiero conformar una pequeña biblioteca personal, con las publicaciones de estas ciencias. Sin embargo no estoy sugiriendo que compremos todas las publicaciones que existen (pero si “exijo” saber dónde podemos encontrar libros u otros trabajos relacionados con nuestra investigación), se que es una tarea inacabable (y además muy costosa). Lo que se debe tener a mano como una solución es un buen catálogo.

Es decir muchas instituciones sacan periódicamente sus catálogos (los cuales muchas veces son de distribución gratuita), que sirven para realizar un buen balance antes de encarar una investigación. Sin embargo para temas especialmente urbanos tenemos el trabajo de Godofredo y Ayllón (1992) *La memoria de las ciudades*, donde se realiza un recuento del “total” de la bibliografía urbana producida en Bolivia, que abarca desde 1952 hasta 1991. Esta memoria es uno de los primeros libros que se deberían consultar (y tener a mano) antes de realizar una investigación urbana (no estoy pretendiendo hacer publicidad al libro, no recibo nada de ello, lo único que pretendo es proporcionar una guía para los/as estudiantes que abarquen lo urbano, ya que una de sus primeras tareas es realizar un balance de la cuestión o estado del arte y me parece que este libro es un buen comienzo)²⁰.

De igual forma, un buen trabajo que aborda la historia de nuestras ciudades en Bolivia es el de W. Schoop (1981) que si bien es un trabajo de finales del siglo pasado, nos proporciona el desarrollo urbano de las nueve ciudades de nuestro país. El trabajo está concentrado en desarrollar diversos puntos, como la fundación de las ciudades y sus pormenores, su desarrollo posterior tanto económico, político y social

18 En el trabajo editado por A. Aguirre Baztán (1995) también se pueden encontrar ejemplos de trabajos sobre investigaciones urbanas, los cuales no sólo hacen alusión a la Antropología Urbana, sino que existen otros trabajos desde la Antropología política, de género, educación y otras, que muestran los pormenores que sufrieron los investigadores, y como sortearon sus problemas.

19 Para ver los diversos trabajos elaborados por García Canclini se puede los títulos citados al final en la bibliografía.

20 Como parte fundamental de mi formación uno de los problemas latentes que observe (y aun continuo observándolo) es que los estudiantes no saben dónde empezar, se sienten perdidos ya que creen que no hay nada escrito sobre el tema que están investigando. Se desconciertan, y por ello se sienten frustrados (lo sé, lo he vivido), sin embargo debo decirles que sobre todo tema de investigación hay por lo menos algo escrito, lo que se debe hacer es buscar con paciencia.

en el periodo republicano. Asimismo se evidencia el impacto de la planificación que sufren las ciudades y su re-estructuración urbana hasta mediados del siglo XX. En si es un estudio que introduce al investigador a conocer de mejor manera su ciudad, y cómo ésta ha ido evolucionado²¹.

Así se pueden encontrar una diversidad de estudios que han sido elaborados a principios del siglo XX, que son muy interesantes ya que nos hablan de las ciudades, de sus calles, las casas que la componen y de las actitudes que asumen sus habitantes. Muchos de estos trabajos están ahí, sin embargo ninguno se ha encargado de actualizarlos o de retomarlos como punto de partida para una "nueva" investigación.

Asimismo, se debe reconocer que existen trabajos de investigadores extranjeros que son muy interesantes (por no decir curiosos que están siendo parte de investigación de grandes ciudades y están utilizando a la Antropología Urbana como una **opción**) que hablan de las ciudades, pero no son estudios que aborden y resalten la idea de que las ciudades se han convertido en mega polis o que tienen un crecimiento desmurado, sino que son estudios referidos a actitudes más cotidianas las que llaman la intención de los antropólogos/as²². Muchos de estos trabajos pueden ser consultados por internet, pudiéndose descargar tanto los artículos, como los proyectos de investigación.

Un buen espacio que se aboca a temas urbanos es *Os Urbanistas*²³, donde se muestran diversos trabajos realizados por antropólogos/as urbanos, que se encargan de mostrar las tendencias y temas de investigación en y las ciudades. Otro espacio es *El Rincón del Antropólogo*²⁴, que tiene una sección destinada a difundir trabajos referentes a la Antropología Urbana. *Cholonautas*²⁵, es también un espacio con una gran diversidad de temas de interés para los antropólogos/as. Este sitio difunde artículos, o capítulos de textos referidos a diferentes temas (política, género, economía, etc.) donde no puede quedar asunte los estudios urbanos.

*La Gaceta de antropología*²⁶ es también otro espacio donde uno puede encontrar una diversidad de temas (entre ellos lo urbano), empero lo más resaltante de este sitio es que nos muestran las "nuevas" tendencias dentro de las investigaciones. Otro espacio aconsejable es *Antropusi*²⁷, donde los estudiantes suben sus apuntes, y entre ellos existen resúmenes sobre lo urbano y análisis de diversos temas desde la Antropología Urbana.

Existen diversos espacios destinados a difundir trabajos hechos por antropólogos/as urbanos, pero recomiendo visitar los mencionados anteriormente, verán que encontrarán un abanico de posibilidades para realizar investigación dentro las ciudades²⁸.

Por lo tanto, no digamos en ningún momento "no hay temas para investigar", claro que si lo hay. Ante todo debemos quitarnos esa venda de los ojos, miremos a la ciudad como el espacio propicio para nuestras investigaciones. Debemos de mirar con atención lo que nos tiene que decir nuestra ciudad, además observemos cómo se desenvuelven los ciudadanos de lo urbano y cómo influye ésta en su accionar diario.

Para finalizar, si bien estas competencias (es decir conocer la teoría, metodología y trabajos desarrollados en el marco de la Antropología Urbana) son las que debe tener el/la antropólogo/a urbano, a ellas se debe añadir el proceso productivo. Es decir debemos empezar a manifestarnos, y plasmar nuestras ideas o inquietudes. Es la única manera hacer latente nuestra presencia, y no quedarnos relegados. Empecemos a escribir, sobre nuestras ciudades, ellas tienen mucho que decirnos y enseñarnos.

21 De igual forma un trabajo que se aboca a estudiar el desarrollo de las ciudades, es el coordinado por F. Calderón (1988) en la obra *Investigación Urbana en el Área Andina*, donde se analizan los procesos de urbanización de las ciudades del área andina. También se realiza un balance de los estudios urbanos llevados a cabo en Bolivia, Colombia, Ecuador y el Perú.

22 Visiten la página http://nomadas.blogs.com/jfreire/2005/06/las_puertas_com.html. donde se desarrolla el trabajo de Juan Freire "Las puertas como antropología urbana" que habla de los timbres y puertas como parte de la historia de la ciudad y de los habitantes de Barcelona.

23 La dirección electrónica para acceder a este espacio es <http://www.aguaforte.com/antropologia/>

24 La dirección electrónica para acceder a este espacio es <http://www.plazamayor.net/antropologia/archtm/urbanavi.html>

25 La dirección electrónica para acceder a este espacio es <http://cholonautas.edu.pe/>

26 La dirección electrónica para acceder a este espacio es <http://www.urg.es/pwla/>.

27 La dirección electrónica para acceder a este espacio es <http://club.telepolis.com/torredz/antropusi.htm>.

28 Asimismo pueden encontrar en la siguiente dirección electrónica <http://www.antropologiaurbana.cl/> trabajos, proyectos y tesis elaborados en el marco de antropología urbana, pudiendo ser descargados tanto los artículos como las tesis y los proyectos de investigación.

Bibliografía

- AGUIRRE BAZTÁN, Ángel (editor)
1995 **Enografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural**. Editorial Boixareu Universitaria Marcombo. España.
- ALBÓ, Xavier y PREISWEIK, Matías
1986 **Los Señores del Gran Poder**. Centro de Teología Popular.
- ALBÓ, Xavier; GREAVES, Tomas y GODOFREDO, Sandoval
1983 **CHUKIAGO. La cara aymará de La Paz. I. El paso a la ciudad**. CIPCA. La Paz Bolivia.
1987 **CHUKIAGO. La cara aymará de La Paz. IV. Nuevos Lazos con el Campo**. CIPCA Nº 29. La Paz-Bolivia.
- AL-ZUBAIDI, Layla
2004 "Urban Anthropology" Versión electrónica: <http://www.indina.edu/~wanthro/URBAN.htm>
- AUGÉ, Marc
2001 **Los no lugares. Espacio del Anonimato. Una antropología de la sobremodernidad**. 6ª edición. Gedisa. Barcelona-España.
- BAVARESCO, de Prieto Aura M.
1988 **Las Técnicas de la Investigación. Manual para la Elaboración de Tesis**, Monografías, Informes. 5ª edición. Scout, Foresman and Company. Estados Unidos.
- BAZÁN, L. y ESTRADA, M.
1999 "Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica" En: **Revista Cuicuilco**, Volumen 6, número 15. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D. F.
- CALDERÓN, Fernando (Coordinador)
1988 **Investigación Urbana en el Área Andina**. CIUDAD-IFEA. Quito.
- CALDERÓN, Juan Carlos
1999 "La Paz y la estética urbana" En: **Historias...de la ciudad de La Paz**. Numero tres. Revista de la Coordinadora de Historia. La Paz.
- CANTOR, Magnani José Guilherme
2002 "De porto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana", En: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 17, Nº 49, Junio. São Paulo.
- CASTELLS, Manuel
1992 [1971] **Problemas de investigación en Sociología Urbana**. 15ª edición. Editorial Siglo XXI, México.
- COSTA, Pere-Oriol; PÉREZ, Torero José Manuel y TROPEA, Fabio
1996 **Tribus Urbanas. El ansia de la identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia**. PAIDOS. España.
- DELGADO, Manuel
1999 **El Animal Público: Hacia una antropología de los espacios urbanos**. Anagrama, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, Martorell Mercedes
1997 **Antropología de la convivencia. Manifiesto de Antropología Urbana**. Cátedra Colección Teorema. Madrid-España.
- FOSTER, Georges; KEMPERT, Robert
1974 **Anthropologist in cities**. Little Brown and Company Boston.
- GARCIA CANCLINI, Néstor
1989 **Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Grijalbo, S.A. de C.V. México
1997 "Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica" En: **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, Nº 153. Versión electrónica: <http://www.unesco.org/issj/rics153/canclinispa.html>
1999(a) **Imaginaris Urbanos**. 2ª edición. Eudeba. Argentina.
1999 (b) "Un libro para repensar nuestras ciudades" En: Signorelli, **Antropología urbana**. Anthopos Editorial, México.
- GEERTZ, Clifford
1997 [1989] **El antropólogo como autor**. PAIDOS. Barcelona-España.
2001 **La interpretación de las culturas**. Gedisa, Barcelona.
- GRAVANO, Ariel
2003 **Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana**. Espacio Editorial. Buenos Aires.

- GUERREROS, B. Johnny
2005 *"Antropología Urbana. Un recorrido Histórico y Teórico"* En: **Textos Antropológicos**, Volumen 15, Numero 1, de la Carrera de Antropología y Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz-Bolivia.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul
1994 **Etnografía. Métodos de Investigación**. Ediciones PAIDOS. Barcelona.
- HANNERZ, Ulf
1987 **Exploración de la Ciudad. Hacia una Antropología Urbana**. Fondo de Cultura Económica. México.
- KIGMAN, Eduardo G, SALMAN Ton, VAN DAM Anke
1999 *"Introducción"* En: **Antigua Modernidad y Memoria del Presente Culturas Urbanas**. FLACSO, Ecuador.
- LEWIS, Oscar
1977 [1959] **Antropología de la Pobreza**. Cinco Familias. 8ª edición. FCE. Bogota-Colombia.
- MAJNOSWSKI, Branislav
1989 **Diario de campo en Melanesia**. Ediciones JÚCAR. Barcelona.
- NIETO, Calleja Raúl y NIVON Bolán Eduardo
1993 *"Etnografía, ciudad y modernidad: hacia una visión de la metrópoli desde la periferia urbana"*. En: **Alteridades**. Año 3, Numero 5. México.
- PUJADAS, Joan J.
1996 *Antropología Urbana*. En: PRAT Joan y MARTINEZ Ángel (editores) **Ensayos de Antropología Cultural**. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Editorial Ariel, S.A. Barcelona.
- REYNOSO, Carlos (Comp.)
1998 **El surgimiento de la Antropología Posmoderna**. Editorial Gedisa. España.
- SANDOVAL, Godofredo y SOSTRES Fernanda
1989 **La ciudad prometida**. La Paz: SYSTEMA-ILDIS.
- SCHOOP, Wolfgang
1981 **Ciudades Bolivianas**. Los Amigos del Libro. La Paz -Cochabamba.
- SIGNORELLI, Amalia
1999 **Antropología Urbana**. Anthropol Editorial, México: UAM.
- SILVA, Armando
1992 **Imaginario Urbano. Cultura y comunicación urbana** (tercera edición aumentada). Editorial Tercer Mundo. Santafé de Bogotá.
2005 *"La ciudad como arte"* Versión Electrónica: <http://www.felafacs.org/files/1Silva.pdf>
- SPEDDING, P. Alison
2006 *"Metodologías cualitativas: Ingreso al trabajo de campo y recolección de datos"* En: Yapu (coord.) **Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas**. Serie U-PIEB. La Paz-Bolivia.
- SZMUKLER, Alicia
1998a **La ciudad Imaginaria. Un análisis sociológico de la pintura contemporánea en Bolivia**. PIEB. La Paz.
1998b *"Globalización, Multiculturalismo y Migraciones"* En: **II congreso de Sociología**. (mimeo)
- WIRTH, Louis
1988 *"El urbanismo como forma de vida"* En: Fernández (Ed.) **Leer la ciudad. Ensayos de antropología Urbana**. ICARIA Antrogit. Barcelona.
- WHYTE, William Foote
1971 **La sociedad de las esquinas**. Editorial Diana. México.
- YAPU, Mario (Coordinador)
2006 **Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas**. Serie U-PIEB. La Paz-Bolivia.

¿Hay medio ambiente en la favela? Ambientalismo en la Sierra de la Misericórdia – Rio de Janeiro¹

Eduardo Simas

Introducción

Esta ponencia está insertada en el tema general de como palabras y conceptos, que sirven de base para movimientos sociales, son construidos y reconstruidos en el proceso de la vida social adquiriendo nuevos contornos y significados. El caso estudiado es de la asociación "*Grupo Verdejar – Proteção Ambiental e Humanismo*"² que trabaja en la "*Serra da Misericórdia*"³, en la ciudad de Rio de Janeiro, Brasil.

Trabajo con la perspectiva de una "lectura adelante" (*forward reading*) el sentido propuesto por Ingold y Hallam (2007), de mirar el proceso de la vida social, y no para sus resultados, lo que sería una lectura "para atrás" (*backwards reading*). Ellos hacen esa diferenciación en la introducción del libro "*Creativity and Cultural improvisation*" que, en una traducción aproximada sería "Creatividad y Improvisación Cultural". Hacen una crítica a los autores que ponen el proceso creativo como si fuera exclusivo de la idea de "innovación" (*innovation*), como la producción de una cosa nueva, que nunca había sido hecha antes, y afirmando la propuesta de la creatividad de la improvisación (*improvisation*). La idea de innovación sería justamente una lectura "para atrás" pues parte del resultado, dejando de percibir el proceso productivo. Éste sería el foco de una lectura "adelante". Un proceso productivo que es la vida en sí y que está siempre pasando a través de lo imprevisto.

Asumir esta perspectiva, esta mirada, implica reconocer a la gente como parte de este proceso, así como yo, investigador, "estoy en el mundo"⁴, y un mundo que está siempre "en hacer al contrario de lo ya hecho"⁵. La abertura del libro resume bien esta propuesta:

No hay *script* para la vida social y cultural. Las personas tienen que resolver (*work it out*) mientras caminan. En otras palabras: ellas tienen que *improvisar* (grifo de los autores).⁶

Para la finalidad de esta ponencia, defino como "ambientalismo" un conjunto vago de discursos, acciones, prácticas, conocimientos, técnicas, imágenes, representados por grupos organizados o no, que giran alrededor de categorías como "medio ambiente", "ecología", "naturaleza" entre otras. Busco pensar la construcción de categorías como esas en los discursos "ambientalistas".

En esta dirección, es importante situar este caso en el "proceso ambientizador" apuntado por Corrêa (2006), en referencia al "proceso civilizador" de Norbert Elias, siendo definido por la autora como "un tipo particular de proceso civilizador que es traducido en una onda 'ambientalizante' que inunda varios campos de la vida social..." (2006, 87). Esa onda podría ser entendida, mirando "para atrás", como un proceso de homogeneización que tiene su origen en el "occidente moderno", que va penetrando en todos los medios adecuando a las personas a fórmulas y padrones fijos. Pero, alerta la autora: "si el proceso ambientizador es una onda que a todos atinge, cada uno vaya surfear esta ola de la manera que fuera posible o conveniente".

Sucinta presentación socio ambiental de la ciudad

Rio de Janeiro es mundialmente conocido por su belleza natural. Con sus playas, cerros y florestas, la imagen de "ciudad maravillosa" es vendida por todo el mundo atrayendo millares de turistas. Por otro lado son cada vez más frecuentes las imágenes asociadas a violencia en esta misma ciudad. Esos dos tipos de imágenes están referidos a localidades distintas en el imaginario social.

1 Esta ponencia es resultante del trabajo de investigación que hice entre los años de 2005 y 2007 para maestría en el Programa de Pos-Grado en Ciencias Sociales de la Universidad del Estado del Rio de Janeiro.

2 Grupo Verdejar – Protección Ambiental y Humanismo.

3 Sierra de la Misericórdia.

4 Mafra 2007.

5 "in the making rather than ready made" (Ingold e Hallam, 2007, 3).

6 "There is no script for social and cultural life. People have to work it out as they go along. In a word, they have to improvise" (Ibidem, 1).

La ciudad está dividida en cuatro grandes zonas: Centro, Zona Sur, Zona Oeste y Zona Norte. Ahí es donde históricamente empezó la ciudad y que hoy día se mantiene como la zona más activa económicamente siendo así el lugar de trabajo para una gran parte de la población. La Zona Oeste es la más larga y abarca barrios abajeños con viviendas de lujo, zonas urbanas empobrecidas y áreas rurales. En la Zona Sur, están la mayor parte de los hoteles, atractivos naturales y turísticos como las playas de Ipanema y Copacabana, el Cristo Redentor y el Pan-de-Azúcar. Ahí también viven los grupos económicamente dominantes. Conocida también como "suburbio", la Zona Norte es una zona que históricamente se ha constituido en un área de residencia de la clase trabajadora. Está separada de la Zona Sur por los cerros que constituyen el "Macizo da Tijuca" y se encuentra entre ellos y la "Bahía de la Guanabara". Sigue siendo morada para familias de trabajadores en industrias y comercio y empleados del hogar en la Zona Sur. Es la Zona más poblada y más contaminada de la ciudad con la concentración de viviendas sin saneamiento, industrias y automóviles, el aire, ríos y playas están muy comprometidos.

Allí se concentra también la cantidad más grande de "favelas". "Favela" es el nombre dado a áreas de urbanización irregular donde viven las clases más pobres de la ciudad y que hoy día sufren con los conflictos entre grupos de narcotraficantes y la policía. Aunque existan favelas en toda la ciudad, incluso en la Zona Sur, el gran número que existe en la Zona Norte hace que muchas veces esta área sea identificada como toda "favelizada".

Si la Zona Sur es vista como el lugar de la belleza, la naturaleza y del "medio ambiente", las favelas son el lugar de la violencia, marginalidad y pobreza. La Zona Norte termina por recibir también esos atributos. Así como "favela" y "favelado" (quien vive ahí), "suburbio" y "suburbano" son usadas, muchas veces, de manera peyorativa, rotulando negativamente estas áreas y sus habitantes. Pocas veces "favela" aparece en los periódicos juntamente con "medio ambiente", es como una amenaza a éste, por ejemplo cuando están desmontando para construir nuevas casas.

Esta división está presente también en la definición de políticas públicas y acciones de gobierno, principalmente relacionadas a medio ambiente. Los parques y reservas naturales casi no existen en la Zona Norte y están por toda la Zona Sur, aunque la primera sea mucho más grande. También la situación en que se encuentran estos parques es muy distinta, en la Zona Norte están prácticamente abandonados.

La Misericordia

En el corazón de la Zona Norte, entre el Macizo de Tijuca y la Bahía de Guanabara, surge la Sierra de la Misericordia. Es un conjunto de pequeños cerros que abarcan 27 barrios distintos con una población aproximada de 1 millón de personas⁷. Antes habitada por grupos indígenas de lengua Tupi, esa área fue, desde la fundación de la ciudad, en 1565, explotada económicamente con el exterminio de los antiguos habitantes y con deforestación de la zona. Con más intensidad en los siglos XVIII y XIX, con las plantaciones de caña de azúcar y después café, hasta convertirse en zona residencial proletaria en el siglo XX con la urbanización creciente (Moura dos Santos, 1987).

Actualmente las laderas de los cerros están ocupadas por favelas, ahí están algunas de las favelas más conocidas por su tamaño y por la violencia, generada por conflictos entre pandillas de narcotraficantes y también entre ellos y la policía. Como por ejemplo el "Complejo del Alemán", un conjunto de favelas que empezaron a surgir en los años 50' actualmente es palco de muchos conflictos, incluso con la presencia del ejército. En el interior de la sierra casi la mitad de la área está ocupada por la actividad minera de tres empresas distintas que exploran piedrecillas para construcción civil. Lo que resta con espacio de pasto y unas pocas áreas de reforestación con árboles medianos. Esas áreas son utilizadas por grupos distintos para ceremonias religiosas, práctica de deportes, paseos, cría de ganado, pero también sirve como ruta para narcotraficantes.

Verdejar

En uno de los lados de la Sierra, en el barrio de *Engenho da Rainha*, está una pequeña comunidad, con aproximadamente 150 casas, llamada *Sérgio Silva* ya empezando a subir por las laderas de la Sierra. En el espacio cerca de esta comunidad empezaron las actividades de un grupo de amigos preocupado con la preservación ambiental del lugar y que después se volvería el Verdejar. La manera como cuentan la historia del comienzo del grupo es muy curiosa y puede ser entendida como un "mito de origen":

Cuando fue en 1997, un morador que ya producía plantones en su casa y plantaba en la región, decidió tomar una actitud para comenzar realmente un movimiento. Agarró una carretilla e fue a la Sierra para plantar; otro morador había visto y dice "voy contigo, vamos a comenzar".

⁷ Estimativa hecha con base en los datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Censo 2001). Ver <http://www.ibge.gov.br>

Esta versión fue contada, en un seminario organizado en 2006, por él mismo conductor de la carretilla. Se puede decir que el *Verdejar* surge del encuentro de dos movimientos. Por un lado está este personaje mencionado, que recibe el sobrenombre de "Poeta". Él ya tenía más de cuarenta años y había sido criado en una comunidad cerca de la *Sérgio Silva*, pero había vivido en muchas ciudades distintas y ya tenía, como dice, alguna "consciencia ambiental" cuando regresó a la región por el año de 1991. Empezó a hacer caminatas solitarias por la Sierra y poco a poco hablaba con vecinos y personas que encontraba en su camino de que era importante "preservar la Sierra, el verde, las fuentes de agua...". Estuve algunos años haciendo eso y tenía sueños de hacer allí un gran parque ecológico.

Mientras, jóvenes de la región utilizaban el espacio forestado cerca de la comunidad *Sérgio Silva* en su tiempo de ocio haciendo reuniones, caminatas, fiestas o sólo para "estar en la naturaleza". Como cuentan, en el año de 1997 el Poeta conoció algunos de esos jóvenes y empezaron a hablar de tomar actitudes para proteger la área. En principio el gran temor de todos era que este espacio fuese ocupado por casas y se volviera "una grande favela". En sus relatos ellos dicen que conocían muy poco de "medio ambiente" y movimientos sociales.

Pero hubo este movimiento nuestro, antes de Luiz (Poeta) mismo aparecer, de idea ninguna de *Verdejar*... La gente tenía ya esta cosa con la Sierra para hacer la música, las pinturas y buenas, muchas historias. Allí más adelante Luiz, por 97, comenzó allí en la Sierra, dar estas ideas de la preservación, de hacer caminadas (...) y tal. Allí en este tiempo que comenzó a hablar con Ana, Ana que dice que ya había hecho un contacto con el Ibama⁸, pero que no había obtenido nada. Y ellos empezaron a confabular y tal... (Edson).

Edson, para entonces era un joven que vivía en la comunidad *Sérgio Silva* y frecuentaba a veces lo que él llama "área verde". Pero como cuenta, no pensaba "en nada de medio ambiente o ecología", entonces no estuve en este primer momento de formación del grupo. Después, por influencia de su amiga Ana, que también vivía allí, empezó, poco a poco participar de las acciones.

El nombre *Verdejar* y la manera como surgió es muy significativo para la comprensión del grupo. Nació al final de 1997, en las palabras del Poeta:

"Morar em Piabas quando será?

A Serra é quem clama: Misericórdia

Por entre fumaças Zona Norte Rio,

A Serra se lança no maior desafio.

Verdejar já.

Te amo Serra da Misericórdia, te amo.

Teu Verde precisa Verdejar essa redondeza tão pálida e poluída" ⁹

(Luiz Euz)

El autor explica que este poema fue una declaración de compromiso total con la Sierra. *Piabas* es una localidad en Rio que está en la zona rural y donde hay mucho "verde" y donde él soñaba vivir. Pero entonces había una cosa más importante, la Sierra de la Misericordia. Explica también que un poema muchas veces te obliga a decir una palabra que nunca habías pensado. *Verdejar*, que significaría "verdear", surgió entonces como una necesidad poética y como una potencia de la Sierra que tiene que "*Verdejar*" no sólo la región "*pálida e poluída*" sino todo el mundo que necesita cambiar sus maneras. Entonces el nombre propio, un verbo, indica movimiento, una cosa que está pasando, un proceso. De la misma manera sus miembros se refieren a sí mismos como "*verdejantes*" (verdeantes) y eso se extiende hasta una comunidad *verdejante*, una Sierra *verdejante*, una favela *verdejante*, un suburbio *verdejante*, un mundo *verdejante*.

Esta exposición de la historia del *Verdejar* está completamente embasada en las declaraciones de los miembros y amigos entrevistados y en los documentos producidos por ellos. Por eso es un poco como han contado la "historia de vida" o la "biografía" de la asociación. Considerando, como Bourdieu (1998) que toda biografía, así como "historias de vida"¹⁰ o "trayectorias", es una selección de "hechos" extraídos de un supuesto "todo" llamado "vida" y amarrados a partir del contexto en que está siendo presentada. Más que la descripción de un pasado objetivo, ella representa la expresión de un presente subjetivo. Si tomamos una biografía como una "descripción puramente objetiva" hacemos una lectura "para atrás", en

8 IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e do Recursos Naturais Renováveis – Autarquía del gobierno federal responsable por la ejecución y control de políticas ambientales.

9 "Vivir en *Piabas* cuando será? La Sierra es quien clama: Misericordia. Por entre humos Zona Norte Rio, la Sierra se lanza en el más grande desafío, *Verdejar*! Ti amo Sierra de la Misericordia, ti amo. Su Verde necesita *Verdejar* esta redondeza tan pálida y contaminada".

10 En las palabras del autor: "una de esas nociones del sentido común que han entrado como contrabando en lo universo científico". Traducción libre para: "*uma dessas noções do senso comum que entraram como contrabando no universo científico*" (Bourdieu 1998; 183).

que tomamos el producto sin considerar el proceso en que fue producido. Eso significa que esos relatos sobre la historia del *Verdejar* son material para analizar sobre como los miembros del grupo se miran a si mismos y al *Verdejar* en su proceso constitutivo.

De esa manera el *Verdejar* se confunde muchas veces con la propia Sierra, o con la "Sierra del *Verdejar*", aquella construida por diferentes miradas del grupo que están consolidadas en sus practicas y discursos. Ellos mismos reconocen que antes no se sabían exactamente lo que era la "Sierra de la Misericordia". Como dice Diogo, uno de los miembros, "fue en el I Seminario de la Sierra de la Misericordia en que se definió lo que era la Sierra". Este seminario se llevó a cabo en 1999 y la definición redactada ahí puede ser vista en esta parte de la Carta de la Sierra de la Misericordia¹¹:

En Brasil el modelo de desarrollo urbano-industrial adoptado, generó un descontrolado proceso de migración y crecimiento desordenado de las ciudades desde la década de los 40' de siglo pasado. La "hinchazón" poblacional, y la contaminación pasaron a ser parte integrante del cotidiano de los centros urbanos.

Inserta en la cuenca hidrográfica de la Bahía de la Guanabara, la Zona de la Leopoldina¹², situada en el Municipio del Rio de Janeiro, es un reflejo de esta equivocada política de urbanización sin planificación y sin participación popular, que tiene como principales consecuencias la baja calidad de vida (inclusive ausencia de saneamiento básico y abastecimiento de agua adecuado) y la favelización de las laderas. Por causa de esta situación de exclusión social, el narcotráfico, la criminalidad y violencia – asociados a elevados índices de desempleo, especialmente en las comunidades de bajo ingreso – dominan casi todas las *favelas* cariocas.

La región abarca aproximadamente 43,9 km², y está localizada en una faja de planicie entre la Bahía de la Guanabara y parte del Macizo de Tijuca.¹³

Cuando esta carta fue lanzada, recién había sido decretada por la municipalidad una área protegida, la APARU – Área de Preservación Ambiental y Recuperación Urbana¹⁴ – de la Sierra de la Misericordia. En Brasil, estas áreas son llamadas Unidades de Conservación y son reguladas por el SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservación¹⁵. El Decreto de la APARU es considerado una victoria importante del movimiento social, pero su efectiva implantación, aún es motivo de muchos conflictos del *Verdejar* con el gobierno municipal como veremos más adelante.

Aquí utilizo algunos términos corrientes entre las personas entrevistadas como "grupo" para se referir al *Verdejar*. Es importante decir de que eso, no es sólo una cuestión de denominación, sino que demuestra también que el *Verdejar* es visto mucho más como un "grupo de personas" que como una institución, aunque algunas pocas veces aparezcan referencias a "la entidad" o "la asociación". Otro término es de "Serra" (sierra), que sirve tanto como una referencia a toda la Sierra de la Misericordia como al espacio ocupado por el grupo.

Al largo de la investigación, el "equipo ejecutivo" del *Verdejar*, o sea, las personas que ocupan funciones directivas en esta asociación, era de cinco personas. Estas estaban presentes en casi todas las reuniones y eran los principales responsables por la toma de decisiones y ejecución de actividades. De cinco hombres, sólo uno llegó al grupo después de los acontecimientos citados anteriormente. Los otros vivieron casi todo el proceso y, según ellos mismos, fueron capacitándose y aprendiendo con el *Verdejar*.

Podemos ver como ejemplo la trayectoria de uno de ellos, Edson, el único de los cinco que fue criado en la comunidad *Sérgio Silva*. Cuando hice la entrevista él tenía 29 años y recién había terminado su curso de Gestión Ambiental en la universidad. Él cuenta que cuando empezó a participar de las actividades había interrumpido sus estudios (cuando estaba en la secundaria), estaba en un momento difícil de su juventud: "Estaba en eso de ser rebelde, usar drogas, tontería total!". No conocía nada de "ecología" o "medio ambiente" y cuando preguntaba a los otros miembros escuchaba la respuesta: "No hay mucho que saber, nadie sabe. Nos estamos reuniendo para ver lo que hacemos. Venga!". Con el tiempo volvió a los estudios y después empezó a hacer capacitaciones y a estudiar temas relativos a medio ambiente y a la Sierra de la Misericordia. En su discurso aparece muy fuerte la idea de que el *Verdejar* representó

11 Documento firmado en 2001 por un conjunto de asociaciones: *Verdejar - Proteção Ambiental e Humanismo, Bicuda Ecológica, CONSA - Conselho Comunitário de Saúde do Complexo do Alemão, CEPEL - Centro de Estudos e Pesquisas da Leopoldina e Os Verdes - Movimento de Ecologia Social*.

12 Parte central de la Zona Norte.

13 Ver <http://sites.vol.com.br/jobit99>

14 *Área de Proteção Ambiental e Recuperação Urbana*. Decreto Municipal Nº 19.144 de 14/11/2000.

15 Ley Nº 9.985 de 18/07/2000

un cambio en su vida. Es posible percibir que creé que antes estaba perdido y que con el *Verdejar* hay encontrado un "buen camino".

Aunque tienen trayectorias muy distintas así como también son distintas las maneras como cuentan las cosas, los cinco tienen en común este hecho de que no tenían experiencia para este tipo de trabajo y que fueron aprendiendo mientras construían el *Verdejar*. A lo largo del tiempo adquirieron conocimientos científicos en áreas tan distintas como geología, historia, química y biología. Lo mismo fue con el conocimiento de prácticas administrativas y legales para creación y funcionamiento de una asociación, captación de recursos, elaboración de proyectos y muchas otras especialidades. Al mismo tiempo también pasaron a conocer más de agricultura, manejo forestal y cuidados con el suelo, mezclando el saber y la técnica académica con prácticas populares de orígenes distintos.

El grupo sufre con la estructura precaria y principalmente con la falta de apoyo financiero. La "oficina" es un trailer viejo y un espacio cubierto con una lona plástica. Los miembros tienen que guardar los materiales en sus casas y sólo uno recibe una ayuda financiera muy pequeña. Los otros tienen que buscar otros trabajos para sobrevivir y sólo pueden dedicar al *Verdejar* su tiempo libre. En 2002 lograron crear una asociación formal, una persona jurídica, pero hasta hoy no han logrado un sostenimiento económico. Uno de los temas más fuertes en las reuniones de programación para el año de 2007 fue, sin embargo, la "profesionalización" del trabajo. Esto incluye la construcción de una oficina adecuada, posibilidad de remuneración de los miembros y financiamiento de proyectos que puedan generar ingresos también para las personas de la comunidad.

Además de estas cinco personas hay un número variable de amigos que apoyan las actividades participando y ayudando a organizar los eventos, contribuyendo económicamente, participando de las reuniones, elaboración de proyectos, entre otras cosas. Han establecido también contactos y acuerdos con muchas organizaciones públicas, empresas privadas y ONGs. Todavía, esos acuerdos son muy puntuales, no existiendo ningún apoyo económico continuo.

Entre las actividades que el grupo hace están la huerta comunitaria y el huerto forestal "*Chico Mendes*", eventos llamados "*Domingo Ecológico*" que incluyen actividades artísticas y culturales y caminatas hasta el cumbre de la Sierra, reforestación, mantenimiento de trillas y la articulación política. Actúa no sólo con lo que es comúnmente considerado "ambiental", sino también con cuestiones "sociales", como la violencia y la pobreza. Hacen parte de algunos consejos y redes de asociaciones, como el FASM - Forum Socio Ambiental de la Sierra de la Misericordia, que cuando estaba terminando la investigación estaba siendo reactivado.

En los relatos sobre como las actividades del grupo se desarrollaron a lo largo de varios años, aparecen muchos conflictos. Esos conflictos son parte constitutiva del *Verdejar*, o sea, fue a través de esos, algunos más específicamente, que el grupo consolidó su existencia y su presencia en este lugar. A continuación presentar algunos conflictos presentes hasta hoy a través de los actores involucrados.

Los usos de la Sierra

Utilizo aquí el concepto de "conflictos ambientales" con lo sentido expuesto por Acserald (2004):

Los conflictos ambientales son (...) aquellos envolviendo grupos sociales con maneras diferenciadas de apropiación, uso y significación del territorio, teniendo origen cuando por lo menos uno de los grupos tiene la continuidad de las formas sociales del medio que desarrollan amenazada por impactos indeseables (...) por efecto del ejercicio de prácticas de otros grupos (2004, 26)¹⁶

Este autor da contribuciones importantes, principalmente, por su perspectiva sensible "al papel de la diversidad sociocultural y al conflicto entre los proyectos distintos de la apropiación del mundo material" (2004, 14). Esta perspectiva se opone a la idea de que existe una 'conciencia ambiental' única y definida y que los conflictos son causados por una escasez de recursos. En verdad, él demuestra la necesidad de pensar los conflictos entre lógicas culturales distintas, por lo tanto, como él dice: "las luchas por los recursos ambientales son, así, simultáneamente, el conflicto por sentidos culturales" (2004, 14).¹⁷

16 Traducción libre para: "*Os conflitos ambientais são (...) aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis (...) decorrentes do exercício das práticas de outros grupos*".

17 Traducciones libres respectivamente para: "*sensível ao papel da diversidade sociocultural e ao conflito entre distintos projetos de apropriação do mundo material*" y "*as lutas por recursos ambientais são, assim, simultaneamente, a disputa por sentidos culturais*".

Creo que esta perspectiva posibilita una mirada más amplia sobre la cuestión, inclusive ofrece una buena base para pensar los procesos vividos por el *Verdejar*, ya que lo que está en choque allí son las visiones sobre lo que “es” la Sierra de la Misericordia.

Para cada uno de los actores destacados y en cada situación, los miembros del grupo van a adoptar estrategias distintas de enfrentamiento y así van construyendo la entidad *Verdejar*. Los actores están aquí referidos a conflictos específicos de manera abstracta, porque en la práctica esos conflictos se mezclan y se entrelazan. Esos actores serían: **invasores y “grileiros”**; el **narcotráfico**; la **Pedreira**; el **“morador” y la “comunidad”**; el **“poder publico”**; y finalmente el **“sistema”**. Para los objetivos de esta ponencia, presenté con más profundidad y para ejemplificar la manera de accionar del grupo, los conflictos que tienen como objeto principal la tierra como lugar de vivienda.

Uno de los procesos más frecuentes y que ha generado muchas situaciones de conflicto, y aún sigue siendo así, son las tentativas de ocupación de terrenos para construcción de nuevas casas. El imaginario sobre estas tentativas está bien sintetizado en la preocupación que aparece en las palabras de muchos interlocutores, el miedo de que el lugar “se torne una *favela*”. En entendimiento de los miembros del grupo el crecimiento de viviendas en la región sólo iba a dañar más el medio ambiente y la calidad de vida de la población. Entre esas tentativas se percibe una distinción básica en los discursos: entre personas que quieren ocupar un pequeño lote para construir una casa y los *“grileiros”*. Esos son personas que, en la visión del grupo, utilizan la invasión de terrenos con el objetivo de ganancia económica. Ocupan una tierra, dividen en pequeños lotes y venden.

Hay dos casos específicos que marcan muy fuertemente la historia del grupo relacionados a situaciones de invasión. El primero fue en 1998 cuando fue montado un campamento para contener el avance de la comunidad *Sérgio Silva*. Lo que se pasaba era que algunos moradores estaban demarcando lotes para vender o construir nuevas casas. Con eso se intensificó la presencia del grupo allí y ellos empezaron una huerla como una forma de ocupar el espacio y evitar nuevas invasiones. Hasta hoy día existe esta huerla y el local del campamento es la “oficina” del *Verdejar* existiendo también un huerto para producción de plántones.

El otro caso es conocido como el caso de “los *grileiros*” siendo mencionado realmente como un punto clave para el desarrollo del grupo. Este trecho de testimonio cuenta un poco como empezó este caso:

Un día llegas hay una placa, máquina, operarios, los hombres abriendo una calle, hace eso, hace aquello, y se va a conversar, y ellos con toda arrogancia diciendo que van hacer... Y hicieran, se rasgó con la máquina... y pum! Creó una revuelta dentro del *Verdejar*. (Luiz Cícero)

En agosto de 1999, después que ya habían logrado contener la comunidad, llegaron algunas personas que se decían dueños de una gran área de tierra, y muy rápidamente empezaron a demarcar lotes y construir calles. Devastaron una área arborizada, hicieron un muro y ya habían vendido algunos lotes cuando, en el inicio de 2001, el *Verdejar* logró parar con el emprendimiento y revertir la situación de manera definitiva.

Esos dos casos son muy distintos y exigirán estrategias de enfrentamiento también muy distintos. En el primero las personas estaban ocupando una área pequeña y eran moradores de la redondeza, algunos conocidos miembros del *Verdejar*, y que tenían como objetivo un pequeño lucro con la venta de lotes para familiares o amigos.

En el segundo, los “invasores” eran personas de “afuera”, tenían recursos económicos para hacer un gran emprendimiento, y se decían los dueños legítimos del terreno, trayendo también abogados. Mientras que en la primera situación las acciones del *Verdejar* estaba caracterizada por la presencia física y el diálogo directo con los ocupantes, en la segunda fue necesario utilizar una estrategia de acciones distintas. El diálogo era mucho más difícil pero en algunos momentos fue utilizado de manera muy puntual. La “resistencia” incluye la permanencia y mantenimiento de las actividades, lo que generó amenazas de muerte y algunas veces por poco no hubo violencia física entre los miembros del *Verdejar* y los *grileiros* o sus guardias contratados. Pero todos están de acuerdo que el contacto con otros actores externos fue fundamental para que el *Verdejar* lograra la victoria. El ministerio público fue la herramienta principal para la interrupción judicial de las actividades de los *grileiros*. Pero para llegar hasta ahí los miembros tuvieron que aprender los caminos y para eso fue importante el contacto con asociaciones y personas que ya conocían esos caminos. En este caso el grupo fue obligado a establecer relaciones con actores distintos y aprender como accionar la justicia. A lo largo del proceso se descubrió que ellos no eran los dueños y que había muchas irregularidades en sus papeles. Pero seguían construyendo y vendiendo. En Enero de 2001, finalmente, la municipalidad, con apoyo de la policía, interrumpió el emprendimiento y derribó las casas que ya estaban construidas. Los *grileiros* tuvieron que devolver el dinero por los lotes vendidos.

Estas situaciones demuestran como el grupo construye sus acciones a partir de necesidades que surgen en el proceso social. Nadie tenía experiencia en conflictos de este tipo y tampoco conocían los medios por los cuales tendrían que accionar. Con los otros conflictos identificados aquí pasa lo mismo.

Aquí hago una sucinta descripción de los actores involucrados en esos conflictos las estrategias del *Verdejar* en cada caso. Con el **narcotráfico** la posibilidad de acción se resume al diálogo y a la negociación directa con los grupos armados que dominan la región. Para seguir con sus actividades el *Verdejar* tiene que tomar en cuenta este factor, así como tiene que hacer cualquier organización que pretende actuar en las *favelas*.

Pedreira es la denominación común para las área de explotación mineral, pero al término "la Pedreira" está referido a la empresa multinacional Lafarge, que tiene el área más grande. Siendo un poco la imagen de David y Goliat y el *Verdejar* sabe que tiene que buscar otros caminos distintos, desde el diálogo con la empresa hasta procesos judiciales, para el enfrentamiento de intereses diversos que, según ellos, involucran también los organismos públicos de control y licencia ambiental.

"**Morador**" y "**comunidad**" son denominaciones normalmente referidas a *Sérgio Silva* pero aquí están puestos de manera genérica en relación a usos distintos de la Sierra que sirve como espacio para los juegos de los niños, motocross, rituales religiosos, cría de ganado, entre otros. Estos usos entran en conflicto muchas veces con las actividades y objetivos del *Verdejar*, siendo lo más grave las quemadas que casi todo año asolan la área destruyendo millares de árboles plantados por los voluntarios del grupo. Las causas para eso son, primeramente, el tiempo seco, en el invierno juntamente con distintos factores accidentales, pero también hay la desconfianza de incendios criminales con el objetivo de dificultar el trabajo del grupo. Es un consenso que con esos actores la estrategia básica es el diálogo, evitando el conflicto, pero en algunas situaciones es necesario accionar los organismos responsables por la fiscalización.

El **Poder Público** es quizás el actor más ambiguo, con sus diferentes niveles y organismos puede ser al mismo tiempo un aliado y un opositor. Las relaciones más frecuentes son con el gobierno municipal y el problema principal está en torno de la APARU que fue creada hace 7 años pero no fue implementada. No hay acciones concretas de la prefectura y no fueron creados el Plano de Manejo y el Consejo Gestor, instrumentos obligatorios por el SNUC. Pero aquí la actitud no puede ser también de puro enfrentamiento. Hay que aprovechar los momentos políticos en que el gobierno está más disponible, negociar, hacer concesiones, y al mismo tiempo hacer denuncias en la prensa y en las instancias responsables.

Por último, el **sistema**, no es un actor muy definido pero abarca una gama de factores que están, en general, asociadas a cosas como "el capitalismo", "el modelo industrial", "el neoliberalismo". Es aquí que la lucha del *Verdejar* sale de la Sierra para abarcar el mundo proponiendo, por ejemplo, otras formas de producción agrícola, de organización social y de relacionarse con la naturaleza. En otras palabras, es una visión de mundo "*Verdejante*".

Cada uno de esos actores gana y son vistos como entidades autónomas, teniendo características personales. Es muy común oír cosas como: "el narcotráfico respeta nuestro trabajo", "los moradores no piensan mucho en medio ambiente", "la Pedreira no quiere dialogar", "el sistema es perverso" o "el *Verdejar* dice que los ríos están contaminados".

También se puede percibir, volviendo a la definición de Ascerald (2004), que lo que está en disputa no son los recursos naturales de la Sierra como el suelo, la agua o la vegetación. Antes de eso hay una disputa simbólica por lo que "es" la Sierra. Hasta la definición de "Sierra" ya está cargada de significados, porque no son todos los grupos que están ahí que utilizan este nombre. Muchos ni siquiera saben que existe una "Sierra de la Misericordia". Lo llaman cerro, mata o de cualquier otro nombre. En el *Verdejar*, aún existan distintas posiciones, hay un consenso de que la Sierra "es" un lugar que debería ser preservado. Para la Pedreira "es" un lugar donde se puede extraer material (piedra) y obtener lucro. Para algunos moradores "es" un lugar peligroso, que debe ser evitado y para otros "es" la morada. Claro que estas visiones están aquí separadas de manera abstracta y que las personas o entidades no tienen una única visión consolidada, no están siempre cambiando y accionando otras. Pero se puede decir que en esos conflictos algunas visiones e intereses están muy claros.

El ambiente teórico

Aquí se hace necesario presentar mejor el concepto de "improvisación" que es el principal fundamento teórico de esta ponencia. Como ya dije en la introducción Ingold y Hallam (2007) toman como punto de partida la defensa de la idea de "creatividad del improviso", en oposición a la "creatividad de la innovación". Esta última espera un mundo hecho de algunas cosas nuevas, que se da de manera inevitable y

quedan ultrapasadas, y sus replicaciones. Sería la visión “para atrás”, que, según los autores, es una de las bases del “pensamiento moderno”, que coloca en oposición “modernidad” y “tradición”, entendiendo la última como la simple réplica de patrones a través de las generaciones, mientras el primero sería el lugar de la innovación constante. Esta lectura “para atrás” crea la figura del individuo extraordinario que supera los límites impuestos por la naturaleza y por las convenciones sociales de su tiempo ofuscando el proceso creativo en la manera que él se pasa en la vida social. (2007, 2)

Para entender mejor esta idea de “improvisación”, es necesario analizar las cuatro características indicadas por los autores: la improvisación es “generativa”, “relacional”, “temporal” y es la “manera como operamos”¹⁸ (2007, 1).

Por “generativa”, significa decir que es a través de la improvisación que las formas de la vida social y cultural son construidas. Para ejemplificar esta relación, los autores trabajan sobre la frecuente oposición entre “creación” (*creation*) e “imitación” (*imitation*), siendo el primer término considerado el fruto de un proceso creativo y el segundo la replicación directa de un modelo. Ellos argumentan que, en una lectura “adelante”, esa “creación” también está embasada en modelos y formas sociales ya existentes, y que el proceso de “imitación” es en verdad un proceso creativo que implica en el “alineamiento” de un modelo con un mundo que está en constante transformación. Como pasa, según ellos, con la tradición, que se mantiene, no por su “inercia pasiva, sino por su activa regeneración – en las tareas de seguir adelante”¹⁹ (2007, 3-6). En este sentido, el *Verdejar* no estaría simplemente replicando un modelo de ambientalismo, sino creando nuevas formas de seguir siendo “ambientalista”.

El segundo punto es que la improvisación es “relacional”. Para entender este precepto, se hace necesario analizar la definición de los autores para lo que llaman de “proceso de vida social”:

Por esta expresión queremos decir la vida de personas en esos relacionamientos mutuamente constitutivos a través de los cuales, mientras se tornan más viejas juntas, ellas continuamente participan en el venir-a-ser unas de las otras ²⁰ (2007, 6).

Es en este proceso de vidas ínter ligadas que pasa lo imprevisto, contestando a los estímulos y límites puestos por cada uno de los elementos activos, sean ellos otras vidas o “el mundo”, en esa construcción continua. Eso quiere decir que la “creatividad” pasa dentro de las condiciones establecidas por esas relaciones, lo que no significa que su forma sea determinada por ellas.

Ingold e Hallam (2007) y, principalmente, Ingold (2000), demuestran que habitamos un mundo vivo, con personas, animales, gases, moléculas, teorías, pensamientos... vivos, que están en constante interacción mutamente de respuesta haciendo con que nuestras improvisaciones estén directamente relacionadas con las improvisaciones de los otros, sin dejar de ser creativas por eso.

El aspecto “relacional” de la improvisación indica que esta no es una creatividad que escape a los patrones o que sea “a-histórica” o “a-cultural”, sólo que es producida justamente en el vivir.

La improvisación es “temporal”, lo que significa que tiene una “duración” (*duration*) en el sentido utilizado por Bergson: “Duración es el continuo progreso que va royendo (*gnaws*) futuro adentro y que se expande mientras avanza”²¹ (1911, 4-5; apud Ingold e Hallam, 2007, 11). Esta visión, otra vez, “adelante” se opone a la visión “para atrás” por la cual el tiempo es lo que hace con que las innovaciones sean vistas como perdiendo a su creatividad y tornándose “viejas”, así como las personas, de quien no se espera nada nuevo. La improvisación es temporal en el sentido de un tiempo que: “es vivido y sentido como los ritmos pulsantes de la vida en sí”. Un tiempo lineal pero que es una “línea que crece siempre adelante de su punta más avanzada como una raíz o un insecto sondan la tierra”²² (2007, 11-12).

La última característica indicada es que la improvisación es la “manera como operamos”, o sea, es nuestra manera de actuar en el “proceso de la vida social”. En este sentido, vale la afirmación de Bruner de que la “improvisación es un imperativo cultural” (Bruner 1993, 322; apud Ingold e Hallam 2007, 2). Luego, no improvisamos porque somos excepcionalmente creativos o porque nos gusta accionar así, improvisamos porque esta es la única posibilidad que tenemos.

18 Respectivamente: “Generative”; “relational”; “temporal”; “the way we work”.

19 “...passive inertia but to its active regeneration – in the tasks of carrying on”.

20 “By this we mean the life of persons in those mutually constitutive relationships through which, as they grow older together, they continually participate in each other’s coming-into-being”.

21 “Duration is the continuous progress of the past which gnaws into the future and which swells as it advances”.

22 “...is lived and felt in the pulsating rhythms of life itself” e “...a line that grows, issuing forth from its advancing tip rather like a root or a creeper probes the earth”.

Consideraciones por un “ambientalismo misericordiano”

En una “redondeza tan pálida y contaminada” ¿cómo hablar de medio ambiente? No es sólo la prensa, el gobierno y los habitantes de otros sitios que no hacen la asociación entre “naturaleza” y “favela”, los propios moradores de esta también lo hacen. Tuve la experiencia de hablar con muchas personas sobre esto y casi nadie sabía que el lugar donde vivían se llamaba Sierra de la Misericordia y mucho menos que había una Unidad de Conservación. En verdad, la pregunta en el título de la ponencia surgió de mi propia reacción cuando fue invitado, aún en 2001, para la Primera Caminata Ecológica del Complejo del Alemán. ¿Ecología y Complejo del Alemán, cómo puede? ¿Hay medio ambiente ahí? Este es el mayor desafío que tiene el *Verdejar*, decir “sí, hay medio ambiente también en la *favela*”.

Cuando empecé la investigación tenía en mi cabeza la hipótesis de que el *Verdejar* era un movimiento que se constituía de “dentro” a “fuera”, pues no había sido un gran grupo ambientalista que se había instalado allí, como un *Greenpeace*. Pero con el trabajo de campo percibí que las personas que participaron de la fundación y construcción del *Verdejar* tenían trayectorias muy distintas. Las ideas presentes allí también tenían muchos orígenes. De hecho la “onda ambientalista”, que en Brasil ganó fuerza con la Eco 92²³, no surgió en la Sierra de la Misericordia. El único punto en común entre todas esas personas y ideas, el único lugar que puede ser entendido como “dentro” es el *Verdejar*. Entonces este es el punto de llegada y no de partida. Antes de existir el *Verdejar*, no existía un “dentro”. La conclusión a que llego es que el *Verdejar* construye su ambientalismo y la propia Sierra continuamente en el diálogo improvisado entre elementos diversos.

Sin embargo, no quiero decir que no existen contextos socio culturales con fronteras, aunque muy permeables, definidos. Solamente digo que el *Verdejar* no es el producto de un contexto único y aislado. Así se construye y desarrolla en un “entre mundos” constituyéndose en un “doble traductor” (Mignolo 2002, 217)²⁴ trayendo, por ejemplo, elementos de la “onda ambientalista” a la Sierra y, al mismo tiempo, haciendo el movimiento contrario.

Por eso, es necesario profundizar el pensamiento de Corrêa sobre la “onda ambientalizante”. No sólo cada uno “surfea” la onda a su manera, pero con eso construye también la misma onda. En los términos de Ingold y Hallam (2007), la onda sigue un “tiempo rítmico” siendo empujado adelante por la creatividad del improviso. El *Verdejar* contribuye dejando esta onda un poco más *verdejante*.

Cuando definiendo que el *Verdejar* es un movimiento singular, en el sentido de que no es una simple réplica de un “modelo” ambientalista, no quiero decir que este sea un caso excepcional por las características extraordinarias del grupo. Creo, concordando con Ingold y Hallam (2007), que la improvisación que produce la singularidad del *Verdejar*, es la “manera como operamos”. Justamente el concepto de improvisación, al contrario de innovación, es lo que hace con que la “singularidad” sea “común”. Cualquier grupo o movimiento social vaya a presentar sus imprevistos que produce su singularidad al mismo tiempo en que dialogan con el todo.

Regresando a la metáfora de la onda, no es una onda que se mueve en el espacio, a partir de un “centro” para las periferias, aunque la traducción colonialista la ponga de esta manera. Sus bases constitutivas son producidas a partir de diferentes lugares simultáneamente. Está claro que algunos términos como “medio ambiente”, “desarrollo sostenible” o “justicia ambiental”, pueden ser histórica y geográficamente situados, pero los movimientos que dieron origen a estos términos, así como sus más diversos usos, difícilmente pueden ser identificados como si fueran exclusivos de un “sistema mundial moderno”. Sahlins (2004) demuestra como el capitalismo fue, desde su surgimiento, apropiado de las más distintas formas, y como esas apropiaciones producían no sólo variaciones locales, pero que contribuían, y aún contribuyen, para la formación del capitalismo global.

Con respecto a las visiones presentadas y comentadas sobre medio ambiente, exhibo aquí algunas reflexiones. Aparece una división que, en último análisis, termina siempre poniendo alguna instancia humana “fuera del mundo”, retratando, como coloca Ingold (2000), el paradigma cartesiano de dicotomías como hombre/medio ambiente, sociedad/naturaleza, mente/cuerpo, sujeto/objeto. Por más que entre las diferentes visiones aparezca una diferencia gradual en las relaciones entre esos planos de oposición, la división sigue siendo guardada. El *Verdejar* trae, también, en sus discursos sobre la Sierra y sobre sí mismo, esas dicotomías. Todavía, estoy de acuerdo con Ingold (2000), en el sentido de que la vida no es vivida de esta forma. El proceso constitutivo del grupo, con sus improvisos y traducciones, indica lo que el autor llama “ecología de la vida” (*ecology of life*) (2000, 18).

23 Encuentro de Cúpula de la ONU sobre el Medio Ambiente. Río de Janeiro, 1992.

24 En su análisis del movimiento Zapatista el autor pone al Subcomandante Marcos como un doble traductor, que traduce elementos del marxismo a la cosmología indígena y vice-versa.

Vida, en esta visión, no es la realización de formas anteriormente especificadas, pero el propio proceso en cual las formas son generadas y mantenidas en el lugar. Todo ser, mientras es apañado en el proceso y lo lleva adelante, emerge como un centro de consciencia (awareness) y agencia; un desdoblamiento (...) del potencial generativo que es la vida en sí mismo"²⁵ (2000, 19).

El *Verdejar* se construye justamente en este "proceso de la vida" formado por elementos vivos en el sentido de que no son simples objetos que sufren la acción del sujeto hombre, pero que interaccionan con y sobre este produciendo un ambiente vivo. Este siendo entendido no como un "compuesto de dos cosas, más una totalidad indivisible". No es considerar, luego, que el hombre *está* en el ambiente, sino que él es el ambiente, así como la mente es el cuerpo.

Regresando la provocación lanzada en el título: "*¿Hay medio ambiente en la favela?*" La "favelización" aparece claramente, en las palabras del grupo, como una amenaza directa al "medio ambiente", mejor, a un "medio ambiente saludable" o "de calidad", principalmente con respecto al avance de las casas en áreas consideradas naturales. Todavía, al afirmar su identificación con el local, el grupo trae este debate para la *favela*. La imagen no cambia mucho su relación con aquella direccionada en los medios de comunicación de la *favela* con una carga negativa, que puede hasta ser valorizada, pero siempre "a pesar de los problemas". Así mismo, el *Verdejar* levanta la bandera de que este local, la *favela*, debe ser albo de acciones con una mirada ambiental y eso no significa sacar las casas y plantar árboles en su lugar, pero "mejorar" el ambiente que ya existe allí.

Bibliografía

- ACSERALD, Henri [org.]
2004 **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Böll.
- BOURDIEU, Pierre
1998 "*A Ilusão Biográfica*". In: Ferreira, M. e Amado, J. [orgs]. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro. Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- CARNEIRO, Sandra de Sá
1986 *Balão no céu, alegria na terra*. **Cadernos do Folclore 35**. Rio de Janeiro: Funarte/INF.
2006 *Construção de Fronteiras Simbólicas no Rio de Janeiro: reflexões em torno da dicotomia zona norte X zona sul*. In: **Seminário Cidade: Olhares e Trajetórias**, Rio de Janeiro. Seminário Cidade: Olhares e Trajetórias.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2000 "*Radical histories and question of enlightenment Rationalism: some recent critiques of Subaltern Studies*". In: Chaturvedi, Vinayak, ed. **Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial**. London: Verso.
- CORRÊA, Sílvia Borges
2006 **O processo ambientizador e a etiqueta ambiental da empresa que "pensa verde": o caso da Companhia Siderúrgica Nacional**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ.
- DIEGUES, Antonio Carlos
2001 **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: Ed. HUCITEC.
- INGOLD, Tim
2000 "*Culture, nature, environment: steps to an ecology of life*" e "*Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world*". In: **The Perception of the Environment**. Londres: Routledge.
- INGOLD, Tim e Hallam, Elizabeth
2007 "*Creativity and cultural improvisation: an introduction*". In: **Creativity and Cultural Improvisation**. Oxford: Berg.
- MIGNOLO, Walter
2002 "*The Zapatistas's Theoretical Revolution: its historical, ethical and political consequences*". In: **Review XXV**, 3.
- MOURA DOS SANTOS, Joaquim J.
1987 **Contribuição ao Estudo da História do Subúrbio do Rio de Janeiro: A Freguesia de Inhaúma de 1743 a 1920**. Dissertação de Mestrado. UFRJ, mimeo.

25 "Life, in this view, is not the realization of pre-specified forms but the very process wherein forms are generated and held in place. Every being, as it is caught up in the process and carries it forward, arises as a singular centre of awareness and agency: an enfolding (...) of the generative potential that is life itself".

PRADO, Rosane
2000
2003

Depois que entrou o Imbamba: percepção de questões ambientais na Ilha Grande. XXII Reunião da ABA. Brasília.
A indigenização da Agenda 21: reflexão a partir de um caso na Ilha Grande/Angra dos Reis, RJ. XXVII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.

SAHLINS, Marshall
1997

O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). In: **Mana** 3(1), Rio de Janeiro.

1997

O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). In: **Mana** 3(2), Rio de Janeiro.

2004

A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental, "Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial" e "Cosmologia do capitalismo: o setor transpacifico do setor do sistema mundial". In: **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

1994

"Capitão James Cook; ou o Deus agonizante". In: *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

SMAC
2006

Área de Proteção Ambiental e Recuperação Urbana da Serra da Misericórdia. Mimeo.

TRIBUNAL DE CONTAS DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO

2004

Auditoria ambiental em Unidades de Conservação. Rio de Janeiro, mimeo.

VALLADARES, Licia do Prado

2005

A Invenção da Favela. Do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: FGV.

ZHOURL, Andréa

2001

Ambientalismo e Antropologia. Descentrando a categoria de movimentos sociais. Teoria e Sociedade v. 8, Belo Horizonte: UFMG.

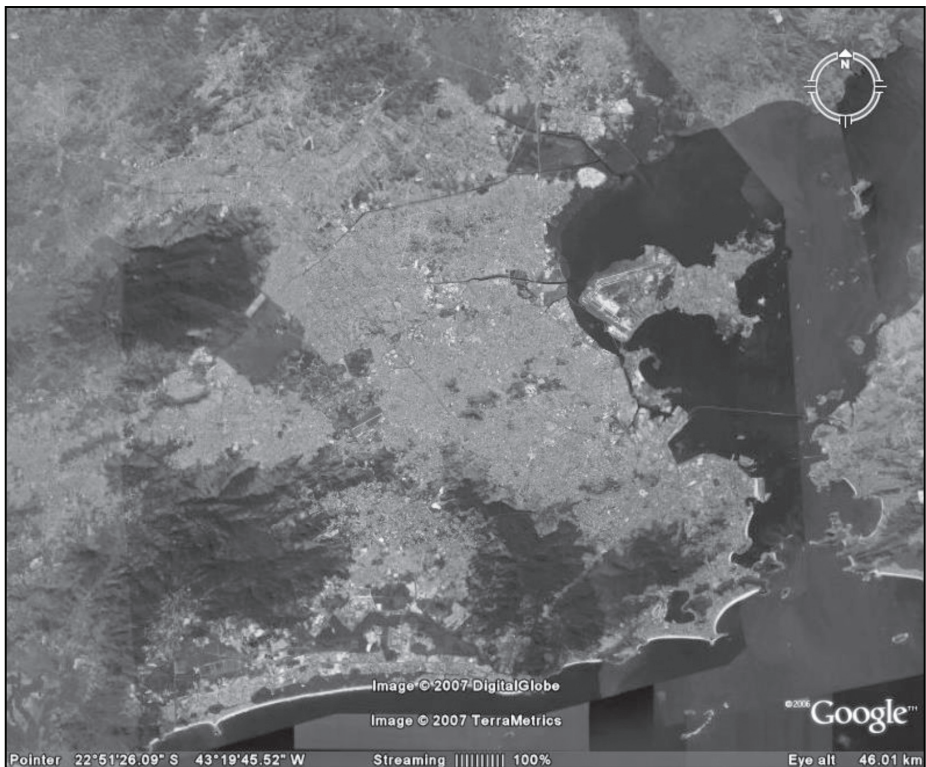


Figura 1 – La Sierra en la ciudad

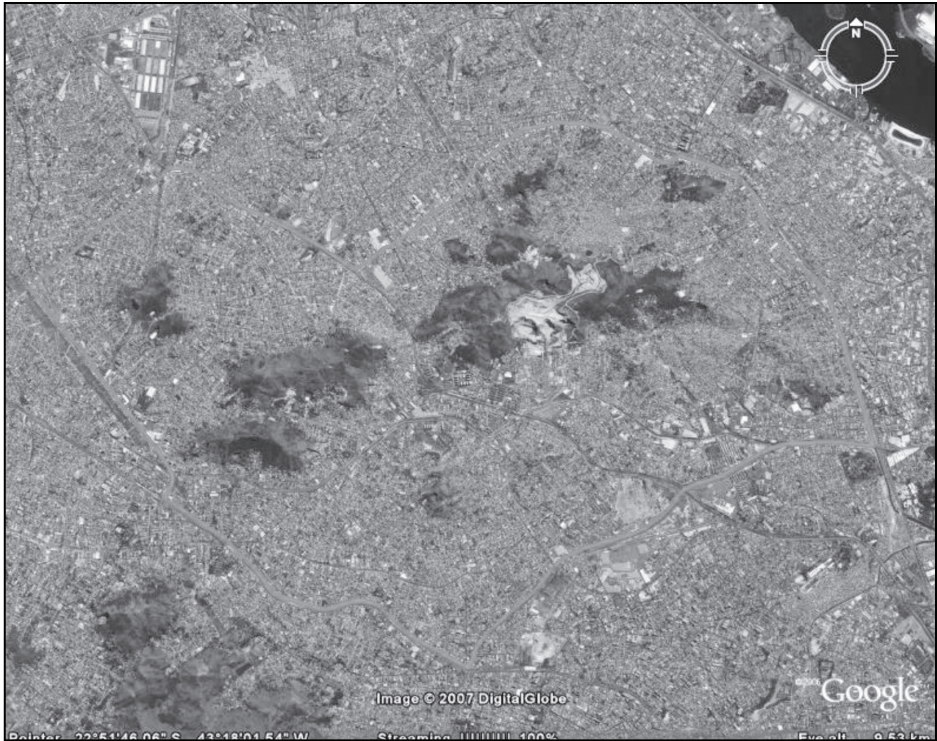


Figura 2 – Aproximada



Figura 3 – Pedreras

Los costos humanos del fenómeno migratorio¹

René Oscar Coca Cruz²

Introducción

Actualmente el territorio de Tupiza pertenece a la provincia Sud Chichas del departamento de Potosí es un espacio geográfico con elevados índices de pobreza que llega al 80% y una dinámica migratoria que lo ubica dentro de los departamentos expulsores de población junto a Oruro, Chuquisaca, La Paz y Beni. Debemos indicar también que casi la mitad de los potosinos (301.120 sobre una población total de 709.013) viven fuera de Potosí.³ y sus índices de insuficiencia educativa supera el 70%.

Antecedentes recientes de procesos migratorios en el altiplano boliviano se remontan a la década de los 50, en especial desde la revolución del 52 y la Reforma Agraria del 53 tal como afirman Albó, Greaves y Sandoval (1981)

Argentina como destino migratorio es un destino preferente no sólo de los potosinos del sur de Bolivia sino de los bolivianos en general, los datos nos muestran que en 1997 de toda Bolivia 1.800.000 personas se fueron con destino migratorio a la república de Argentina, esto equivale al 21.75 % de la población total boliviana.⁴

El presente ensayo busca reflexionar sobre el fenómeno migratorio y las consecuencias que esta trae para las familias, no es una reflexión sobre quienes sufren el proceso, sino sobre quienes se quedan en los lugares de origen y las consecuencias que trae para estas la ausencia del miembro que migra.

Trataremos de comprender las transiciones que sufren, los cambios de modo de ser por los que pasan quienes no migran, mujeres e hijos de emigrantes jefes de hogar. En este sentido revisaremos los precios de la migración en el capital social familiar, los precios que tienen que pagar las madres de familia con la ausencia del cónyuge, los precios que los hijos e hijas pagan en la familia y en la escuela. Comprender que migrar tiene un alto costo humano.

Para entender esto, el trabajo se basa en registros testimoniales recogidos en el sur de Potosí, específicamente el municipio de Tupiza en sus comunidades de Tocloca, y Suycu Chajra durante el mes de diciembre del 2005 y son reforzadas con las reflexiones desde la ética del desarrollo.

El fenómeno migratorio

El desarrollo es concebido en la comunidad del sur de Potosí como idea ligada a la mejora de las condiciones de vida del grupo familiar. Esta característica no sólo es propia de estos sectores sino de toda la conciencia popular que liga el desarrollo a la riqueza y al bienestar. (Contreras, 1999)

La migración es inherente al ser humano (Navía, 2001) y es el único dotado de raciocinio y capacidad para adecuarse a una multiplicidad de contextos, climas y hábitos de convivencia. Estudios desde la antropología han mostrado la estrecha relación existente entre el hombre y la naturaleza, cuando desde la antropología junto a Steward con la ecología cultural planteaban el estudio de las adaptaciones del ser humano a los contextos, en este sentido la adaptación es producto de estos flujos migratorios puesto que el hombre se adapta a múltiples situaciones no sólo medioambientales sino también socioculturales.

Si bien la migración⁵ se justifica en la historia humana, esta también ha sido producto de los procesos de desarrollo de las naciones, para el caso boliviano una política pública que permitió el fenómeno

1 El presente ensayo rescata los datos del trabajo de campo realizado en el municipio de Tupiza durante la culminación del trabajo investigativo apiciado por el PASAP.

2 Contacto oscarcocacruz@yahoo.es.

3 Datos obtenidos del documento *Bolivia: Características sociodemográficas de la población*. INE. 2003.

4 Datos obtenidos del libro *Análisis crítico de la realidad* de Gregorio Iriarte. 2004.

5 La migración es entendida como acción y efecto de pasar de un país a otro para establecerse en el, desplazamiento geográfico de individuos o grupos generalmente por causas económicas o sociales [diccionario de la lengua española].

migratorio fue la Reforma Agraria del 53 pues está instauró en el imaginario del indígena cierta libertad de movilidad hacia donde quiera sin saberse expulsado de la tierra por incumplimientos o capricho del patrón, esto tal como afirma Muñoz, "significó el acceso del campesino a la vida moderna" (Muñoz, 2004:72)

Los estudios migratorios en Bolivia han sido abordados desde diferentes aristas donde se destacan en especial las de expulsión atracción (Cortes, 2004) desde antecedentes históricos (Grimson, 2006) y desde explicaciones culturales (De la Torre, 2006).

Casi siempre se ha hablado de la migración desde quien realiza este proceso bajo motivaciones y consecuencias diferentes donde por lo general se remarca el factor positivo y negativo de esta migración.

En este apartado hablaremos de la migración no desde los motivos que llevan a tomar esa decisión, no desde las situaciones de destino; sino como una aproximación a las consecuencias de la migración en las familias que se quedan y que viven en el sur de Potosí.

Trataremos de comprender las consecuencias del fenómeno migratorio como una transición interna de las familias, como una forma de transformación del mismo ser humano que toca al que no migra, sus familiares. Entender que la migración permite cambios cualitativos.

El precio de la migración para la familia

Los procesos migratorios con destino argentino datan en el territorio boliviano desde los años 20 y a partir de los 50 el flujo va en aumento (Cortes, 2004).

Los antecedentes de la migración en el sur de Potosí están estrechamente relacionados a consecuencias del desarrollo, a un elevado índice de pobreza que alcanza al 79.7% y donde 6 de cada 10 bolivianos son pobres⁶.

"El mapa de la pobreza de Bolivia muestra que el 58.6% de la población continúa siendo pobre, índice que representa 4.695.464 ciudadanos. De este número, el 91% de los pobres se encuentra en el área rural". (Iriarte, 2004: 297)

Este contexto de vida pobre tiene sus antecedentes en las políticas de desarrollo adoptadas por los gobiernos, en especial la llevada a cabo en la década de los 80 con el famoso Decreto Ley del 21060 que abrió sus puertas a la inversión privada y que ha permitido la relocalización de ingente significativo de mineros expulsados de los centros mineros.

Muchos de ellos se dedicaron al comercio y otros se dedicaron a la agricultura y retornaron a las comunidades. Pero se encontraron con un problema mayor, las tierras ya no eran productivas como antes y hubo la necesidad de buscar mejores condiciones de vida en otros puntos geográficos y tuvieron que migrar.

"Dejan su hogar, su patria, su cultura para poder ofrecer a sus hijos, madres, esposa un lugar mejor para vivir, aunque esto implique grandes trastornos, cambios [culturales] y psico-sociales". (Llanque, 1998: 16)

Este testimonio nos muestra que el motivo de expulsión está relacionado con la insatisfacción de necesidades básicas al interior de la familia y la carencia de conseguirlos por medios locales dotados por la tierra propia, por eso se hace necesario salir a tierras transnacionales.

"Nos hemos ido a Argentina por falta de recursos, casi no hay nada, no tenemos tierras y no alcanza la tierra. Además no hay agua así con lluvia no mas tiene que sembrar pero es postrero para sembrar papa, maíz y no da, no produce" (Entrevista, comunaria, Tupiza, 05/12/05)

"Mi esposo se ha ido porque hace falta dinero para los hijos y como están estudiando piden más, más dinero y lo que producimos casi no nos alcanza, de eso se ha ido." (Entrevista, comunaria, Tupiza, 07/12/05)

"Migraba don David a Argentina para satisfacer económicas para mantener a la familia y hacer estudiar a los hijos, migraba más antes por cada año a la Argentina hay que irse

⁶ Gregorio Iriarte. Análisis Crítico dela realidad.

para hacer estudiar. Para eso no más siempre era. Para aumentar los útiles, la ropa hace falta para los hijos" (Entrevista, comunaria, Tupiza, 03/12/05)

Los antecedentes testimoniales nos muestran que la migración busca mejorar las condiciones de vida de la familia tal como afirma Llanque (1998); y se ha convertido en este último tiempo parte de la vida cotidiana de la vida del campo (Guevara, 1998); (Hinojosa, 2000).

Los ingresos que alcanzan producto de la migración varía entre 600 y 4000 bolivianos dependiendo del tipo de trabajo que se tenga, los datos recogidos del Plan de Desarrollo Municipal de Tupiza (2004) indican que los ingresos de un albañil varía entre 600 y 3000 bolivianos mensuales; los ingresos de un agricultor varía entre 700 y 1000 bolivianos mensuales; el de un carpintero alcanza los 600 bolivianos y el de un colchonero alcanza los 2500 bolivianos. Frente a este nivel de ingresos para varones, las mujeres migran para ofrecer sus servicios como trabajadoras del hogar con sueldos que fluctúan entre los 600 y 1500 Bs., mensuales frente a sueldos dentro de Bolivia que fluctúa entre los 100 y los 600 Bs. en el mejor de los casos.

Frente a este flujo migratorio en busca de mejores condiciones de vida es importante mencionar que la migración disminuye los niveles de pobreza en el campo (Calderón, 1999). También es cierto que esta búsqueda de mejores condiciones de vida y desarrollo lleva por detrás una sangría del capital humano que se plasma en la fragmentación del grupo familiar y muestra cambios de vida y transiciones cualitativas en el rol y funciones de los miembros de la familia que se queda.

El doble trabajo, doble carga

La migración trae consigo transiciones familiares que se expresan en recargas laborales para cada miembro del grupo familiar.

En el caso que nos amerita, el sur de Potosí, a consecuencia de las migraciones del "hombre" de la casa las actividades son recargadas especialmente en las mujeres, lo que ha significado una feminización de la pobreza que según Iriarte (2004) se caracteriza por los empleos precarios y la ocupación de tierras desprotegidas. Sobre el mismo tema Kliksberg (2006) relaciona esta feminización con la pobreza que es característica en toda América Latina:

"Ha aparecido en los casilleros estadísticos típicos con expresión cada vez más elevada el grupo denominado "madres solas jefas de hogar". En gran proporción se trata de madres pobres que han quedado solas al frente del núcleo familiar". (Kliksberg, 2006: 122)

Esta jefatura familiar en el caso de las familias potosinas no sólo recae en asumir el rol del padre ausente sino que también trae detrás el asumirse los roles comunales que hubiera dejado el cónyuge por ir en busca de trabajo a tierras lejanas. También implica la utilización de mano de obra familiar, la de los hijos, en el apoyo del trabajo familiar en horarios establecidos por el grupo familiar. Al respecto los testimonios recogidos son elocuentes:

"Yo me encargo de todo el trabajo de la casa, chacra y de los animales y mis hijos van a la escuela y después de eso me ayudan un poco no más porque son chiquitos, ellos me ayudan porque mi esposo está trabajando en Argentina" (Entrevista, comunaria, Tupiza, 03/12/05).

"Todo este tiempo yo me voy hacer cargo de todo, de las chivas y de la chacra. Mis hijitas me ayudan saliendo de la escuela, les dan agua, les dan comida. En la chacra también me ayudan en la chacra, cuando estamos sacando el ajo me ayudan las dos me ayudan. También los yuyos del ajo me ayudan a sacar. La mayorcita tiene 7 años y la menor 5 y ya me ayudan. Los dos desde este año me están ayudando.

Del cargo de OTB que estaba mi esposo y ahora yo estoy responsable de ese cargo más. Por eso mis hijas por eso están por el momento muy dejadas por su papá y por mí, porque tengo que ir a la reunión de OTB de mi esposo y tengo que ir y a veces estoy llegando y cuando llego tarde mis hijas ya están descansando o están cenando. Más que todo más les está cuidando mi suegra más que yo". (Entrevista, comunaria, Tupiza, 03/12/05)

Este recargo de trabajo parece ser asumido como normal en las comunidades migratorias, pero detrás de este asumir roles ajenos la ruptura familiar es periódica a corto o largo plazo dependiendo de los tiempos que migra algún miembro de la familia.

El ausentismo y abandono escolar

El ausentismo y el abandono escolar en el área rural se encuentra estrechamente ligado a la pobreza donde "la insuficiencia en la educación alcanza a 52.5% de los bolivianos" (Iriarte, 2004), pero también a las consecuencias de la migración familiar y a la necesidad de reemplazo de la mano de obra ausente; alguien tiene que hacer el trabajo y las mujeres son la mejor opción en el criterio de los padres de familia.

"Los tres estudian y a veces hago fallar a la escuela cuando no tengo tiempo para cuidar el ganado y hacer en la chacra (la siembra) puesto que mi esposo se ha ido a trabajar a otro lado". (Entrevista, comunaria, Tupiza, 05/12/05)

"Muchos hacen fallar a sus hijos en asistencia escolar cuando tienen alguna necesidad, por ejemplo en la siembra hacen fallar en la escuela a sus hijos.

Desde los 7 años ya empieza los varones y las mujeres a ayudar, por igual, hasta doce años van los mayorcitos los varoncitos de hay ya no quieren ir. Soy hombrequito diciendo y las únicas que siguen ayudando son las mujercitas y se perjudican más todavía y los padres siguen mandando a las hijas al pastoreo". (Entrevista, comunaria, Tupiza, 03/12/05)

"Yo hasta 5to no más he hecho y no he ido porque cuando estaba en quinto se han ido todos a la Argentina y solita me quedado ayudar a mis papas. Mis papas no han estudiado ni tampoco mi mama. La Gregoria ha echo hasta quinto también". (Entrevista, comunaria, Tupiza, 05/12/05)

Los testimonios encontrados nos muestran que la migración del padre trae consecuencias en el rendimiento escolar de los hijos puesto que estos tienen que colaborar con la madre en los quehaceres de la casa, el trabajo de la tierra y el cuidado de los animales.

"Un diagnóstico realizado sobre la situación educativa en Bolivia ha evidenciado la discriminación que sufre la mujer en el sistema educativo. Uno de esos hechos es que son ellas, más que los hombres, las que abandonan la escuela a edad temprana, en especial en el área rural, nueve de cada diez mujeres en el área rural se ven obligadas a abandonar la escuela porque sus progenitores y otros familiares consideran que pueden ser más útiles si cumplen labores en sus casas que si acceden a los establecimientos educativos" (Iriarte, 2004: 513)

Con estas características descritas la imagen que uno se hace de las consecuencias de los procesos migratorios es alarmante puesto que el peso de esta búsqueda de mejores condiciones trae consigo consecuencias en el capital social.

El desarrollo humano estancado

Las consecuencias de los procesos migratorios para quienes se quedan en el lugar de origen son variados como habíamos visto. Por un lado existe una crisis en el capital humano y por el otro una crisis en el rendimiento escolar a consecuencia de la ruptura del capital humano; otro aspecto ya detallado líneas arriba es el hecho de una sobre carga laboral producto de la pobreza, pero también una transición en los roles desde temprana edad, a consecuencia de las migraciones de los progenitores varones en las familias.

Sobre el capital humano y su relación con los niveles e rendimiento escolar Kiklsberg señala:

"Si los padres tienen un elevado grado de profesionalidad y educación, pero el capital social interno de la familia es bajo, porque no se ocupan de los hijos (por estar absorbidos por sus profesiones u otros factores), su capital humano no es accesible a los hijos, no les sirve y su deserción aumenta" (2006:35).

Desde el análisis propuesto por Kiklsberg la importancia radica en el nivel de apoyo y estimulación que el padre de familia brinda a sus hijos, este apoyo definido como capital social interno hace de los hijos personas con alto rendimiento escolar; en el caso que nos compete esta relación entre el capital social y el apoyo a los hijos se ve fragmentado de sobre manera puesto que los hijos de emigrantes no poseen referentes familiares ni comunales para seguir adelante, rendir más y caen en la deserción.

Esta desertión ataca más a las mujeres por los constructos culturales y sociales que se tienen referidos a su aporte familiar, es más útil una mujer como apoyo en la familia que como persona que invierte su tiempo en la educación tal como veíamos arriba.

La migración debilita las relaciones entre padres e hijos y detrás de ella la estimulación se ve disminuida. En este mismo marco los niños asumen roles de responsabilidad a muy temprana edad y se instaura en ellos una idea triple: tienen que trabajar a temprana edad, sólo unos cuantos estudian (con preferencia varones) y deben migrar para conseguir mejores condiciones de vida.

Conclusiones

La migración como fenómeno humano acompaña la vida del hombre desde que apareció sobre la tierra, muestra de ello es que el hombre es el único ser que habita en cada región de este planeta, desde los climas fríos hasta los cálidos, desde las tierras más altas hasta los llanos.

Si bien el fenómeno migratorio ha acompañado la vida del hombre, este responde en la actualidad a construcciones culturales y se ha insertado como una forma de supervivencia en algunos sectores sociales.

La migración se relaciona con el desarrollo pero detrás de ella el precio a pagar por ese desarrollo es elevado, la familia se fragmenta, se dispersa, los miembros que se quedan sufren transiciones, sus modos de "ser" cambian y el desarrollo tan anhelado se estanca por que el capital humano, las estimulaciones de apoyo de padres a hijos se ha parcializado y sobre todo se ha instaurado en la vida cultural de las familias que migrar implica sacrificios de alto costo.

Bibliografía

- CORTES, Genovieve
2004 *Una ruralidad de la ausencia*. En: HINOJOSA, Alfonso. (Comp.) **Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica**. La Paz. PIEB
- CONTRERAS, Joan Picas.
1999 *La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo*. En: BRETON, Víctor; GARCIA, Francisco y ROCA, Albert (eds.): **Los límites del desarrollo**. Barcelona: ICARIA. 25-58
- De la TORRE,
2006 **No llores prenda pronto volveré**. La Paz. PIEB.
- GRIMSON, Alejandro
2000 **La migración boliviana en la Argentina**. La Paz. PNUD
- HINOJOSA, Alfonso y otros
2000 **Idas y venidas**. La Paz. PIEB
- IRIARTE, Gregorio
2004 **Análisis crítico del a realidad. Compendio de datos actualizados**. 15ª edición. La Paz. KIPUS
- KLIKSBERG, Bernardo
2006 **Más ética más desarrollo**. Buenos Aires. TEMAS
- LLANQUE, Jorge.
1998 **Migración social boliviana en el norte argentino**. Tesis de licenciatura. UTO.
- MUÑOZ ELSNER, Diego
2004 **Políticas públicas y agricultura campesina. Encuentros y desencuentros**. La Paz. PLURAL

Entre inducciones y efectos de la migración

Karen Marianela Mercado Andía

Si bien la migración ha formado parte de la vida cotidiana en economías campesinas, actualmente en Bolivia, la magnitud de estos desplazamientos es sinónimo de una pérdida considerable de fuerza de trabajo campesino. Esta situación de disminución de energía humana podría significar la desestructuración y el replanteamiento de unidades familiares campesinas, llegando a surgir nuevas dinámicas dentro de la organización productiva y reproductiva de las unidades familiares campesinas, en cuanto al manejo y uso de los recursos naturales, uso de la fuerza de trabajo y en las relaciones de género. Los resultados que comentamos son parte de una investigación realizada el 2006 en las comunidades de: Chimboata, Pocona y Conda Baja que pertenecen a el municipio de Pocona, municipio que forma parte de la provincia Carrasco, situada al este del departamento de Cochabamba.¹

Durante la investigación para la comprensión del tema de migración, (al ser un fenómeno tan complejo), optamos por métodos primordialmente cualitativos, como la etnografía y el método biográfico, donde las principales técnicas como las historias de vida y la observación participante facilitaron el acercamiento y la comprensión del tema más allá del dato, sin que esto signifique no haber trabajado con métodos cuantitativos que permitieron el sondeo no probabilístico para acercarnos a la migración en datos la cual permitió generar el contexto de los actuales desplazamientos poblacionales de la zona.

Partiendo de que estas economías campesinas se constituyen como unidades familiares de producción y consumo (UFPC), que basan su estrategia productiva y reproductiva en el uso, manejo y acceso a los recursos naturales -principalmente la tierra, agua y forestería - como también en la capacidad interna de la fuerza de trabajo que cuenta en su unidad familiar y la fuerza de trabajo que accede gracias a los lazos de parentesco consanguíneo -familia ampliada y en algunos casos a la accede a través del mercado laboral.

El carácter de producción y consumo de las unidades familiares campesinas, básicamente permite una gran diferenciación entre su lógica y racionalidad, con otras realidades socioeconómicas mercantiles, que principalmente rigen en centros urbanos, donde las actividades productivas están separadas del consumo.

En estas sociedades mercantilizadas, el ser humano para lograr su consumo, primeramente debe convertirse en mercancía, lo cual le permite llegar al "mercado" como un factor productivo más, donde algún demandante de fuerza de trabajo que cuente con dinero capital lo compre. El pago que recibe por vender su fuerza de trabajo, traducido en el salario, le da recién la posibilidad de ser consumidor y acceder a la adquisición de mercancías o productos y servicios que permitan su reproducción biológica, psicosocial y cultural.

Esta forma de reproducción descrita no corresponde a la racionalidad campesina, donde los integrantes de la comunidad son propietarios privados de los medios de producción, lo cual les da la posibilidad de acceder a los recursos productivos, que en este caso vienen a ser los recursos naturales. Este acceso se da de manera privada, como también mediante el manejo comunal, intercomunal, integrado de pisos ecológicos por ser parte del tejido sociocultural del territorio en el que viven.

En la vida cotidiana de la UFPC, se desarrollan actividades productivas agrícolas, pecuarias y de transformación de insumos. Estas actividades están bajo la responsabilidad y son realizadas por los componentes de cada familia nuclear y de la familia ampliada. Cada integrante asume sus funciones sean estas productivas o reproductivas según a los roles que han sido asignados a través del tiempo en

¹ "Efectos de la migración en las relaciones de género y en el manejo de recursos naturales, comunidades de Pocona", investigación realizada dentro del programa de becas del PIEB-IDRC, en su convocatoria de género y gestión de recursos naturales, en convenio con la Carrera de Economía-UMSS, y con apoyo del Centro Cultural de la niñez y adolescencia "El Taipý".

su tejido psicosocial familiar-comunal y de su ethos² cultural, que dan como resultado estereotipos que definen los sistemas normativo y valorativos de lo femenino y masculino en una cultura y son aceptados en una sociedad.

Dentro de sus actividades productivas y reproductivas estas economías mantienen cierto equilibrio en el uso de sus energías humanas, del suelo, de la biomasa, energía motriz animal, hidráulica, energía solar, etc. El núcleo de este equilibrio esta dado por la cantidad de fuerza de trabajo con el que cuentan y por la amplitud y diversidad de pisos ecológicos que manejan. Esta lógica de organización de la producción es la que garantiza que las familias campesinas logren abastecer sus necesidades alimenticias de forma tal que se acceda a la riqueza genética de diversos eco tipos, alimenten su ganado, así como también reproduzcan las semillas y la biodiversidad genética de sus cultivos, especies forestales y pastizales. El manejo apropiado de rotaciones y descansos, siempre y cuando sea posible para las familias campesinas,³ les permite un manejo adecuado que resguarde la calidad de los suelos. Más allá de estas implicaciones que encontramos dentro sus economías, cabe resaltar que son estas también las que permiten y garantizan la estrategia de alimentación de la población boliviana, pues según datos de Iriarte su producción representa el 70% del abastecimiento alimenticio boliviano.⁴

Son estas economías campesinas de comunidades como Pocona, Chimboata, Conda Baja y muchas otras en Cochabamba y en otras ciudades de Bolivia, las que se enfrentan a un desequilibrio en la reproducción de sus economías, debido, al empobrecimiento de los suelos, la insuficiencia de agua para riego, que se evidencia en entrevistas a comunarios de Chimboata, donde como ellos afirman “la gente se va porque no hay vida, no hay agua”. El siguiente fragmento reproduce una conversación sobre el tema:⁵

¿Por qué crees que se ha ido la gente, tus hijos?

Aquí no hay vida, no hay agua pues para regar, tierra hay no más pero agua no, por eso yo también he estado siempre viajando

¿Ósea para voz la falta de agua ha hecho que disminuya la población de Chimboata?

Si, había pues en 1998 una sequía, no había para nada, desde hay no más han empezado a migrar todos, de hay han empezado a salir, aquí no había nada

¿Ahora han mejorado las lluvias?

Poquito ha mejorado, pero ese año no había nada siempre, no levantabas ni tu semilla, era pérdida no más todo, y de paso después de estar seco una granizada más viene, todo hemos perdido.”

Entre otros factores de desequilibrio de la reproducción de estas economías están también el deterioro de los términos de intercambio⁶ entre los productos agrícolas e industriales, la creciente presión demográfica sobre la poca tierra que queda (en las comunidades la población ha ido creciendo y la tierra no?), condición que en la comunidad de Conda Baja es recurrente como lo expone un joven de la comunidad:

“mi abuelo si tiene su tierrita aquí, pero a mi papa y a sus hermanos ya no les ha tocado, poquita tierra es pues de mi abuelo, y piedra no mas, por eso como ya no alcanzaba a Santa Cruz nos hemos ido, allá carpintería a aprendido y así nos hemos vuelto. Con eso y la bicicletería estamos nomás nosotros ahora”⁸

2 Ethos: se sabe que en su origen arcaico ethos significa “mundo” o “guardia” de los animales y que más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de “lugar de resguardo”, de refugio de protección, de “espacio” vital seguro, al cubierto de la “intemperie” y en el cual se acostumbra “habitar”. El sentido de de “habitar” o “morar” esta ciertamente entrañado en el ethos humano: remite a la idea esencial de “morada interior”. El ethos es “lugar” humano o de seguridad existencial (autarquía). Aunque también lo significativo es que se trate de un lugar acostumbrado, habitual, familiar. De ahí que ethos signifique también costumbre, uso. Remite a una forma habitual de comportamiento..., el ethos remite, no ya a un lugar o espacio sino más bien al tiempo; forma de estabilidad y persistencia temporal. Aunque quizá sea más preciso decir que en el ethos, en particular, se expresa de manera eminente la condición de espacio – temporal del hombre. Ver en: Ma. Rodríguez. Mundo de Vida de la niñez campesina, pp. 135

3 Debemos considerar que no todas las familias de estas economías campesinas, es más la mayoría no tienen suficiente tierra como para lograr la rotación y descanso de sus tierras, adecuado para garantizar la conservación de los suelos.

4 Iriarte Gregorio, Análisis crítico de la realidad. Compendio de datos actualizados. Centro de promoción de los misioneros Oblatos de M.I. (CEPROMI) pg.345.

5 Entrevista comunario, Chimboata 1/09/06.

6 El deterioro de los términos de intercambio entre los productos agrícolas e industriales, por ejemplo, el precio real de la papa de 1980 a 1995 tiende a bajar; es decir, lo que antes podían comprar con una carga de papa ya no lo pueden hacer. (THIELE y otros, 1992:21-27).

7 Un ejemplo de esto sucede en el minoritario 7% de los propietarios rurales (que agrupan a patrones ganaderos, agroindustriales, ubicados sobre todo en el Oriente boliviano), que accede al 93% de las tierras y tiene acceso privilegiado al capital y a tecnología. El otro mayoritario 93% del sector, lo constituyen medio millón de familias campesinas, que sólo poseyendo el 7 % de tierras, producen el 70% de productos para la canasta familiar del país.

8 Entrevista comunario, Conda Baja 23/09/06.

Siendo estos los elementos que hacen que cada día sea más difícil el poder satisfacer las necesidades básicas para mantener a sus familias.

Al mismo tiempo, estos elementos se convierten en los factores económicos y productivos que determinan que sus pobladores en la búsqueda de reproducir y mejorar las condiciones de vida de su familia, recurran a la emigración interna o en mayor medida, como ha venido ocurriendo en estos últimos años, a la transnacional o externa; movimiento que en la zona de estudio abarca en promedio el 54% del total de emigraciones.⁹ Actualmente más allá de factores netamente económicos y productivos, es necesario tomar en cuenta a otros como los culturales e ideológicos¹⁰, pues para la gente joven la migración es sinónimo de acceso a lo "moderno". Y lo moderno es el paso a la "ciudadanía", es decir, es la posibilidad de dejar de ser campesinos, de lograr el "ascenso social" y disfrutar de las gratificaciones que ésta conlleva, "los jóvenes llegan a irse, pues su ciudadanización se da por las experiencias de [...] atravesar la frontera atraídos por imágenes y representaciones de un mundo moderno." (Hinojosa, 2000: 92).

Estas motivaciones subjetivas para migrar han ido variando de una generación a otra, pues las primeras generaciones de emigrantes ya sea a las ciudades o al extranjero han logrado desarrollar motivaciones subjetivas en las nuevas generaciones, han modificado el imaginario de la migración, creando el deseo de superación y transmitiendo en el tiempo esta aspiración de apropiarse de la cultura urbana, de pertenecer a una clase distinta e idealizada como superior, en un proceso de enajenación cultural consciente, donde el objetivo final, es el dejar de ser campesino.

Es así que la fuerza de trabajo de hombres y mujeres campesinos ya no se queda en estas formas de vida, optando por la migración del campo hacia las ciudades o al extranjero, tanto por la ausencia de condiciones materiales como por las psicosociales para su permanencia dentro de sus comunidades rurales.

A su vez esta situación hace que la energía procedente de la fuerza de trabajo sea cada vez más escasa en las comunidades campesinas estudiadas, siendo que tanto en hombres como en mujeres la mayor parte de la población emigrante durante estos últimos 6 años, (según datos obtenidos) se encuentra entre los 20 y 34 años de edad, es decir, la migración representa la salida de población joven y económicamente activa, quedando en las comunidades principalmente poblaciones de ancianos, jóvenes en las escuelas e internados y mujeres con niños pequeños. Convirtiéndose así, la migración, en un factor que lleva a replantear o modificar el equilibrio de la organización y desarrollo de las economías y familias campesinas.

Haciéndose también visible en el paisaje, el llamado "vacío demográfico" (Cortez, 2004:168) como en la Comunidad de Chimboata que nos muestra a primera vista un paisaje desolado, con casas abandonadas, vacías y deterioradas por el tiempo, además de parcelas que van sufriendo la erosión por abandono, ya recorriendo las callecitas empedradas del pueblo uno ve unas cuantas puertas abiertas a las que se asoman rostros de hombres y mujeres en los que se refleja el paso de los años y cuentan "que esas casas están así cerradas ya desde hace tiempo, porque ya nadie vive allí, casi todos se han ido".¹¹

Antes de pasar a ver algunos de los efectos que produce la migración es esta zona queremos reducir en el factor agua como elemento que motiva la migración, por un lado directamente el agua al ser un recurso escaso y al limitar la producción agrícola de comunidades como Chimboata se ha constituido en el principal motivo para emigrar, pues la baja producción no garantiza la reproducción de unidades familiares campesinas. Esta situación marca un pasado migracional en la zona, donde las familias han desarrollado la complementación de su reproducción con migraciones temporales hacia las ciudades, y externas (en el pasado principalmente a Argentina) las cuales se ven reflejadas en el paisaje de abandono, que a lo largo de este tiempo se va reflejando en la comunidad. Si bien la migración permite generar ingresos a través de las remesas, la mayor parte de familias migrantes ya no regresan a su comunidad, cambiando de residencia a lugares más favorables para la producción – con agua y suficiente tierra- o las ciudades, para su proceso de ciudadanización.

Ahora el agua como factor indirecto pero determinante en las nuevas migraciones es apreciable en aquellas comunidades favorecidas por el riego, que ha permitido una relación fluida con el mercado, pues al presentar buenas producciones agrícolas, como el caso de papa y el haba en comunidades como Pocona y Conda Baja, han permitido que estas economías al interrelacionarse con el mercado modifiquen su imaginario sobre la vida urbana y rural, su cultura y vean en la migración el paso a la

⁹ Datos trabajo de tesis. "Efectos de la migración en las relaciones de género y en el manejo de recursos naturales, comunidades de Pocona", Karen Mercado 2007. UMSS, pg 62-73.

¹⁰ Estos factores se hacen presentes como motivos de migración en Conda y Pocona, captando el 6 y 8 % respectivamente de las opiniones monitoreadas. (Mercado 2007: 76).

¹¹ Apuntes observación participante: diario de campo 10/03/05 pg.3.

ciudadanización. Es así que el agua de una u otra manera se convierte en uno de los elementos más significativos (pero no el único) para determinar la migración.

¿Qué hay después de la partida?

En la zona de estudio, aunque la migración transnacional femenina va ganando terreno, sigue siendo mayor la masculina, pues sólo el 24% de los nuevos movimientos poblacionales femeninos se dirigen al exterior del país, (en el pasado migracional de las comunidades las salidas femeninas al exterior prácticamente eran inexistentes); por lo que ante la ausencia de fuerza de trabajo masculino, las mujeres y miembros que quedan en la unidad familiar, principalmente niños y ancianos, para garantizar la capacidad interna de reproducción, incurrir en la sobreexplotación de su trabajo, además se observa una clara tendencia a la feminización e infantilización de la producción.

Si bien este es uno de los efectos que deja la migración no es el único. Otras familias al contrario, frente a la migración de fuerza de trabajo, dejan su carácter productor, básicamente los miembros que quedan en las comunidades, reciben las remesas, las cuales posibilitan la subsistencia sin la necesidad de producir la tierra, quedando la familia como una unidad de consumo, con su racionalidad completamente monetarizada y dependiente de las remesas. En este caso la migración rompe el equilibrio en el manejo y uso de recursos naturales, al disminuir drásticamente la fuerza de trabajo, implicando además la pérdida de su estrategia alimentaria soberana.

Es así que otro factor a tomar en cuenta al hablar del vínculo entre la familia y la migración son las "remesas", las cuales más allá del papel económico que cumplen, muchas veces se constituyen en nuevas fuerzas expulsoras de población, pues éstas financian nuevos movimientos que llevan a una mayor desintegración de la unidad familiar campesina o a un re-direccionamiento de la residencia de los comunarios. Es así que las remesas no siempre ayudan a frenar el éxodo campesino, y muchas veces se convierten en el nuevo factor de descampesinización.

Viendo estos impactos, y considerando que la migración, al introducir cambios en el imaginario colectivo, en las relaciones de producción, en la vida misma de las unidades familiares de producción y consumo y en la de la comunidad se convierte en un factor re-estructurante de la ruralidad, donde algunas familias campesinas con la posibilidad que la migración y las remesas les brindan, cambian en definitiva su residencia, pasando a ser familias urbanas, ya sea dentro de Bolivia o en el exterior, dejando atrás todo su conocimiento y vivencia, despoblando el área rural.

Por otro lado la migración provoca la desestructuración de las unidades familiares de producción y consumo donde parte de los miembros de su unidad familiar se van a vivir a la ciudad, principalmente los hijos menores, para poder acceder a una mejor educación y con esto a mayores oportunidades y al ascenso social y la ciudadanización.

Paralelamente esta situación de desestructuración familiar crea las condiciones para que las formas de vida tradicionales de las economías campesinas pierdan el soporte cultural que animó a hombres y mujeres a pensarse así mismos como lo hicieron generaciones anteriores, pues básicamente la vivencia en la ciudad va a permitir que estos estructuren su mentalidad y su lógica de vida en base a los símbolos culturales occidentales y en base a la lógica urbana -la mercantil- modificando y finalmente diluyendo otros elementos propios de su cultura.

Este suceso, al igual de lo que ocurre cuando los emigrantes del exterior llegan a las comunidades, ya sea para la fiesta del pueblo o para alguna fiesta religiosa, van a producir cambios en el imaginario colectivo, pues estos visitantes se convierten en los nuevos referentes que movilizan el deseo de lograr tanto el ascenso social, como la posición económica y el prestigio del que gozan los emigrantes. Pues los elementos simbólicos (prestigio, reconocimiento) y concretos (casas lujosas, automóviles) de los cuales están cargados los emigrantes y sus familias estructuran el inconsciente individual de los demás pobladores, para proyectar un imaginario colectivo sobre la migración y los emigrantes.

Además de estos cambios en el imaginario, permiten también, que tanto dentro de la familia como en la comunidad las personas que han migrado, al llegar cargados de una nueva imagen de sí mismos, de ya no sentirse ni ser campesino, optan por ingresar al sector del comercio o el transporte, haciendo de esta manera que surjan diferenciaciones, asimetrías y desigualdades entre los campesinos y los ex-campesinos.

Se pudo observar también que la migración re-estructurando la vida familiar campesina, en algunos casos, ayuda a la consolidación del carácter agropecuario de las familias, pues las remesas facilitan la posibilidad de acceder a mayores tierras productivas, con riego, y a fuerza de trabajo (peones). Es así, que se reconfigura la familia, pero manteniendo el carácter productor, pues parte de los integrantes se quedan en el exterior, permitiendo con las remesas que envían la continuación de la unidad familiar de producción y consumo en su comunidad y con mayor posibilidad de acceder a tierras aptas para la agricultura.

Finalmente, no podemos obviar que más allá de los efectos en familias de los emigrantes y en sus comunidades, la migración provoca una disminución de fuerza de trabajo que produce la tierra, y que a través del intercambio en el mercado permite el abastecimiento alimenticio local y regional, por lo que mayores desplazamientos podrían llevar a una disminución significativa de la producción y a deficiencias en el suministro alimentario de las familias locales y regionales.

A manera de concluir, consideramos, que aún queda mucho por entender y considerar del fenómeno migracional, pues el tema no sólo implica lo económico, sino que también afecta a los individuos. Es así que sugerimos indagar más sobre la migración y la desintegración familiar, como uno de sus efectos, o la enajenación cultural y diferenciación social que se produce entre emigrantes y no emigrantes, en comunidades rurales.

Bibliografía

- BARRIG Maruja; HENRIQUEZ Narda, (comp.)
1995 **Otras pieles. Género, Historia y Cultura.** Lima: Pontificia Universidad del Perú
- BARTRA, Armando
1982 **La explotación del trabajo campesino por el capital.** México: Editorial Macehual.
- BRIGGS, Lucy; LLANQUE, Domingo; PLATT, Tristan, y otros
1986 **Identidades andinas y lógicas del campesinado.** Lima: Mosca Azul - Institut Universitaire d'Études du Développement
- BUXÓ, María Jesús
1988 **Antropología de la mujer.** Cognición, lengua e ideología cultural. Barcelona: Anthropos.
- CARAFA, Yara
1993 "Una aproximación a la construcción de Género en el mundo rural Andino". En: **Revista RURALTER.** No. 11 y 12. 111-156
- CICDA-RURALTER
1993 "Género en el desarrollo rural. Un proceso en construcción." En: **Revista RURALTER** No 11 y 12
- CIPCA-NOVIB
2000 **Desarrollo Sostenible desde los Andes.** La Paz: Plural Editores-CID
- CORTES, Geneviève
1998 "La emigración, estrategia vital del campesinado". En: **Tinkazos.** No 1. 20-27
2004 *Una ruralidad de la ausencia. Dinámicas migratorias internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis.*
En: HINOJOSA, Alfonso (Comp.); **Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica.** La Paz: CEF/Editorial Plural.
- DE LA TORRE, Leonardo
2006 **No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo.** La Paz: PIEB, IFEA, UCB
- DELGADO, Freddy
2002 **Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña.** La Paz: Plural Editores-AGRUCO
- FARAH, Ivonne
2005 "Migraciones en Bolivia: estudios y tendencias". En: **Revista Umbrales.** No. 13. 135-168
- HINOJOSA, Alfonso (Resp.); PEREZ, Liz; CORTEZ, Guido.
2000 **Entre idas y venidas. Campesinos tarijeños en el norte argentino.** La Paz.: PIEB.
- HINOJOSA, Alfonso (Comp.)
2004 **Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica.** La Paz: CEF/Editorial Plural
- LINERA, Alvaro
1999 **Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu.** La Paz: Alliance Française; IFEA; Grupo «ciencia social y acción»

MEDINA, Xavier

2002

La vía municipal hacia la vida buena. Insumos para ajustar la EBRP. La Paz: FAM; PADEP.

2006

¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar lo local desde lo global. La Paz: Editores Garza Azul

ROCHELEAU, Dianne; THOMAS-SLAYTER, Barbara; WANGARI, Esther

2004

"Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista". En: VÁZQUEZ, Verónica; VELÁSQUEZ, Margarita. **Miradas al futuro.** México: PUEG, CRIM, CP

RODRÍGUEZ, María Hilda

1997

"El juego de la lingüística en la práctica de las consultorías de género". En: PAULSON, Susan; CRESPO, Mónica. **Teorías y Prácticas de Género una conversación dialéctica.** La Paz: Embajada Real de los Países Bajos.

1998

Migración campo ciudad: zona Ramadas. Presentada en la maestría de Antropología Filosófica en la Universidad Católica Boliviana. Cochabamba.

2001

Mundo de Vida de la niñez campesina. Cochabamba: CCNA El Taipy

THIELE, Graham; BUSTAMANTE, Jorge; MANCILLA, Julia; SCOTT.

1999

"¿Qué pasa con el precio de la papa? Un análisis del periodo 1980-1995." En: **Revista PROCAMPO** No 83

Los aspectos culturales del consumo. Un estudio de perfiles del público de museos en la ciudad de La Paz

Yolanda Borrega

Introducción

Si nos remontamos a la historia de los museos descubrimos que el público sólo recientemente ha adquirido un papel preponderante en ellos, ya que hasta épocas relativamente recientes no era considerado en la planificación y gestión de los museos.

Para Riviere, *"el público se divide en dos categorías: los que visitan y los que nunca lo hacen, pero que podrían frecuentarlo: un público real opuesto a un público potencial. La evaluación del público real y de los resultados obtenidos por las presentaciones museales (éxitos o fracasos) condiciona en realidad las estrategias con respecto al público potencial"* (1993: 383).

Para conocer al público que visita un museo se establecen una serie de estudios, principalmente cuantitativos sobre sus características, necesidades, gustos, etc., pero son los estudios más cualitativos los que realmente pueden generar cambios importantes en las políticas museísticas. Este tipo de estudios más que para innovar y realizar cambios en los museos se utilizan para apreciar incrementos de visitantes y sus tipologías.

Nunca el éxito de un museo o el cumplimiento de objetivos se cuantifica en base al aumento de visitantes. Lo esencial es apreciar la relevancia de la exposición, el aprovechamiento de ésta por el visitante, sea cual fuere su condición social, económica, cultural, política, etc. A partir de estos datos se podrán renovar los aspectos menos relevantes y orientar toda la política del museo a un aprovechamiento óptimo.

En esta área en particular son varios los trabajos desarrollados en la región y sobre todo en los países del norte, donde los mismos museos se encargan de sus estudios de público. En otros países se realiza el estudio a partir de universidades mediante convenios interinstitucionales con Ministerios de Cultura y los propios museos, o incluso en un nivel macro, los estudios sobre consumos culturales los realiza generalmente el INE.

En nuestro entorno, salvo museos específicos que muestran una mayor preocupación en la realización de sus estadísticas diferenciando diversas categorías de público, sólo se realiza una estadística en función a los visitantes que pagan su entrada, por tanto se distingue nacional y extranjero, así como mayor y menor de edad.

En el caso presente, el trabajo consistió en una visión panorámica de la situación actual de algunos de nuestros museos de la ciudad. Los objetivos primeros eran más exigentes pero en el desarrollo del trabajo tuvieron que ser replanteados por falta de recursos, proporcionando sin embargo una panorámica que invita a la reflexión no sólo acerca de qué está pasando con nuestros museos sino qué podemos sugerir para mejorar esta panorámica.

Conceptos clave en el desarrollo del trabajo:

Consumo: Douglas e Isherwood consideran el consumo de cualquier tipo de mercancía como una práctica cultural en tanto las mercancías *"sirven para pensar"*, *"sirven para construir un universo inteligible"* (en Sunkel, 2002: 3). García Canclini define el consumo como el *"conjunto de procesos socioculturales en que se realiza la apropiación y los usos de los productos"* (Canclini, 1999: 34). El consumo sería una práctica sociocultural en la que se construyen significados y sentidos del vivir con lo cual éste comienza *"a ser pensado como espacio clave para la comprensión de los comportamientos sociales"* (Mata, 1997:7, en Sunkel, 2002: 3).

Consumos culturales: *"el conjunto de procesos de apropiación y uso de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica"* (Canclini, 1999: 42).

Pero además, el consumo cultural se constituiría como una práctica específica por el carácter particular de los productos culturales. En este sentido, se ha propuesto que los bienes culturales, es decir, los bienes ofertados por las industrias culturales o por otros agentes que actúan en el campo cultural (como el Estado o las instituciones culturales) se distinguen porque son bienes en los que el valor simbólico predomina por sobre su valor de uso o de cambio. Según García Canclini: *“Los productos denominados culturales tienen valores de uso y de cambio, contribuyen a la reproducción de la sociedad y a veces a la expansión del capital, pero en ellos los valores simbólicos prevalecen sobre los utilitarios y mercantiles. Un automóvil usado para transportarse incluye aspectos culturales; sin embargo, se inscribe en un registro distinto que el automóvil que esa misma persona —supongamos que es un artista— coloca en una exposición o usa en una performance: en este segundo caso, los aspectos culturales, simbólicos, estéticos predominan sobre los utilitarios y mercantiles”* (1999:42).

Estamos de acuerdo con García Canclini (1993) en que las teorías conductistas no son adecuadas para el estudio del consumo, puesto que el consumo de bienes, específicamente los culturales, no se reduce a una simple relación con las necesidades, aunque sí es cierto que muchas de las necesidades tienen un causante sociocultural, y por tanto las formas de satisfacerlas también responde a ese origen. Sin embargo en nuestro medio no creemos que esto sea aplicable, por lo que descartamos a priori este enfoque. Dentro de los modelos que se han utilizado para explicar el consumo, pensamos que en nuestro contexto específico (museos de La Paz) tienen validez los siguientes: los que definen el consumo como lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social; o como lugar de diferenciación social y de distinción simbólica entre los grupos; o como sistema de integración y comunicación. Sabemos que ninguno de estos modelos explica por sí mismo el consumo cultural en museos, pero nos permitirá aproximarnos al visitante y sus motivaciones.

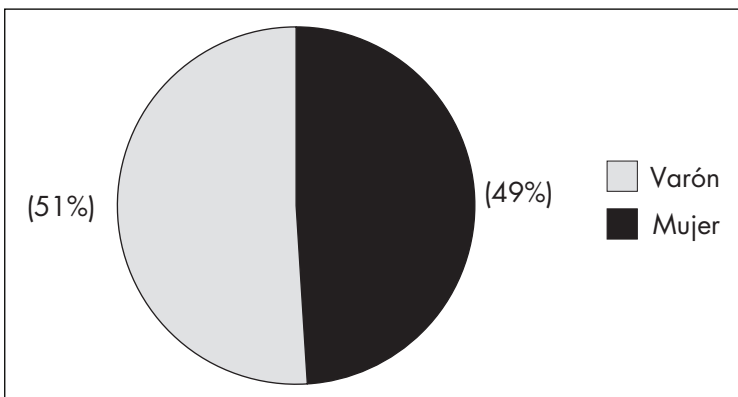
Resultados generales

Las variables utilizadas que han sido más representativas dentro de las preguntas del cuestionario son las que a continuación vamos a precisar. Una variable que no está presente es la adscripción a clase social por la gran cantidad de problemas en su determinación que plantea. Al respecto Bourdieu (2003: 18) dice:

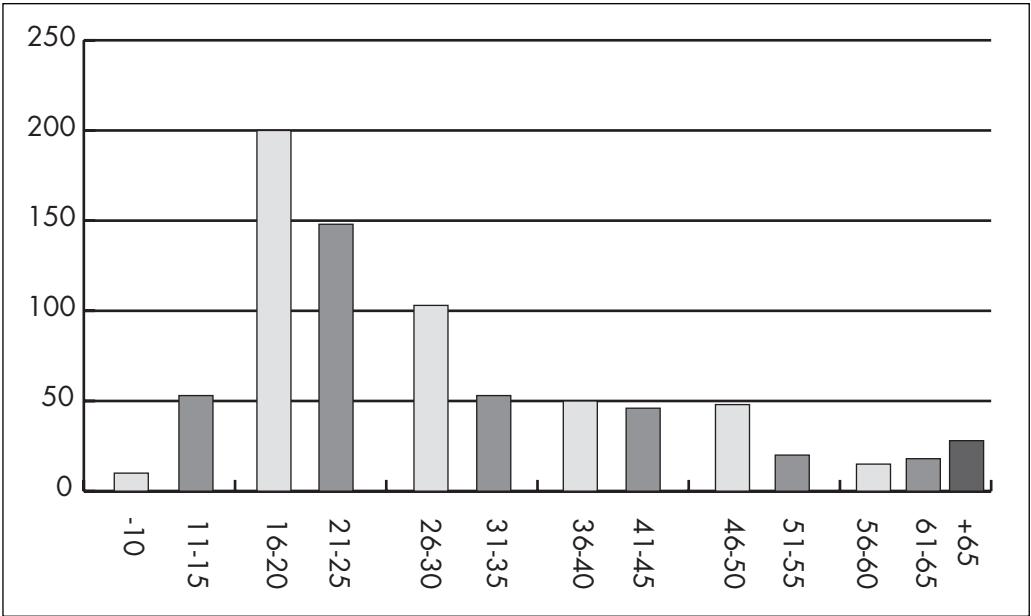
“la distinción de los visitantes, por su clase social y su nacionalidad, se presenta, por una parte, como bastante complicada y, por otra, no puede tener, para muchos, interés ni utilidad ninguna. Algunos museos han llegado a considerar que esta cuestión estaba desfasada y era, incluso, inconveniente (...) Buen número de museos reconocen no haber realizado todavía ninguna tentativa ni experiencia en tal sentido y declaran que es imposible hacerlo (UNESCO, cua /87: 4).

Sexo

La variable sexo no ha sido en este trabajo muy representativa, ya que en prácticamente todos los museos aparecen equilibrados ambos sexos en cuanto a presencia como visitantes. Además no afectan a los perfiles en sí de los visitantes, por lo que cuando presentemos los resultados por tipos de población y por museos no estará incluida esta variable por no afectar en dichos resultados.



Edad

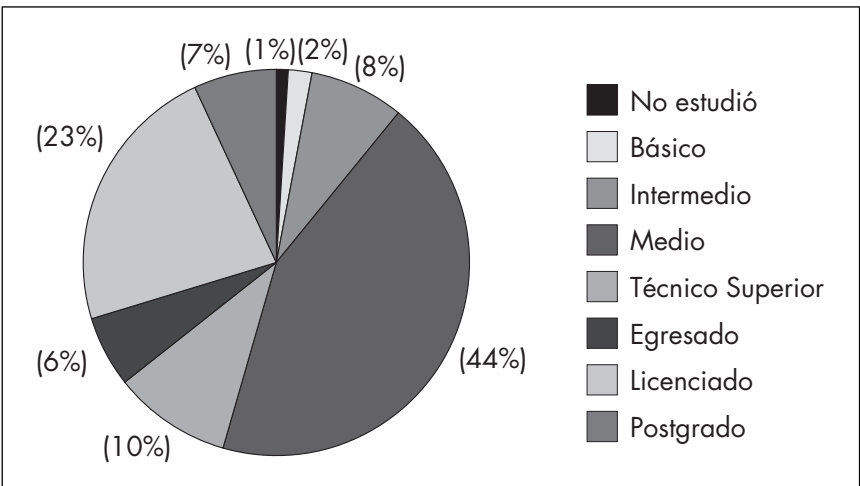


En cuanto a las edades, fundamentalmente los museos cuentan con una población que los visita que son estudiantes, por lo que las edades mayoritarias son las que corresponden a la franja de 16 a 20 años, si bien existen cambios en algunos museos, es un panorama habitual encontrar esa franja de edad como la principal entre los visitantes de los museos.

Grado de estudios alcanzado

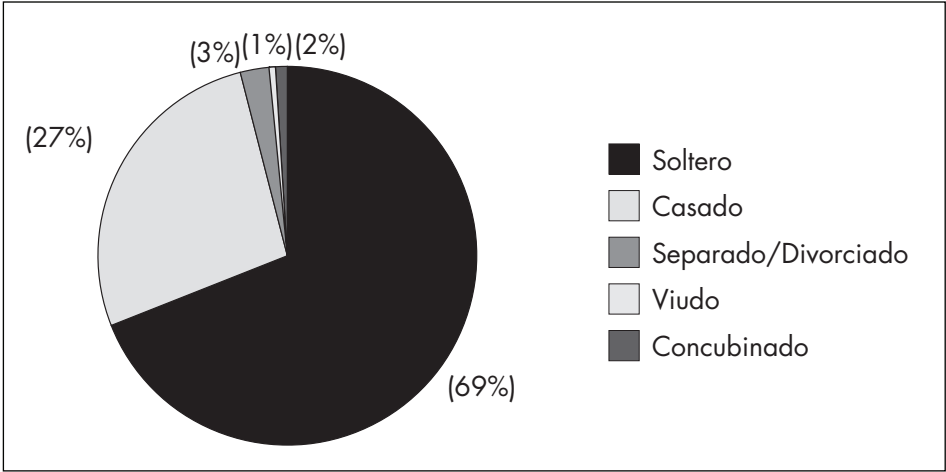
En el planteamiento inicial partíamos de una conclusión de Bourdieu que mencionaba que en proporción directa con el nivel de instrucción, la frecuentación de los museos es casi exclusivamente cosa de las clases cultas (Bourdieu, 2003: 39). Por tanto era necesario recabar información sobre el nivel de estudios alcanzado.

En cuanto al nivel de formación alcanzado, principalmente es una población que supera los niveles de bachillerato, llegando incluso al nivel de postgrado. Si bien la población extranjera influye en el aumento de los índices de formación, no es totalmente determinante al respecto. Es por tanto una población formada que contrasta significativamente con el panorama educativo general de la población boliviana, como veremos en los resultados por tipos de población.



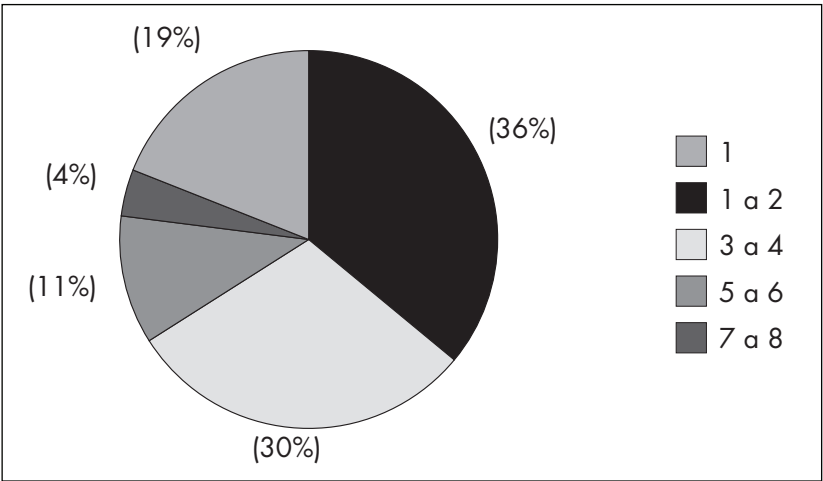
Estado civil

Fundamentalmente los resultados arrojan un altísimo porcentaje de solteros, lo que es comprensible debido al alto porcentaje de estudiantes que forman parte del público que participó en las encuestas. Es una variable sin embargo que no resulta determinante en cuanto a las motivaciones u otros que afecten la visita a los museos.



Cuántas personas viven en su casa

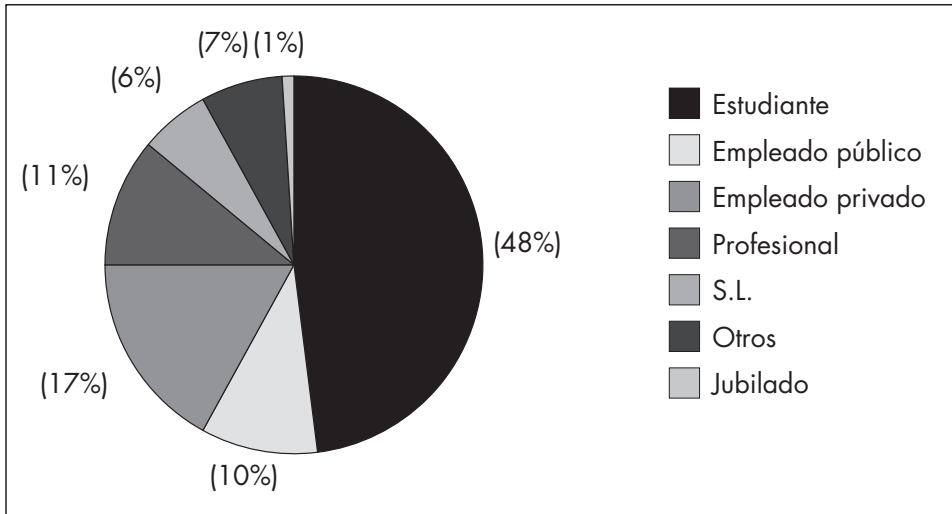
El tamaño de las unidades domésticas es pequeño generalmente con un alto porcentaje que no supera los cuatro miembros. Tampoco afecta esta variable en los cruces de variables, si bien se aprecia cierta tendencia a mencionar gastos al mes en cultura más reducidos. Las unidades domésticas más pequeñas podrían relacionarse con la tendencia mundial de la clase media de reducir el número de miembros en las mismas de forma que permita aumentar la inversión realizada en cada uno de sus miembros, lo que redundaría en una mejora del nivel de vida. No es sólo una tendencia de las clases medias, sino que durante algunos años se exportó a los países en vías de desarrollo la idea de que familias reducidas mejorarían la calidad de vida de la población en su conjunto sin tener en cuenta los rasgos culturales que definen este elemento.



Ocupación

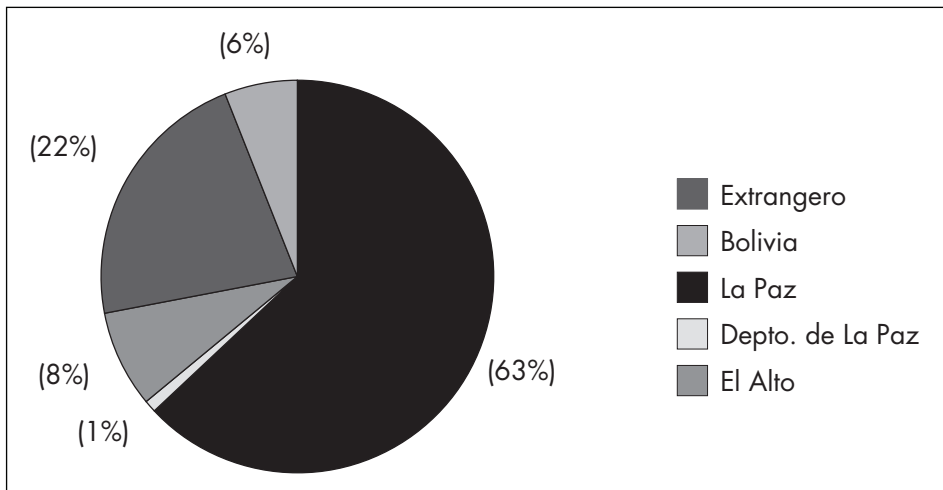
Como ya había mencionado, el grupo de estudiantes, fundamentalmente bachilleres y universitarios es el fundamental en cuanto al sesgo de ocupaciones conformando casi la mitad de los visitantes a mu-

seos. En contraste con lo que ocurre en otros países, sobre todo Europa y Estados Unidos, la población de mayor edad y jubilados especialmente no forman un grupo representativo en cuanto a su presencia como visitantes a pesar del tiempo libre disponible, por lo que podemos inferir que se dedican a otro tipo de actividades. Los que sí aparecen, como veremos en los datos específicos, forman parte de lo que podríamos denominar a grandes rasgos clase media, con sesgo de clase media alta, siendo dueños de empresas por ejemplo.



Lugar de residencia

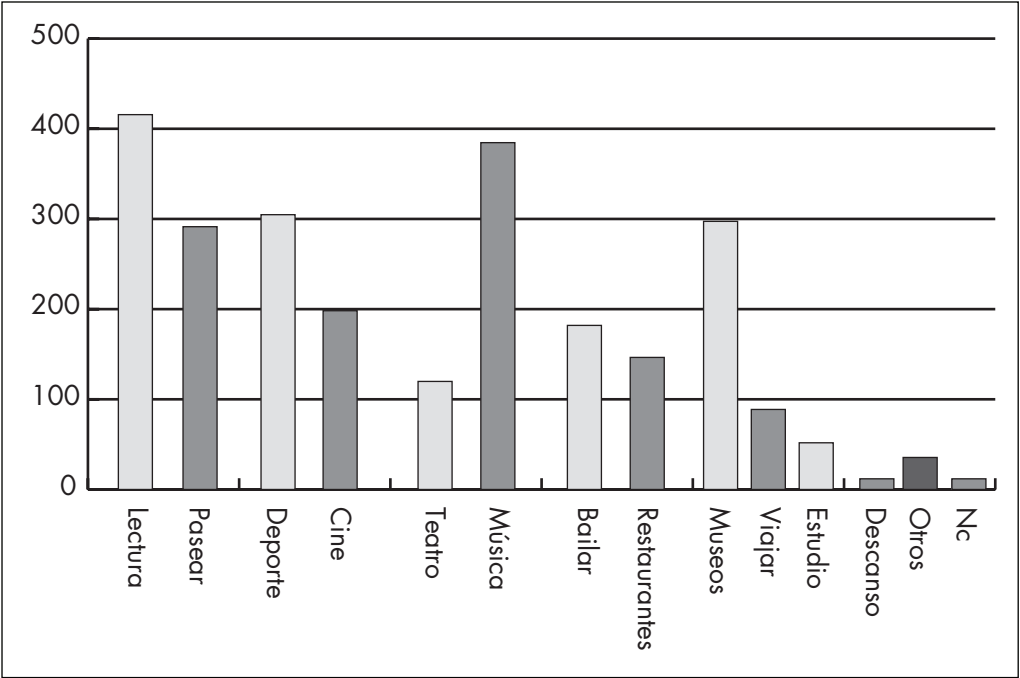
En cuanto al lugar de residencia, es fundamental para establecer quiénes tienen acceso a nuestros museos, y evidentemente son los residentes en La Paz los que tienen un mejor acceso a los mismos. A esto se une la población extranjera que también, aunque de forma temporal reside en La Paz. La población de otras zonas del departamento o del interior es minoritaria, al igual que los que provienen de El Alto, si bien es una población que aparece con porcentajes bajos pero permanentes en todos los museos.



Actividades de tiempo libre

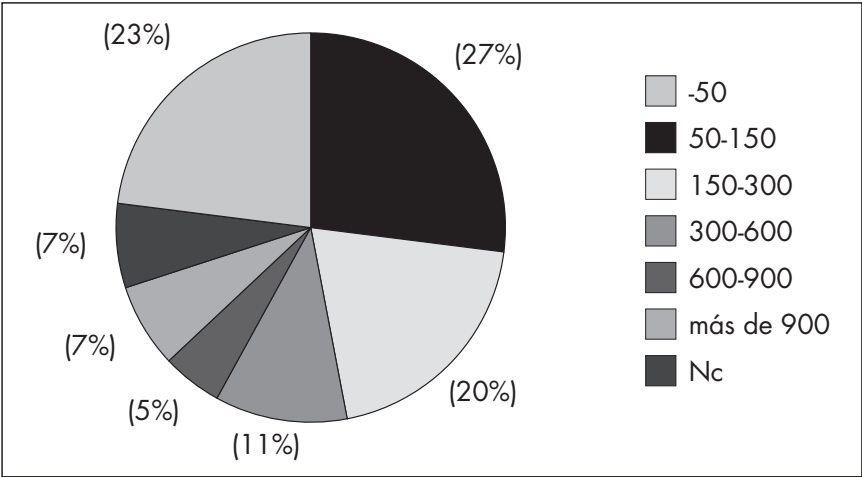
Dentro de las actividades a las que se dedican en su tiempo libre, tenemos una gran variedad de aficiones dentro de las cuales destaca la lectura, pasear, los deportes y la música. Los museos específicamente si bien no tienen una frecuencia tan alta como las otras mencionadas sí aparece reiteradas

veces. Veremos en las poblaciones específicas cuáles son los cambios que se producen en función del tipo de público.



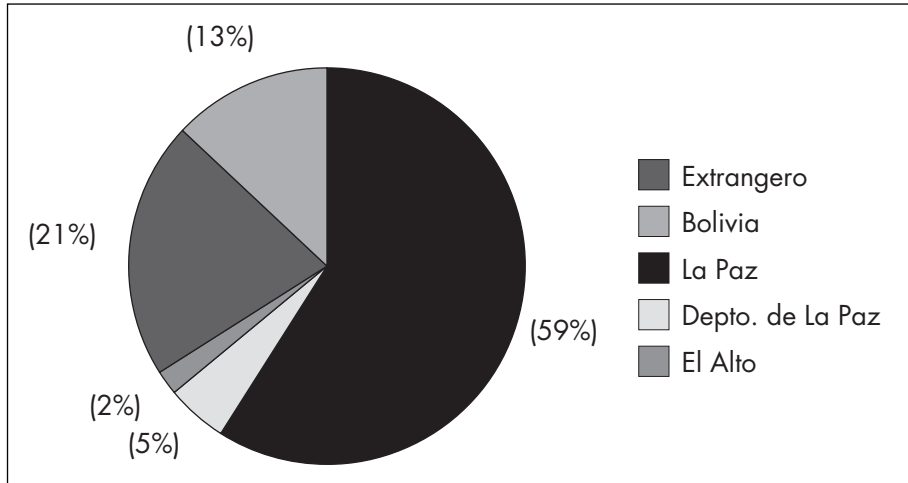
Gastos al mes en cultura

En los gastos que se producen al mes en cultura, es de mencionar los bajos porcentajes de gastos más altos a los 300 bolivianos, lo que ocurre en pocas ocasiones, siendo las franjas que indican un gasto menor a los 150 bolivianos los más frecuentes en las respuestas. Esto puede deberse al alto porcentaje de población estudiantil, pero como veremos no es tan identificado con esta población. Debemos aludir a que la población en general es poco consciente del nivel real de gastos que tiene en cultura, sobre otros rubros de la economía doméstica, como el alquiler, los gastos de alimentación, etc., que sí son planificados específicamente dentro del presupuesto familiar, siendo el resto de gastos considerados "secundarios" o al menos no sujetos a una planificación específica, y por tanto gastos que se realizan cuando se presenta la ocasión, lo que incide en considerar un nivel de gastos que en la mayoría de los casos es menor al real realizado.



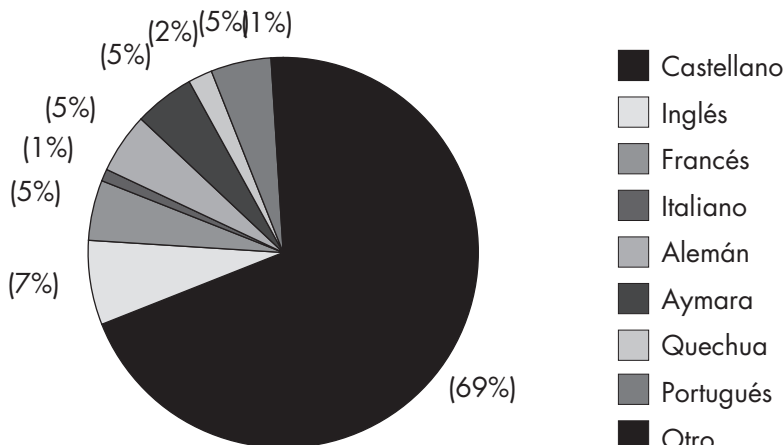
Lugar de nacimiento

Dentro del lugar de origen, tenemos una alta población migrante que proviene del interior de Bolivia fundamentalmente. La población nacida en El Alto, después de los extranjeros forman el tercer porcentaje mayor, y corresponde fundamentalmente a estudiantes alteños.



Idioma materno

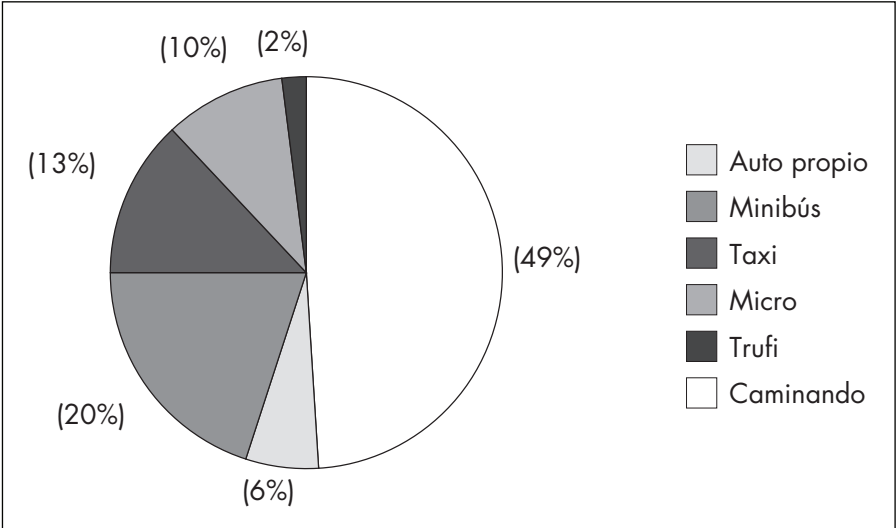
El idioma materno es una variable fundamental, más que como determinante en las visitas a los museos, como elemento a considerar en la planificación de políticas culturales en general, siendo uno de los elementos más mencionados, sobre todo por la población extranjera, como recomendaciones y/o falencias de nuestros museos. Otro elemento que apenas se considera es que si bien los idiomas nativos aparecen con un porcentaje no muy importante, sí debe ser considerado no sólo para ofertar un mejor servicio a nuestra población actual, sino bajo criterios de abarcar a una población potencial bilingüe y monolingüe.



Medio de transporte al museo

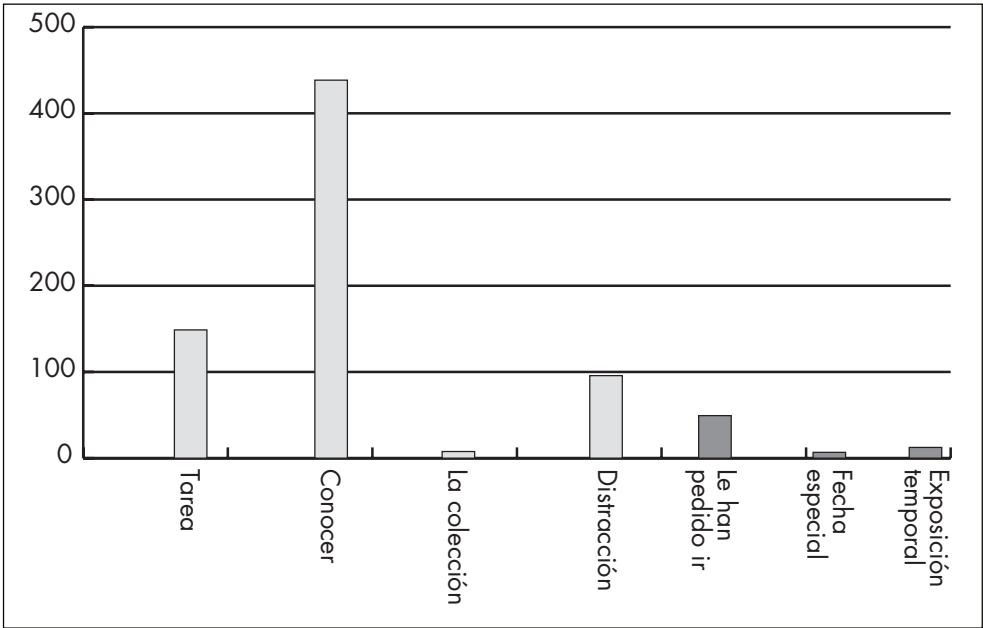
El medio de transporte en que se accede al museo es también relevante. Si bien la mayoría de los museos con los que hemos trabajado se encuentran situados en el centro paceño salvo el Museo Nacional de Historia Natural que se encuentra en Cota Cota, la posibilidad de contar con diferentes formas de llegar al museo será importante para que se decida ir. En ese sentido la ubicación de nuestros

museos permiten que uno de los medios de transporte más utilizados para llegar a ellos sea el caminar, lo que permite incluir el museo en un itinerario más completo que abarque otros atractivos, sobre todo en el caso de los turistas extranjeros y nacionales. Pero también favorece a nuestra población estudiantil porque repercute en una menor inversión (al no contar el gasto del transporte) que beneficia sin dudas el acceso al museo.



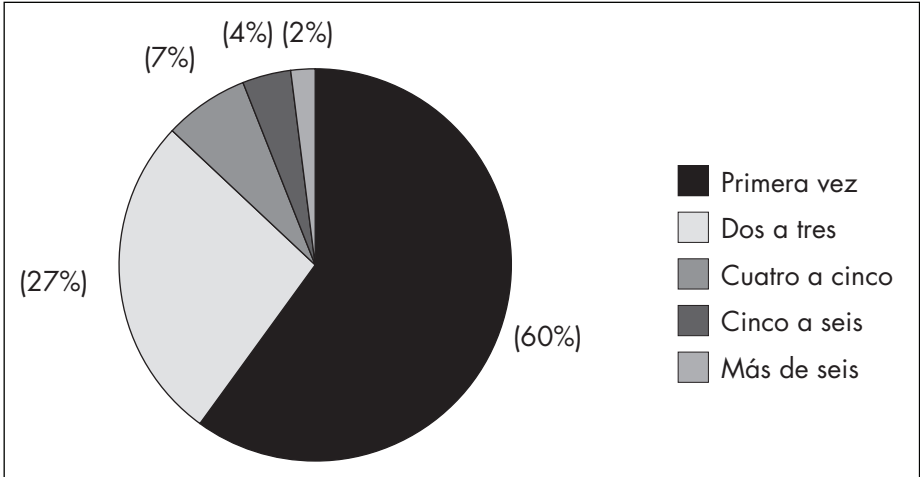
Motivaciones

Dentro de las motivaciones principales esgrimidas para visitar los museos está el de conocer, un interés cultural a decir de varios de nuestros informantes, lo que además corresponde también con cuántas veces se visita el museo, como veremos más adelante. La tarea escolar es la segunda motivación más frecuente y que mueve a la casi totalidad de los estudiantes que han participado en el trabajo de las encuestas. Si bien la distracción pareciera muy alejada de las percepciones de nuestro público, sí aparece a nivel general con cierta importancia, como veremos en los resultados específicos corresponde a niveles altos derivados de los datos del Kusillo, donde es la motivación principal para la visita, y el Museo San Francisco, frente a lo que ocurre en el resto de los museos.



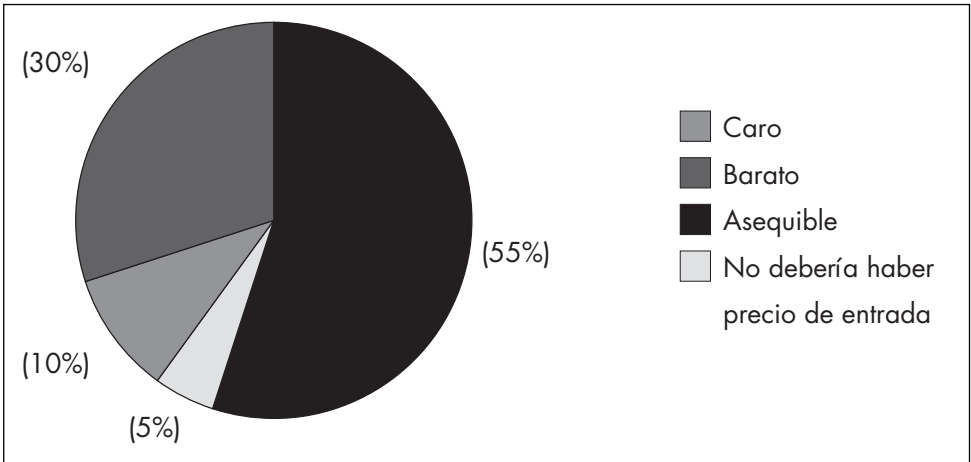
Cuántas veces ha visitado el museo

Más de la mitad de la población menciona que es la primera vez en el momento de la encuesta que visita el museo. Veremos que la población extranjera obviamente va a estar dentro de este porcentaje, pero es también el porcentaje mayor de la población nacional la que se encuentra en esta situación. En los casos en que no era la primera visita, se suele aludir a una visita con el colegio anteriormente y en el lapso de años entre una visita y otra.



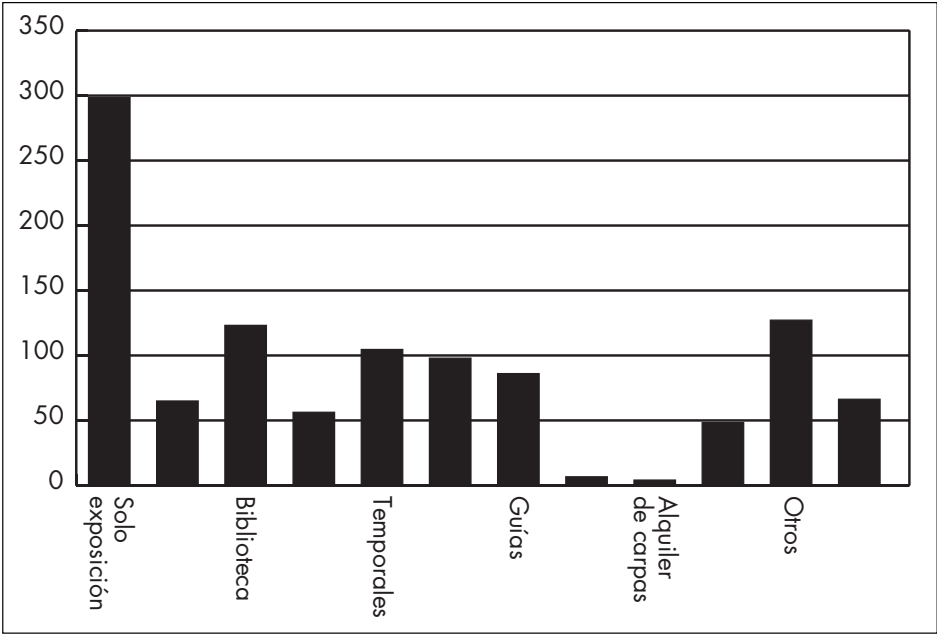
Precio de entrada

Para más de la mitad de la población el precio de nuestros museos (los que cobran entrada claro) es asequible e incluso barata, mientras que un porcentaje bastante bajo (15%) considera que es caro o que no se debería cobrar entrada. El precio de entrada se dedica a los gastos de mantenimiento de los museos a nivel general, por lo que también implica un servicio prestado. Veremos en las percepciones sobre cada uno de los museos que este servicio no siempre se cumple existiendo quejas bastante frecuentes, sobre todo en el caso de algunos museos, sobre el poco interés prestado en ofrecer un mejor servicio, aunque éste fuera más caro.



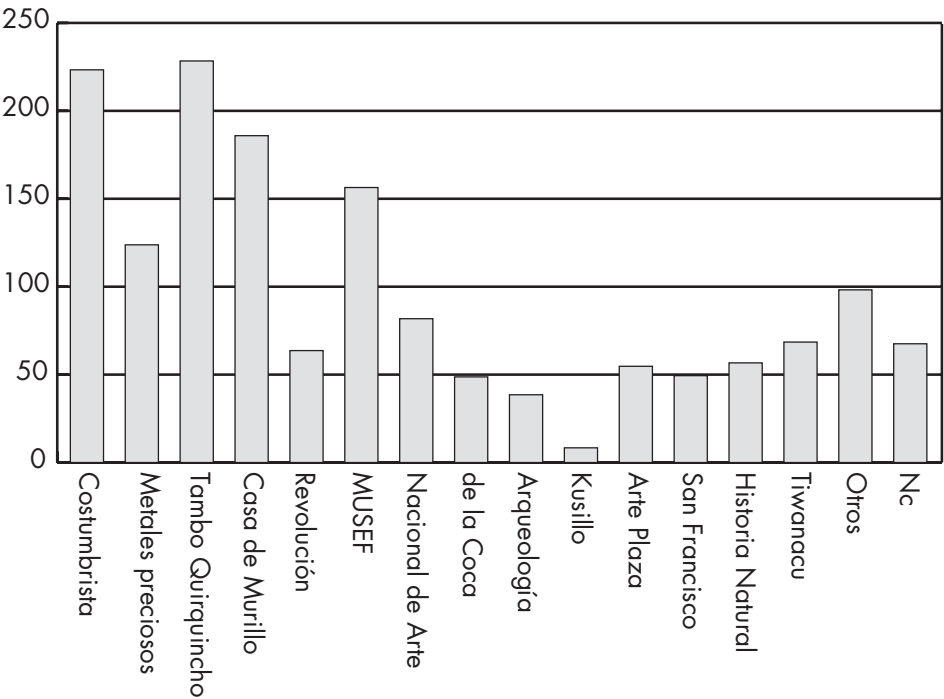
Servicios que ofrece el museo

La mayoría de la población que visita nuestros museos no conoce qué otros servicios presta el mismo, por lo que mencionan que sólo la exposición es lo que ofrece al visitante, a pesar que nuestros museos cuentan con bibliotecas, videotecas, talleres, conferencias y seminarios, guías, algunos con cafetería y tienda, etc. Eso repercute en una infrutilización de los museos por sus públicos, lo que para algunos se debe a problemas de información y difusión fundamentalmente.



Museos que conoce de la ciudad

Los museos más conocidos son los municipales, también por la situación estratégica que tienen en la calle Jaén y el MUSEF. Otros museos como el Museo de la Coca son fundamentalmente indicados por los extranjeros, así como el de Tihuanaco. El Museo de la Revolución, el Museo Nacional de Historia Natural y el Kusillo son los menos mencionados, este último porque no siempre se lo considera Museo, al ser el que temática y funcionalmente más difiere de los otros museos de los que disponemos en nuestro medio.

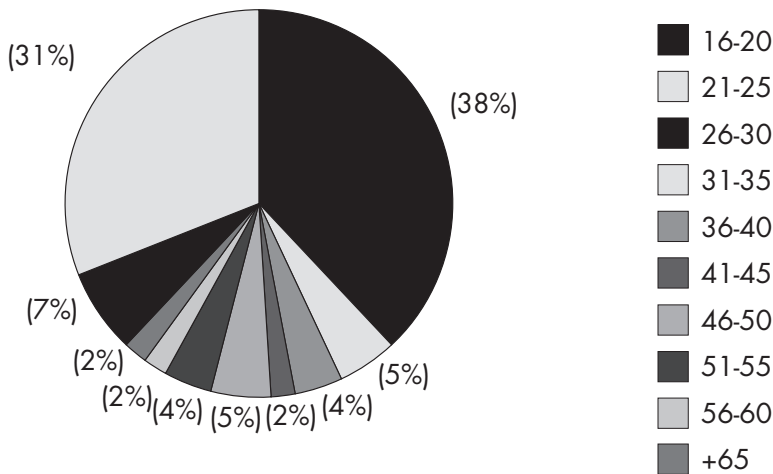


Resultados por tipo de población

Población extranjera

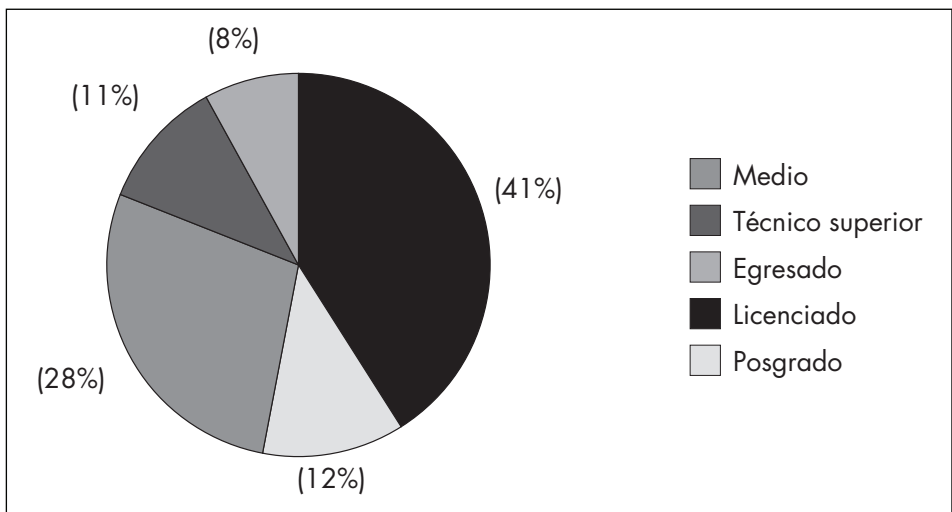
Edad

Las franjas de edad más importantes en cuanto presencia son las que se ubican entre 21 y 30 años abarcando más de la mitad de la población que participó en los trabajos de encuesta en los diferentes museos con los que se trabajó. Otras franjas de edad aparecen de forma minoritaria.



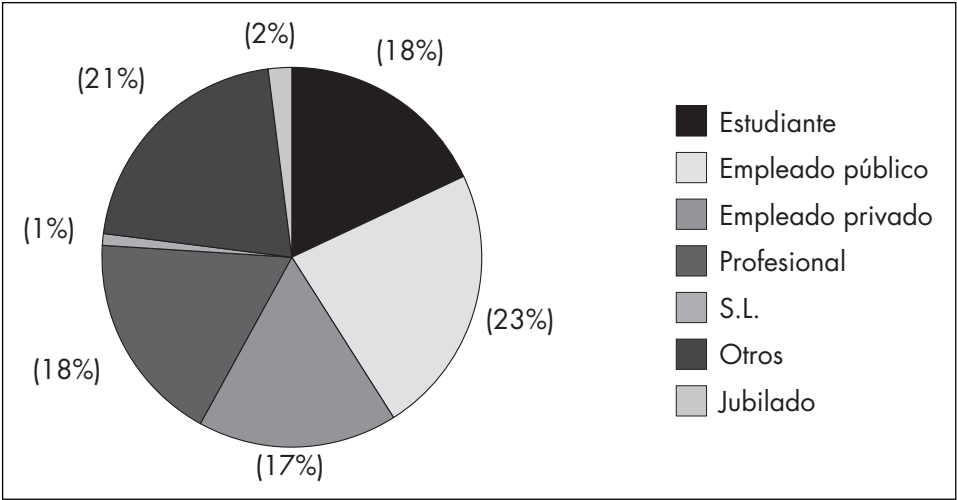
Grado de estudios alcanzado

Como se puede apreciar es población formada, con niveles incluso altos, como indica el alto porcentaje de licenciados y postgrados que conforman más de la mitad de esta población en nuestros museos. Junto a los otros niveles de formación superior así sea a nivel técnico conforman las tres cuartas partes del total de esta población, lo que es bastante indicativo. La población que menciona haber superado el nivel medio se encuentra en su mayoría cursando estudios universitarios y su misma estancia en La Paz responde en parte a motivaciones de carácter académico como podrá apreciarse en las motivaciones de la visita en un apartado posterior a éste.



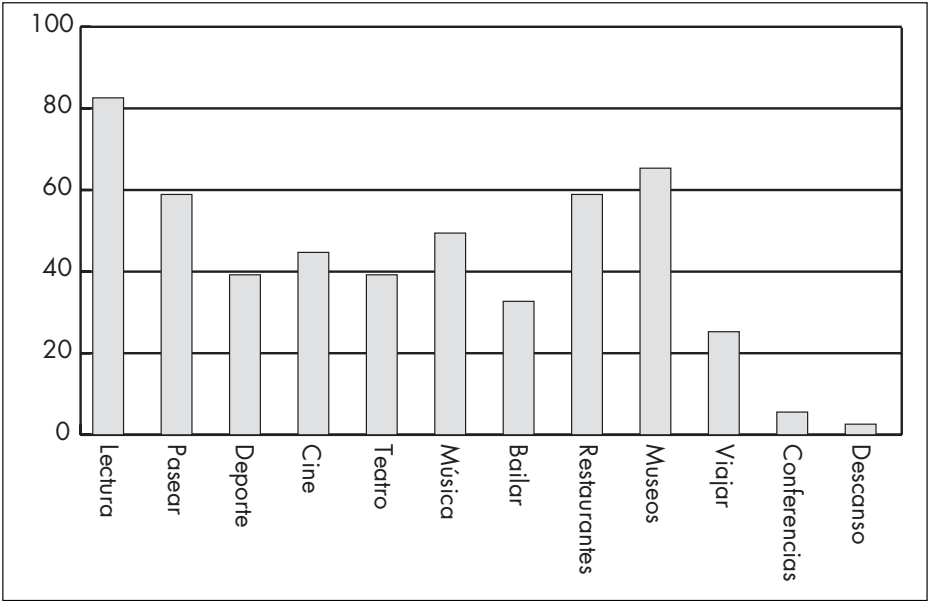
Ocupación

Si bien los estudiantes como ya mencioné más arriba conforman un importante porcentaje de este grupo, son los profesionales los que conforman el mayor porcentaje, con un poder adquisitivo mayor y con niveles de formación como hemos visto ya más elevados en comparación con la población nacional.



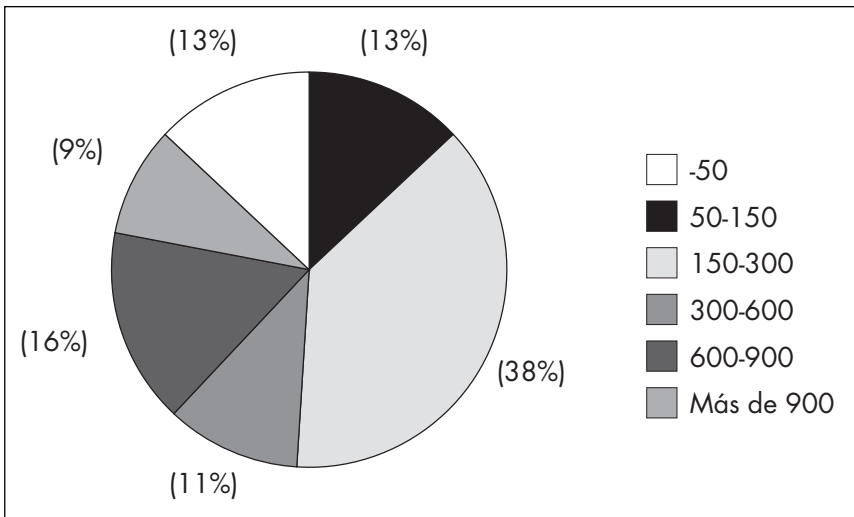
Actividades de tiempo libre

Vemos que en cuanto a las actividades de tiempo libre que mencionan, los museos y la lectura se encuentran con índices de frecuencia elevados, lo que contrasta con lo que ocurre con la población nacional. Otras actividades como el teatro o las conferencias y seminarios también aparecen representadas aunque en menor medida, pero en otros grupos poblacionales estos elementos son prácticamente inexistentes.

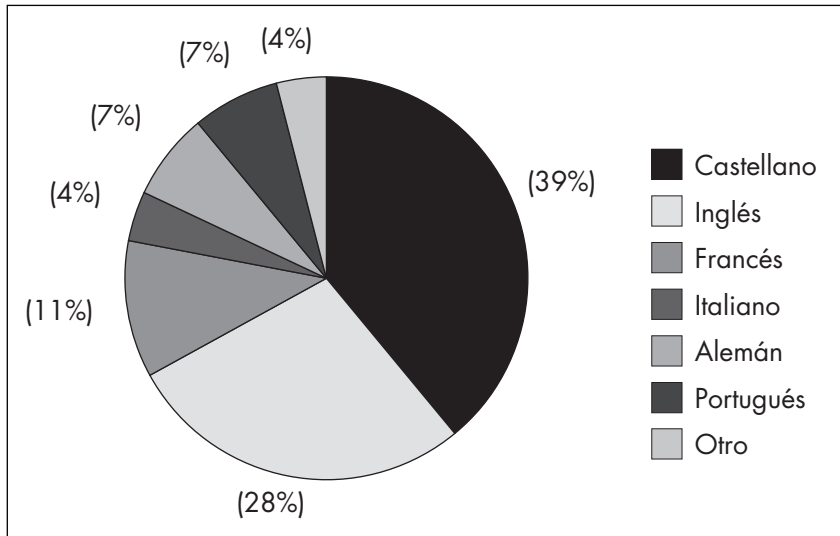


Gastos al mes en cultura

Si bien como veremos en la población nacional especialmente y en los resultados generales, la tendencia es a mencionar un nivel de gasto por debajo de los 300 bolivianos, este grupo específicamente es el que en mayor medida refleja un índice de gastos superior, conformando las tres cuartas partes un gasto superior a los 150 bolivianos al mes, lo que está conforme a las actividades de tiempo libre mencionadas.



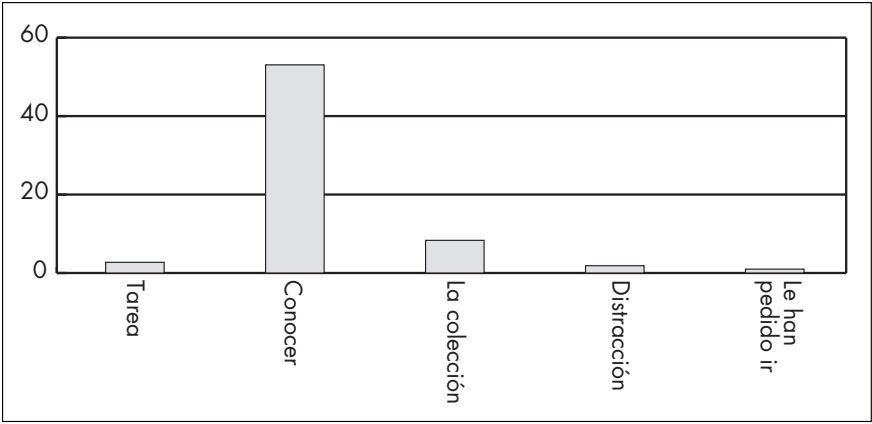
Idioma materno



Como podemos ver, el castellano es la lengua que con mayor frecuencia aparece fruto de los visitantes de otras partes de Sudamérica fundamentalmente, seguido del idioma inglés. Esto debe ser tenido en cuenta en la planificación de informaciones y paneles explicativos puesto que la población extranjera que visita nuestros museos como vemos conforma un sector importante en cuanto a presencia. Otras lenguas son manifestadas en menor proporción, aunque la mayoría de los informantes mencionan conocer al menos nociones de inglés y/o español, aunque predomina el conocimiento del idioma inglés.

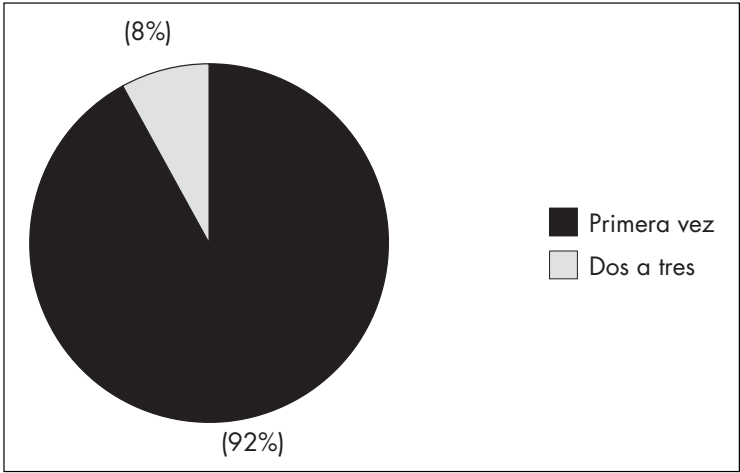
Motivaciones

La motivación central que mueve a este grupo es la de ampliar conocimientos sobre la cultura y tradiciones del país y en menor medida otras motivaciones. El conocer otras culturas, otras tradiciones es una de las motivaciones que desde el 2000 más turismo mueve en el mundo según la OIT, lo que se adecua a los datos obtenidos en las encuestas.



Cuántas veces lo ha visitado

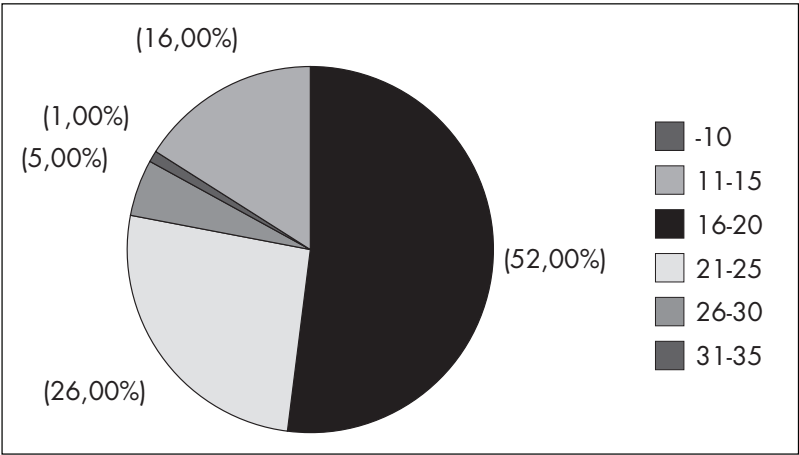
En su mayoría por primera vez visitan los museos en el momento de la encuesta, lo que afecta a los resultados generales con toda la población contemplada. En mínimos casos ya habían visitado los museos con anterioridad, algunos de ellos mencionan en una visita anterior al país.



Población Nacional

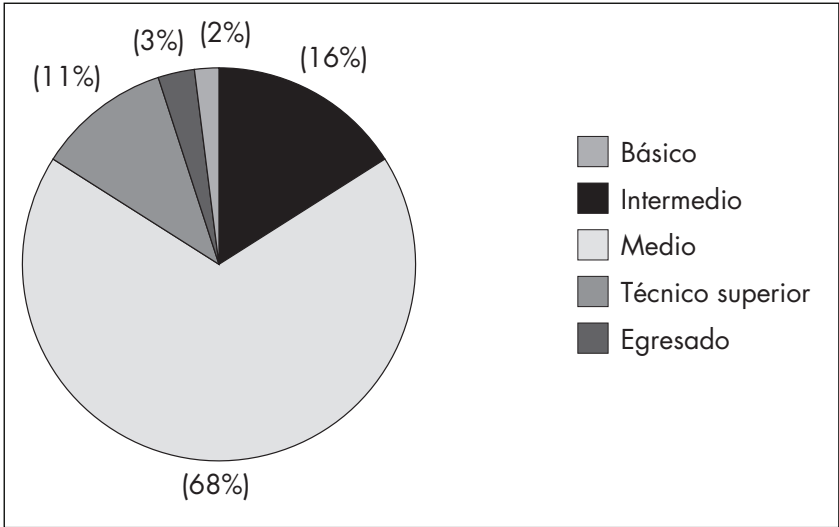
Estudiantes

Edad



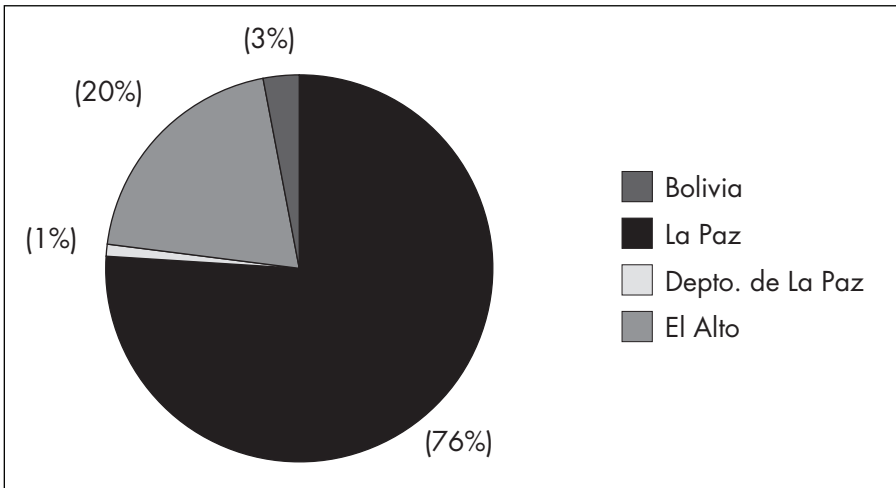
La población estudiantil en total se encuentra comprendida en las bandas de edad entre los 11 y los 35 años, puesto que la población de menor edad aparece acompañada de sus padres y no tiende a participar en la labor de encuestas.

Grado de estudio alcanzado



Es una población que en su mayoría menciona haber superado el bachillerato y encontrarse realizando estudios universitarios, aunque la población escolar es también representativa, aunque su presencia se ve afectada por dos elementos principales: van fundamentalmente en delegaciones escolares, elementos que no se contempla en este trabajo por responder a elementos externos más que a motivaciones propias del colectivo, y su edad implica que no tienden a ir solos. Cuando se entrevista a los padres mencionan como motivaciones las tareas escolares de sus hijos o que les han pedido ir al museo.

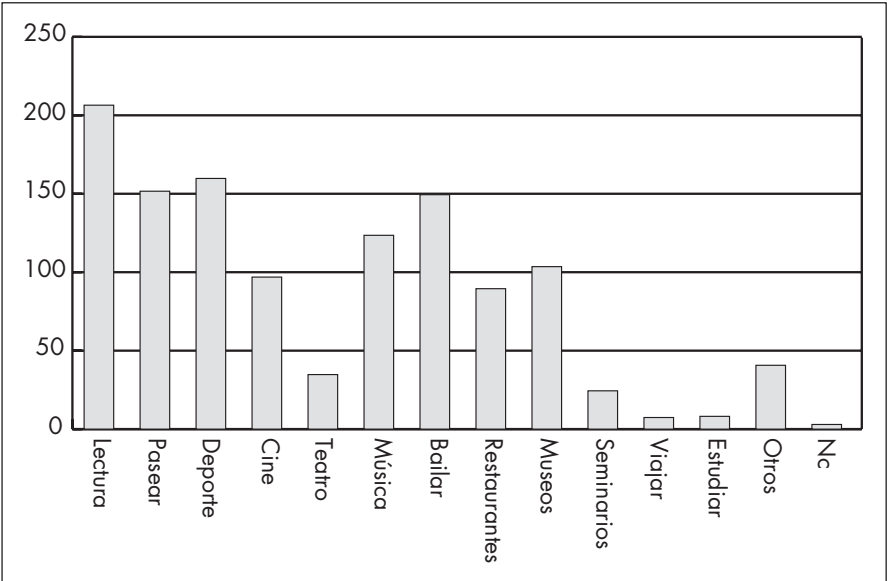
Lugar de residencia



En su mayoría son residentes en la ciudad de La Paz, aunque un porcentaje significativo procede de El Alto, a pesar que tienen mayores dificultades para acceder a los museos.

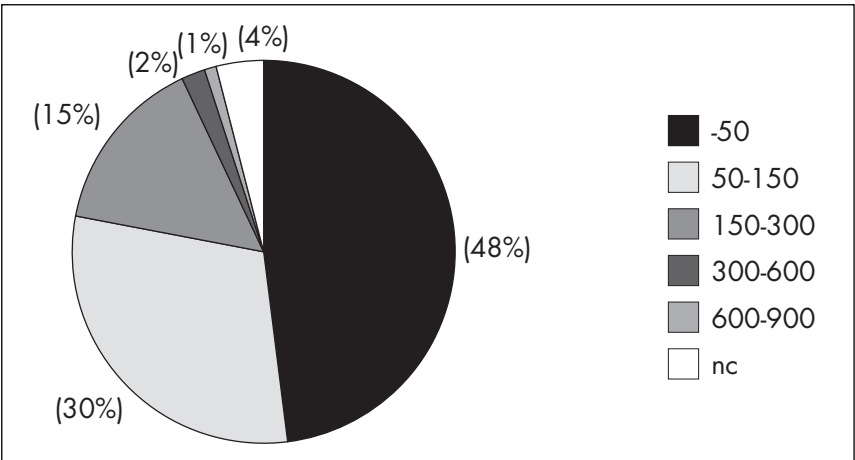
Actividades de tiempo libre

En gran medida señalan predominantemente la lectura, el deporte y pasear como actividades fundamentales a las que se añaden la música y bailar. Si bien los museos aparecen reiteradamente mencionados como actividad de tiempo libre, en cuanto se vela frecuencia de asistencia a los museos o la información que poseen de otros museos de la ciudad se generan ciertas dudas al respecto.



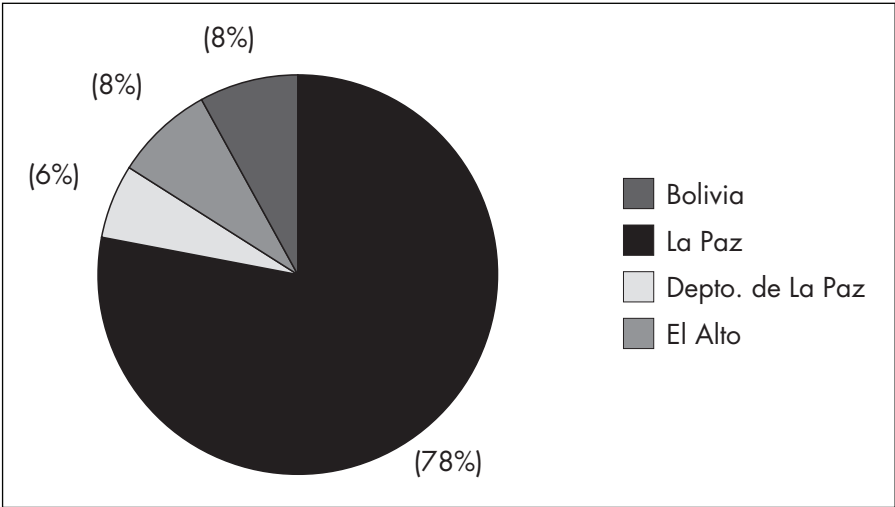
Gastos mensuales en cultura

Es una población con una reducida capacidad de gasto, lo que demuestran claramente cuando mencionan los dos rubros más bajos en cuanto a gasto total al mes. Sin embargo asumimos que no ser consciente del nivel real de gasto en estos rubros afecta seriamente a estos resultados, no solamente en cuanto a la población estudiantil, sino a nivel general, pero específicamente en este grupo, este tipo de gastos son fundamentales, mucho más cuando mencionan que son dependientes de sus padres todavía, por lo que no tienen que planificar los gastos diarios, sino únicamente los derivados de su actividad estudiantil y ocio.



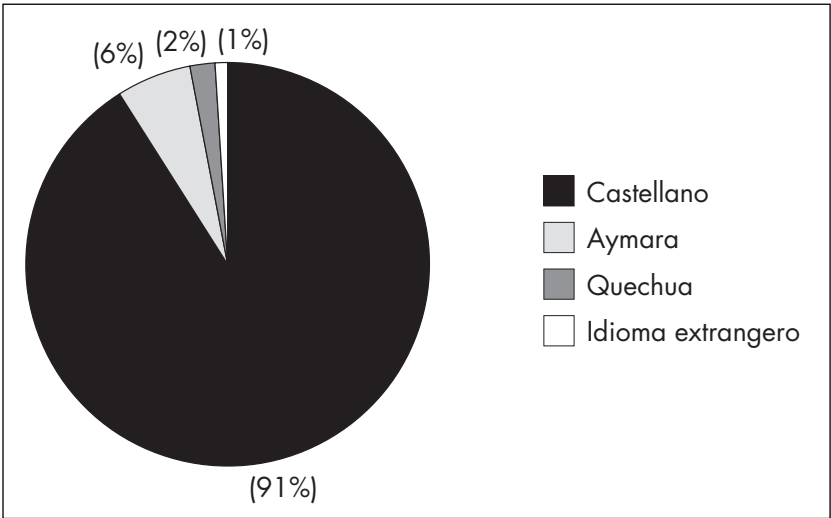
Lugar de nacimiento

La mayoría de la población estudiantil ha nacido en la ciudad de La Paz y en menor medida en el interior del departamento o el país. Un mínimo porcentaje ha nacido en la ciudad de El Alto.



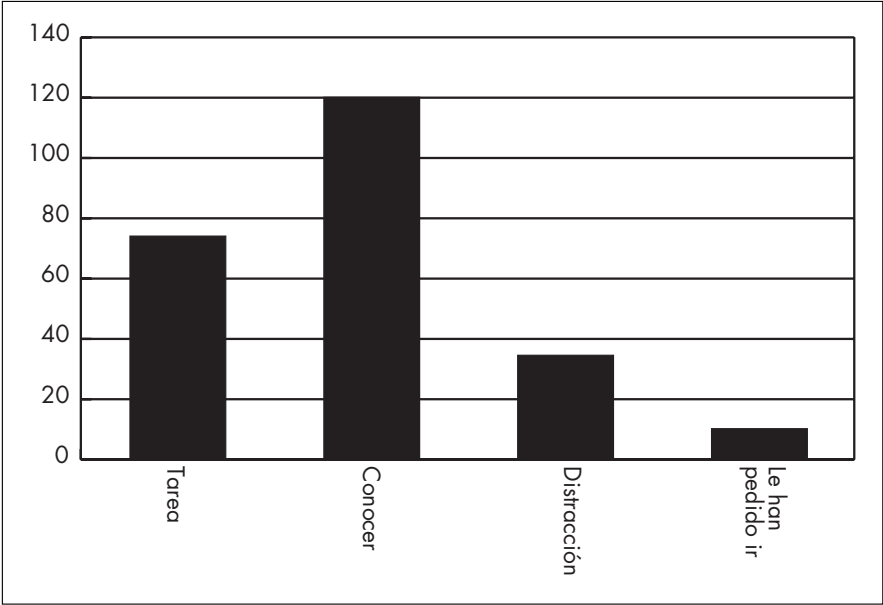
Idioma materno

En su mayoría es población monolingüe en castellano, aunque se dan casos de bilingüismo con idiomas nativos y en menor porcentaje con idioma extranjero, fundamentalmente alemán.



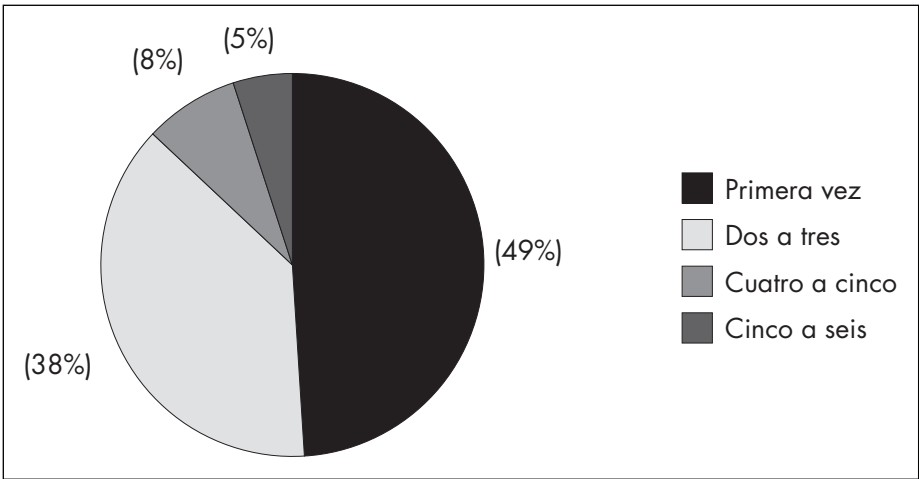
Motivaciones

El ampliar conocimientos y la tarea se constituyen en las motivaciones centrales para visitar los museos, motivaciones que están bastante relacionadas, al igual que la motivación “le han pedido ir” que implica en la mayoría de las ocasiones también la realización de alguna actividad vinculada con el área formativa fundamentalmente.



Cuántas veces lo ha visitado

Como ya mencionábamos con anterioridad, si bien mencionan una cierta tendencia a visitar museos como actividades de tiempo libre, la frecuencia de visitas no respalda este dato, ya que casi la mitad de la población estudiantil menciona que por primera vez visita el museo, y en menor grado lo visita por segunda o tercera vez, mencionando además que una visita escolar fue el antecedente de la visita actual.



Conclusiones

En nuestro contexto la frecuentación de visita a los museos no es muy alta. Es la población formada (mínimamente a nivel medio) la que accede mayoritariamente a los museos. En ese sentido podemos afirmar que la escuela es fundamental en el sentido que proporciona al menos la primera oportunidad de visita a los museos a partir de la cual puede darse la posibilidad de visitar por iniciativa personal. Tampoco debemos olvidar que las prácticas culturales permiten un elemento más de diferenciación social. Bourdieu al respecto menciona que

"Dado que la aspiración a la práctica cultural varía tanto como la práctica cultural y la "necesidad cultural" se redobla a medida que se satisface, y que la ausencia de práctica viene acompañada por el sentimiento de la ausencia del sentimiento de esta ausencia, dado que también en esta materia la intención puede realizarse desde el mismo momento en que se da, es legítimo concluir que sólo existe si se realiza; lo raro no son los objetos, sino la inclinación a consumirlos, esa "necesidad cultural" que, a diferencia de las "necesidades primarias" es producto de la educación: de ello se deduce que las desigualdades ante las obras culturales son sólo un aspecto de las desigualdades ante la escuela que crea esa "necesidad cultural" al mismo tiempo que proporciona los medios para satisfacerla" (2003: 75).

Las clases bajas no se sienten parte del museo y lo consideran muy alejado de sus intereses (Borrega, 2007). La falta de información, guías y otros mecanismos que les permitan ser partícipes de la obra que contemplan puede ayudar a generar este sentimiento, aunado con pobres experiencias escolares. Sobre el estudio en museos europeos en 1969, Bourdieu mencionaba:

"Los visitantes de las clases populares ven a veces en la ausencia de toda indicación capaz de facilitar la visita, la expresión de una voluntad de exclusión por medio del esoterismo, si no es, como dicen más fácil por los visitantes más instruidos, una intención comercial (...) De hecho, flechas, paneles, guías, cicerones o azafatas no suplirían verdaderamente la falta de formación escolar, pero aprobarían, con su simple existencia, el derecho a ignorar, el derecho a estar presentes siendo ignorantes, el derecho de los ignorantes a estar ahí, contribuirían a aminorar el sentimiento de inaccesibilidad de la obra y de la indignidad del espectador que corrobora perfectamente esta reflexión escuchada en el castillo de Versalles: "Este castillo no fue hecho para el pueblo, y eso no ha cambiado." (Bourdieu, 2003: 91)

La formación por tanto es fundamental puesto que la frecuentación de los museos obedece a la teoría de la comunicación porque *"a la manera de una emisora de radio o televisión, el museo propone una información que puede dirigirse a todo sujeto posible sin que resulte más costosa, y sólo adquiere sentido y valor para un sujeto capaz de disfrutarla y descifrarla"* (Bourdieu, 2003: 121).

Otro elemento a considerar es la dispersión del tipo de público. Dentro de los museos estudiados la dispersión del público no es muy fuerte, salvo casos específicos que ya hemos descrito. Se podría plantear si una mayor homogeneización del público responde a una mayor homogeneización de las obras expuestas o no, puesto que en el estudio de Bourdieu sobre museos de arte se apreciaba una dispersión menor del público frente a museos que presentaban una mayor diversidad de obras expuestas, lo que permitía llamar a diversos intereses y motivaciones, y por tanto a una diversidad mayor de población en cuanto a sus perfiles.

Hay posibilidades para incrementar el número de visitantes a un museo como el desarrollo del turismo o la práctica de exposiciones temporales. Pero ni una ni otra modifica de modo permanente las prácticas de frecuentación, sino que ocasionalmente producen un incremento del número de visitantes. Por ello coincido plenamente con Bourdieu en el sentido que

"Si sólo se propone como objetivo llevar al museo al mayor número posible de visitantes, sin otra preocupación, los medios actualmente empleados en la inmensa mayoría de los casos son, sin duda, los más adaptados e idóneos para la 'vocación' del personal del museo. Muy al contrario, una política inspirada por la voluntad de atraer al museo a quienes no sienten la necesidad de frecuentarlo no podría tener a corto plazo más que una eficacia extremadamente limitada y exigiría, sin duda, el recurso a otros medios y, al parecer, un personal dotado de una formación y un espíritu muy diferentes" (2003: 147).

Bibliografía

- AMES, Meter J.
1998 *Conjugar la misión con el mercado*. En: Moore, K. (ed), pp. 35-46.
La evaluación de los méritos de los museos. En: Moore, K. (ed), pp. 47-58.
- BORREGA, Y.
2005a *Museos Locales: viabilidad para Bolivia*. En: **Revista Cultural**, nº 34, mayo-junio, Fundación Cultural Banco Central de Bolivia, La Paz.
2005b *La Gestión de Museos, ¿un sueño inalcanzable?*. En: **Revista Cultural**, nº 36, septiembre-octubre, Fundación Cultural Banco Central de Bolivia, La Paz.
2006 **Consumos Culturales. Perfil del visitante de museos de la ciudad de La Paz**, IDIS-UMSA, en imprenta.
- BOURDIEAU
2003 **El amor al arte**
- BRADFORD, H.
Un nuevo marco para el marketing en los museos. En: Moore, K. (ed), pp. 73-88
- BRÜNNER, J. J.
1992 **América Latina: cultura y modernidad**, Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México citado en Bisbal (s.f. [a]).
- DOUGLAS, M., Isherwood, B.
1990 **El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo**, Grijalbo, México.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (coord.)
1993 **El consumo cultural en México**, Grijalbo-CNCA, México.
- GARCÍA CANCLINI, N.
1995 **Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización**, Grijalbo, México.
1999 *El consumo cultural: una propuesta teórica*. En: Sunkel, G., (coord), 1999.
- JACKSON, P. M.
1998 *Indicadores de comportamiento: promesas y escollos*. En: Moore, K. (ed), pp. 237-260.
- LEWIS, P.
1998 *Museos y marketing*. En: Moore, K. (ed), pp. 323-346.
- MARTÍN Barbero
1987 **De los medios a las medicaciones**, Gustavo Gil Ed., Barcelona
- MATA, M.C.
1997 **Públicos y Consumos culturales en Córdoba**, Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Córdoba, Córdoba.
- MOORE, K (ed)
1998 [1994] **La gestión del museo**, Gijón, España, Ed. Trea.
- MORIN, E.
1971 *De la culturalayse à la politique culturelle*. En: Revista **Communications**, nº 14, Francia, citado por Bisbal, s.f. [a].
- MORLEY, David y Roger Silverstone
"Perspectivas etnográficas sobre la audiencia de medios", rev. Versión, núm 4, abril 1994, UAM Xoch, México D.F.
- PASTOR, E.
2004 **Pedagogía Museística**, Madrid, España
- PICCINI, Mabel
"La sociedad de los espectadores. Notas sobre algunas teorías de la recepción". En: Versión, núm. 3. **Fronteras de la recepción y procesos culturales**. UAM Xochimilco, México, 1993.
- REY, G., Martín Barbero, J.
1999 *Otros lugares para la cultura en las relaciones Colombia- Venezuela*, texto mimeografiado citado en Bisbal (s.f. [a]).
- RIVIERE, H.
1993 **La Museología**, FCE, México
- ZALLO, R.
1992 *El mercado de la cultura. Estructura económica y políticas de la comunicación*. En: **Tercera Prensta**, Gipuzkoa, citado en Bisbal (s.f. [a]).

En la red:

ARIZPE, Lourdes; Alonso, Guiomar

*Cultura, comercio y globalización. En libro: **Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas**. Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp. 107-126. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Arizpe-Alonso.rtf>*

BISBAL, M.

s.f. (a) *La idea del consumo cultural: teoría, perspectivas y propuestas. En: www.gunilla.org.ve/Comunicacion/COM108/COM108_Bisbal.htm*

s.f. (b) *De cultura, comunicación y consumo cultural. Una misma perspectiva de análisis. En: www.ehu.es/zer/zer10/bisbal12.html (consulta mayo de 2006)*

MANTECÓN, A. R.

2002 *Los estudios sobre consumo cultural en México, en Mato, D., (comp), 2002, **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**, CLACSO, Caracas, Venezuela, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mantecon.doc> (consulta mayo 2006)*

SCHMILCHUK, Graciela

Venturas y Desventuras de los Estudios de Público. En: <http://www.museosdevenezuela.org/Documentos/3Publicos> (consulta febrero 2002)

SUNKEL, G.

2002 *Una mirada otra. La cultura desde el consumo. En: Mato, D., (comp), 2002, **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**, CLACSO, Caracas en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/sunkel.doc> (consulta mayo de 2006)*

Mito y Ritualidad

La Serpiente petrificada

Oscar P. Vargas M.

En una guarida ubicada en el interior del cerro Uru Uru, vivía el gigante Wari, Señor de los terremotos. Todas las mañanas Inti Wara (la aurora), la bella primogénita del Sol, despertaba a Wari. El semi-dios quedó prendado de ella, rodéola con sus brazos de humo y fuego volcánico quiso tomarla para sí; pero no pudo poseerla porque el Sol acudió en auxilio de su hija y sepultó a Wari. En represalia, éste pervirtió a los pobladores de la región y logró que abandonen la agricultura y el culto solar, y que se consagren a la minería y conciliábulo nocturnos en los que se abusaba de la chicha y se invocaba lagartos, sapos y víboras. Abatidos por los vicios, los lugareños se hicieron apáticos, huraños y silenciosos.

Después de una lluvia torrencial apareció el arco iris y con él vino Inti Wara bajo la forma de una bellísima ñusta, estaba acompañada por los amautas y curacas que Wari había desterrado. La ñusta revivió los antiguos ritos solares, enseñó el quechua y reencaminó a la población por la buena senda. Para vengarse del pueblo redimido, Wari envió contra él cuatro grandes plagas, una monstruosa serpiente que devoraba ganados y sementeras, un sapo descomunal, un lagarto que amenazaba con destruir el pueblo, y una legión de hormigas. La ñusta trabó combate con los monstruos, los decapitó y convirtió en piedra y trocó en arena a las hormigas.

No obstante sus victorias, la ñusta hubo de transformarse en la Virgen del Socavón, Patrona de los mineros, para escapar de la persecución de su implacable enemigo Wari. Por su parte, Wari quedó convertido en el Tío de la mina. Durante el sábado de carnaval, los tíos ataviados de diablos bailan en honor de la Virgen del Socavón. (Montes, 1999: 281)

Introducción

Este es el mito en torno al cual gira la vida del orureño. Este relato puede considerarse como el mito fundador de la ciudad de Oruro, ya que a partir de él se van configurando sus rituales, sus costumbres, sus creencias, sus tradiciones y el evento por el que más se conoce al departamento de Oruro, su fastuoso carnaval.

El mito de la ñusta –Virgen- que vence Wari y a sus huestes demoníacas es representado en el carnaval por la danza de la diablada, en la que los danzarines representan a diablos que recorren la ciudad danzando y guiados por un ángel que los lleva hasta el altar de la Virgen del Socavón, a cuyos pies los demonios caen rendidos en actitud de veneración.

Sin embargo, la ritualidad orureña no solamente está circunscrita a la época del carnaval, sino que existen espacios y tiempos durante todo el año que revelan la cultura ancestral de este espacio, considerado por muchos como mítico y místico.

Dentro de esta rica herencia mítica. Gran parte de los orureños practican tradiciones y rituales en lugares considerados sagrados, como las formaciones pétreas denominadas: El Cóndor, la Víbora, el Sapo, el Lagarto y las Hormigas (arenales); en determinados días y épocas del año. Estas ceremonias de raíces andinas precoloniales se entremezclan hoy con mitos, ritualidades y creencias cristianas traídas por los españoles.

Estos rituales tienen antecedentes en las antiguas poblaciones y grupos étnicos que habitaron los espacios del Oruro actual; como los Urus, Uru Muratos y Uru Chipayas.

Los Urus

Parte del conocimiento que se tiene acerca de estas culturas desde la época colonial, fue recogido por los cronistas españoles, a partir de relatos y comentarios de indígenas quechuas y aymaras, que brindan la información con ciertos elementos de prejuicio hacia el pueblo Uru –recordemos que los Urus

fueron sometidos antiguamente por estos pueblos, ya que los consideran como una cultura retrasada, dedicados a la pesca y la recolección. El Padre Joseph Acosta sostiene a propósito de ellos: "*Son estos Uros tan brutales que ellos mismos no se tienen por hombres. Cuentan dellos, que preguntados que gente era, respondieron que ellos no eran hombres sino Uros, como si fuera otro género de animales.*" (Historia Natural y moral de las Indias, 1 II, Cap. VI. Cit. Por José Toribio Polo en Condarco, 1999: 17)

Sin embargo, esta percepción de las culturas aymara y quechua hacia los Urus, considerándolos como una cultura inferior que andaban semidesnudos y desamparados se lo puede entender como fruto del etnocentrismo, ya que de acuerdo a los estudios toponímicos se establece que los Urus formaron parte de un rico Imperio que abarcó los territorios actuales de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, el norte de Chile y de Argentina. "El prefijo 'uru' se encuentra en setenta poblaciones supervivientes, así en Venezuela se conoce un pueblo denominado 'Uru-maca' y tres en Colombia nombrados: 'Uru-mita', 'Uru-aco' y 'Uru-iulla', etc."

Los Urus se consideraban así mismos como *hombres del agua*, como descendientes de la primera y segunda humanidad, "anteriores al sol actual y que fueron destruidos por una serie de cataclismos antes de la última aurora que anunció la humanidad actual" (Jean Vellard en: Kollasuyo, N° 67: 44-54 en Condarco, 1999).

"Los Urus de Iru-ltu rememoran sucesos de increíble antigüedad acaecidos entre los 10.000 y los 5.000 a.C. (Bouysse-C, 1988: 35)

Estos Pacarimoc Runa (hombres del alba), también llamados "Wari Wiraqucha se desarrollan en el transcurso de la primera edad que dura 830 años" (Montes, 1999: 95). Y siguiendo los comentarios de Waman Puma se dice que eran sumamente primitivos se cubrían con hojas, habitan en cuevas naturales, se alimentan de frutos silvestres y carecían de ceremonias religiosas. (Montes, 1999: 95)

Se puede identificar una segunda edad en la que estos pueblos recolectores se introducen a la agricultura y a la vida sedentaria en los valles templados en un periodo que dura 1312 años. Son conocidos como los Wari Runa, y que continuando con los comentarios del cronista Waman Puma afirma que "Edifican pequeñas viviendas de piedra y se cubren con cueros de animales construyen andenes e inventan herramientas de labranza". (Ibid: 95).

Estas dos edades en las que viven los pueblos Wari Runa y Wari Wiraqucha Runa son identificadas con "el tiempo de las tinieblas y se relacionan con el hombre de Wari, que probablemente haya sido considerado por estos pueblos como el Dios Creador y el Héroe Civilizador de esos pueblos antiguos" (Ibid: 87).

Según la mitología de estos pueblos, se describe a Wari como un hombre gigante que surgió después de un cataclismo y enseñó a los hombres sobrevivientes las técnicas agrícolas. Si se puede hacer una comparación con la cultura Inca, tal vez podríamos decir que Wari era para estos pueblos lo que Manco Cápac y Mama Ocllo significaron para la cultura Inca.

Las pruebas arqueológicas y las ruinas de los lugares en las que se veneraba a esta divinidad muestran que en tiempos preincaicos su culto se extendió desde el norte de Lima hasta el sur de Oruro.

Con la aparición de la cultura Inca y sus dioses se va imponiendo el culto Solar sobre estos pueblos. Wari deidad de esta primera humanidad de las tinieblas, es vencido y "con el resplandor del Sol desapareció dando grandes aullidos y gemidos" (Ibid: 87).

Guerra de Dioses

Cuando un pueblo es subyugado por otro, no solamente los seres humanos entran en disputa a la hora de hacer prevalecer su cultura como la única y verdadera, además de sus costumbres y valores como los correctos, sino que los dioses también entablan sus batallas para sobreponerse sobre las deidades de los pueblos vencidos.

Se pueden mencionar algunos ejemplos extractados del libro de Fernando Montes que muestran cómo en el conflicto entre chankas (herederos del imperio de Wari) y los incas, se mencionan los mitos de Waruchiri, Wallallu, Qarwinchu, en los que el "Genio Maligno", envía una inmensa serpiente de dos cabezas, llamada Amaru, para combatir a Paryaqaqa (el Héroe Civilizador), quien punza con su bastón de oro y la convierte en piedra" (Ibid: 83).

1. Lisandro Condarco en: http://www.portal-bolivia.com/conozca_bolivia/?sector=oruro;primeros_pobladores

Es notable la similitud de este mito con el de la ñusta que se enfrenta a la serpiente para defender a los Urus. Tal vez éste último sea una adaptación o tenga alguna influencia de estos mitos, o podría interpretarse ambos coinciden, partiendo de la idea que existen arquetipos comunes en la estructura del mental del ser humano. Un tema al que volveremos más adelante.

Otro ejemplo que encontramos en la *Máscara de Piedra*, menciona que “Durante el Intermedio Tardío, una corriente migratoria de adoradores del rayo, los Ilacuaces, conquistó a los waris e impuso su propia cultura, mientras que el vencido dios Wari adquirió un carácter antioficial y maligno, asimilándose al Genio Maligno y a la primera humanidad con que se identificaba a los antiguos waris”: (Ibid: 87)

La importancia de imponer o superponer los mitos de los pueblos vencedores, estriba en que la suma de creencias que un grupo posee y sus comportamientos, se establecen en relación a las imágenes simbólicas que fundamentan su visión del mundo. Estos mitos pueden así dar una explicación o una justificación del sometimiento o también de la rebelión y cuestionamiento en contra de un orden establecido.

Es en este sentido que los mitos aparecen como historias en las cuales los personajes adquieren valores y polaridades como “bueno-maligno”, “oscuro-luminoso”, “destrutivo-creador” (algo que encaja en los planteamientos teóricos de Lévi Strauss, cuando sostiene que la mente del ser humano funciona y ordena el Universo en base a dualidades binarias). Es de esta forma que las acciones de los protagonistas de los mitos influyen en la forma de mirar el mundo de las personas que asumen esos mitos en sus sistemas de creencias.

En estos contactos culturales unos dioses se superponen sobre otros asumiendo los antiguos, características malignas y que van en contra de las nuevas costumbres y valores de las culturas conquistadoras. La función del Mito sería entonces proporcionar un sentido colectivo y generar un orden valórico respecto a lo que es apropiado o inapropiado.

El destierro de Wari al Manqhapacha

Cuando la deidad del tiempo de las tinieblas –Wari- es vencido por el culto solar es desterrado al Manqhapacha. Adquiriendo características que se identifican con el arquetipo del Genio Maligno.

Simbólicamente, por oposición a lo que está arriba, “el mundo del subsuelo es el estrato inferior, interno, oscuro, cerrado, oculto, secreto y encubierto” (Ibid: 89)

Habría que puntualizar que de acuerdo a la concepción europeo-cristiana, este mundo de abajo, se concibe como un espacio relacionado con el mal, en un sentido moral maniqueísta, opuesto al cielo donde se encuentra lo bueno.

Si bien en la cosmovisión andina el Manqhapacha está poblado por diablos, no tienen necesariamente una connotación negativa y de maldad. Sino que, incluso en algunas regiones pueden ser considerados sagrados. (Bouysse – Harris, 1988: 6)

Lo de abajo está identificado con lo clandestino y lo secreto de nuestro mundo.

Encontramos una contradicción, sin embargo, en lo que plantea Bouysse y Montes cuanto éste afirma que “Según el sistema de creencias andino en el manqhapacha habitan “los seres tenebrosos y malignos que se enseñorearon de la Tierra durante la Edad de las Tinieblas: Pachakamaq, la serpiente, Wari y Supayas” (Montes, 1999: 90). Y están relacionadas con lo salvaje y lo destructivo –los terremotos y catástrofes- y también las enfermedades.

Estas deidades que fueron en su tiempo adoradas por los pueblos Wari, al ser desterradas al mundo de abajo, adquieren un significado marginal opuesto al nuevo orden establecido, “son las divinidades desobedientes propias de los pueblos conquistados”. (Montes, 1999: 90).

“El Manqhapacha simboliza así el oscuro pasado remoto de la humanidad: lo salvaje y lo indómito, lo silvestre y lo no domesticado, el desorden y la barbarie rebeldes, el furor destructivo, cruel y sanguinario”. (Idem.).

Ahí se esconden nuestros instintos primitivos, los valores negativos y reprimidos. Se puede entender que es el estrato al que se exilian los dioses de los pueblos vencidos que se llevan consigo los antivalores que los pueblos vencedores quieren desterrar de la conciencia colectiva de un pueblo.

Amaru - Katari

Se había mencionado que junto a Wari son desterradas otras deidades que eran veneradas por las primeras humanidades. Entre ellas esta la serpiente, llamada *Amaru* en quechua y *Katari* o *Yawirka* en aimara.

En la mitología andina se la concibe como un ser monstruoso y maligno. Para Waman Puma estas serpientes permanecen en el mundo desde la edad de los Wari Wiraqucha Runa, la primera humanidad y la describe como una “boa negra de inmensa cabeza, de ojos grandes, que despide llamaradas rojas de fuego y de fauces dilatadas” (Ibid.: 245). Es inevitable no pensar en las similitudes de esta descripción de la serpiente que hecha fuego, con los seres míticos mencionados en los cuentos europeos, los dragones.

Amaru o Katari es una emisaria de Wari (el genio maligno) que ocasiona movimientos sísmicos y catástrofes. Es así que se identifica con la naturaleza salvaje en contra del orden civilizado. La serpiente también se relaciona con las señales del pachakuti o cataclismo transformador que se opone al orden establecido. (Ibid.: 82). Es así que la Serpiente al igual que Wari, adquiere la categoría de una divinidad antioficial, subversiva y marginal.

Las pruebas arqueológicas muestran el culto a la serpiente en distintas culturas: en Tiawanaku, Chavín, Chicama, Catac y Corhuaz (Ibid.: 84). El símbolo de la serpiente aparece además en mitologías y religiones de todo el mundo y en distintas épocas, por lo que podría llegar a entrar en la categoría de arquetipo de la que habla Eliade.

Además de este valor arquetípico, y para explicar la continuidad del culto a esta deidad se debe mencionar que después de imponerse el culto solar sobre las deidades de la edad de las tinieblas, “el Amaru recibía culto en el Cuzco y el resto del Imperio, porque los incas solían adorar a todas las divinidades existentes, incluyendo a las de los pueblos conquistados, aunque a estas últimas les ponían una cadena en el pie para denotar sujeción y vasallaje” (Ibid.: 83). Así la serpiente y las otras deidades tuvieron la capacidad de seguir vivas en los ritos y sentimientos de los pueblos y de saber convivir con los nuevos entronizados dioses.

Mitos y conquististas

“En un principio el Dios Creador hace un mundo caótico y sumido en las tinieblas, sobre el que impera el Genio Maligno. Este personaje subterráneo, símbolo de la barbarie y de la naturaleza silvestre, crea una primera humanidad salvaje, monstruosa, carente de cultura. Luego el Dios Creador solar fecunda a la Mujer Madre, y el fruto de esta unión es el Héroe Civilizador: la naturaleza virgen, fertilizada por el principio masculino energético y ordenador –metáfora del esfuerzo y el ingenio humanos– se transforma en cultura... Poco después de haber dado a luz, la Mujer Madre sufre la agresión del Genio Maligno: son las fuerzas destructivas de la naturaleza indómita y salvaje que acometen contra la naturaleza domesticada y ordenada por el hombre; las catástrofes naturales que atacan al ayllu (Ibid.: 95)

Cuando unos mitos se imponen sobre otros, se identifican en el relato a regiones salvajes o pueblos incultos, imbuidos en el Caos que es preciso ordenar (léase conquistar). El mito cumple la función de ordenar este Caos, se toma posesión del territorio inculto que es “cosmizado” y habitado para luego realizar los ritos que repiten simbólicamente el acto de la Creación. El establecimiento en una región nueva, desconocida e inculta, equivale a un acto de creación. Aun más: una conquista territorial sólo se convierte en real después del ritual de toma de posesión, el cual no es sino una copia del acto primordial de la Creación del Mundo.

Todo territorio que se ocupa con el fin de habilitarlo o de utilizarlo como “espacio vital” es previamente transformado de “caos” en “cosmos”; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una “forma” que lo convierte en real.

La función del Mito

Después de ver cómo se superponen mitos y dioses en procesos de contacto cultural, ahora sería importante comprender en qué consiste en sí este concepto.

El mito se puede entender como un sistema dinámico de símbolos que se convierte en relato; es el relato fundacional que explica el origen y el ordenamiento del mundo a partir del caos. El mito constituye un modelo para la concepción del mundo y de la vida. El mito a través de las representaciones del ritual aglutina y cohesiona al grupo en torno a ideas y emociones colectivas.

Entre las funciones que cumple el mito podríamos mencionar:²:

- Función cosmológica: el mito pone en contacto a cada ser humano con un sentido global de la naturaleza y de la creación, con un origen cósmico y universal.
- Función histórica: podría llamarse también tradicional. El mito vincula a cada individuo con su historia, con la tradición ancestral de sus antepasados. Sus acciones y decisiones cobran sentido y valor en el fluir de la historia de su cultura.
- Función sociológica: el mito es un paradigma que mantiene el orden social. Un orden, ciertamente, al mismo tiempo estable y dinámico. Los mitos -y por lo mismo los órdenes sociales- cambian, pero nunca del todo. Existe siempre un depósito "conservador".
- Función psicológica: el mito mantiene un orden psicológico, mental. No solamente da sentido a la vida del grupo sino también a la vida individual. Está claro que ésta es inseparable de aquélla, pero ambas son distintas y al mismo tiempo complementarias.

Eliade afirma que entender el mito y sus rituales, es intentar descifrar el "simbolismo implícito que manifiestan, las estructuras simbólicas subyacentes. Ya que este simbolismo religioso apunta a "algo que está más allá de los símbolos mismos".

"Los mitos sirven como modelos para las ceremonias que reactualizan periódicamente los eventos espectaculares que ocurrieron en el comienzo de los tiempos. Los mitos preservan y transmiten los paradigmas, los modelos ejemplares, para todas las actividades en las que se embarca el hombre. Por virtud de estos modelos paradigmáticos, revelados a los hombres en los tiempos míticos, el cosmos y la sociedad se regeneran periódicamente" (1974⁹: xiv) (Morris, 1995: 222)

El ritual de la Víbora en Oruro

El primer viernes de cada mes, se realiza el ritual de la ofrenda de una mesa a la Víbora. Este ritual es llevado a cabo en lo que se considera es la boca de la misma, en una formación rocosa ígnea que se entiende fue convertida en piedra por la ñusta Inti Wara cuando la inmensa serpiente atacaba al pueblo Uru. (relato que se incluye en el principio de este trabajo).

Este ritual consiste en entregar una mesa blanca a la víbora, para alimentarla y en una dinámica de reciprocidad en la que se le pide a la víbora favores económicos, bienestar y salud. "La relación entre humanos y los del manqhachaca se basa en la reciprocidad y dependencia mutua, pero el comportamiento de los diablos no es siempre predecible, ni es automática su bendición" (Bouysse – Harris, 1998: 247).

La mesa que se entrega para *k'hoar* a la víbora es lo que se llama una mesa dulce que se prepara con los siguientes elementos. (Guerra en Revista Universidad, 1975: 42):

- La cama. Base de lanas teñidas en distintos colores.
- Los misterios con figuras de animales míticos como la serpiente, la araña, las hormigas, mariposa y por otro lado, símbolos que representan al dinero, la suerte, el trabajo, el negocio, el viaje e incluso en esta era tecnologizada se observan computadoras.
- La carne. Un trozo de grasa de llama.
- Trozos de azúcar de molde.
- Pastillas (dulce)
- El pan. Representada en una pequeña galleta.
- K'olke llimphi.
- K'ori llimphi.
- Santo T'hipanacu.

2 <http://www.campogrupal.com/mitos.html>

Es común observar en las mesas blancas, además de los misterios que incluyen las mismas, dos huevos de gallina, que cuando revientan a causa del calor producido por el fuego, causan gran conmoción entre los ofendantes, los que se apresuran a pedir dos cervezas a las señoras comerciantes, para regar su contenido agitando la cerveza a la roca en signo de celebración y de abundancia.

Algo que resulta muy interesante en este espacio es que a los pies de la cabeza de la víbora se encuentra la capilla de Chiripujio en la que se adora al señor de Veracruz, cuya festividad es el 3 de mayo. “Una leyenda dice que el Señor de Chiripujio, hizo su milagrosa aparición en las faldas del cerro de ‘La Víbora’ y posteriormente trasladado al lugar en el que se construyó el pequeño templo para su adoración”. (Guerra en Revista Universidad, 1975: 40)

Aquí se observa una dualidad de creencias que en algunas personas se complementan, pero en otras se distancian. Ya que algunas de las personas que visitan al señor de Chiripujio y luego de encenderle velas suben luego a la Víbora para ofrendarle la mesa blanca.

Sin embargo, hay otras personas que afirman que sólo es posible rendirle veneración a uno de los dos “o al Señor de Veracruz o a la Víbora” ya que según el testimonio de uno de los creyentes en la víbora “sería una falta de respeto para ambos el rendirle culto a los dos en un mismo día”³.

La gente que asiste a la Víbora coincide en afirmar que lo más importante para realizar este ritual es la fe que se debe tener en la Víbora para que conceda los deseos que se le piden. “Si es que vienes aquí a farrear nomás y sin fe, la Víbora no te concede nada y te castiga”⁴.

Estas creencias en esta deidad andina tienen su asidero en los argumentos expuestos anteriormente en relación a que este culto proviene desde épocas preincaicas, desde el pueblo Uru. Además se puede entender, a partir de la cosmovisión andina, que como Wari y sus huestes, Supay y Amaru fueron desterrados al subsuelo, ellos “los del manghapacha necesitan comer y, si tienen mucha hambre o si las ofrendas brindadas por la gente son insuficientes, son capaces de ‘comer’ (hacer enfermar o hasta morir) a alguien. Por otra parte, dan de comer o de qué vivir a quienes los veneran, y si hacen enfermar, también son grandes curanderos” (Bouysse – Harris, 1998: 248)

Es en el mes de agosto cuando se nota más afluencia de personas que vienen a realizar este ritual en la creencia de que en los tres primeros días de agosto –mes del diablo... la tierra llamea en las noches heladas mientras los tíos sacan su riqueza a la superficie de los cerros.

Otra historia que se comenta es que “Desde su derrota a manos del conquistador, el Inca ha abandonado su posición dominante en lo Alto para desplazarse al subsuelo, donde espera aletargado el momento de regresar” (Montes, 1999: 242), tal vez este mito se encuentra latente en el inconsciente colectivo en relación a la creencia de que los anteriores dioses desterrados también pueden volver y esperan su momento para hacerlo.

Añadiendo otro elemento más a este culto se puede mencionar que la Víbora se relaciona simbólicamente con un cataclismo que según la creencia popular conmovió al mundo hispano criollo, un deseo que puede pervivir inconscientemente en la gente que realiza este ritual en espera de una reversión del orden establecido para instaurar un nuevo orden más justo. “El terremoto anuncia la liberación indígena, pues es señal de que los miembros del Inkarrí se están juntando bajo la tierra. **De ahí que el retorno del Inca está auspiciado por el simbolismo sísmico de la serpiente.** No es por casualidad que los principales caudillos de las rebeliones indígenas, eligieron a la serpiente (Katari y Amaru) para su nombre de guerra: Tupaq Amaru (1571), Tupaq Katari, Tomás Katari. (Ibid: 246)

A manera de Resumen y Conclusión

En este trabajo se reúnen distintos mitos, que contienen entre sí elementos comunes que podrían identificarse como arquetipos o modelos que se encuentran subyacentes en la estructura mental humana. Uno de ellos está relacionado con la ñusta que convierte al monstruo en piedra con una espada o con una vara de fuego; para librar al pueblo de ser devorado por la serpiente descomunal.

La ñusta luego se transforma en la Virgen de la Candelaria, protectora de Oruro y a la que los orureños le rinden alta pleitesía, en especial en el ritual de la entrada del Carnaval.

Sin embargo, junto con esta práctica de veneración católica perviven otras creencias que rinden culto a deidades que actualmente se identifican con entidades diabólicas y malignas, pero que en un

³ Testimonio recogido a un creyente de la Víbora en el primer viernes 6 de julio de 2007.

⁴ Testimonio recogido a don Juan de Dios en la Víbora en el primer viernes 6 de julio de 2007

momento de la historia fueron consideradas como divinidades por los antiguos pobladores Urus de estos espacios míticos.

Dentro de esta combinación de rituales y creencias, los mitos juegan un papel importante en la transmisión y enseñanza de “modelos ejemplares” que tienen la función de guiar a las personas en una forma de concebir el mundo y la vida.

Es así que los mitos pueden convertirse en elementos importantes, cuando dos culturas entran en contacto, ya que éstos pueden servir como una forma de dominación sobre los pueblos al justificar modos de vida “adecuados” sobre otras que a través de la enseñanza contenida en los mitos pueden considerarse como primitivas o no válidas.

A pesar de esta utilización del mito como herramienta de dominación, sin embargo vemos que los símbolos contenidos en los mitos poseen una gran capacidad de adaptación a contextos y tiempos nuevos, perviviendo así en esencia y en combinación con los mitos nuevos, perviviendo –de manera dinámica- los principios que unen a los individuos con sus raíces ancestrales.

Bibliografía

- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese
1988 **Lluvias y cenizas: Dos Pachakuti en la Historia.** Lima.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese; HARRIS, Olivia
1999 *Pacha: En torno al pensamiento aymara.* En: **Raíces de América: El mundo aymara.** Compilación de Xavier Albó. 1988. Alianza Editorial CONDARCO, Carlos. *La serranía sagrada de los Urus.* Latinas Editores. Oruro.
- ELIADE, Mircea
1992 **Mito y Realidad.** Ed. Labor. Barcelona.
- MONTES, Ruiz Fernando
1999 **La Máscara de Piedra. Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia.** Ed. Armonía. La Paz.
- MORRIS, Brian
1987 **Introducción al estudio antropológico de la religión.** Ed. Paidós Iberica

La función simbólica *génesis* del desarrollo cultural

Un análisis a las formas de conocimiento a partir de la definición de
Ernst Cassirer, ...el hombre es un animal simbólico

Roberto A. Hinojosa Paniagua¹

Introducción

El lenguaje articulado es una característica específica que diferencia al *Homo sapiens* de otras especies. Mediante él, el hombre es capaz de interpretar, explicar y ordenar la realidad en un conjunto de imágenes y símbolos. Es decir, el sujeto transforma la realidad concreta en un conjunto de representaciones abstractas, los símbolos, que le permiten construir un sistema de comunicación entre hombres, entre culturas, entre el sujeto y sus dioses, entre individuo y naturaleza. En suma, gracias a la capacidad de simbolizar el hombre conoce y transforma el mundo en el que vive.

En la historia de la humanidad el problema del lenguaje ha sido tratado desde diferentes perspectivas y por diversos autores. En este trabajo realizaremos un análisis a la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer, donde se realiza un análisis a las diferentes formas de expresión de la conciencia. El filósofo, renuncia a todo contenido metafísico y extiende la *Crítica de la razón pura* de Kant a una crítica de la cultura o, lo que es lo mismo, del lenguaje. De esta manera, para el autor lenguaje y conocimiento se construyen a partir de la experiencia humana traducida en la construcción de las diferentes formas simbólicas entre ellas: el mito, el lenguaje y la ciencia.

Desde esta perspectiva, el conocimiento *ontológico*², del ser de los objetos, se extiende a toda forma de expresión cultural. Así, en toda forma simbólica subyace la posibilidad de realizar un *análisis al Ser* de los objetos. Este análisis determina la posibilidad de existencia de todo fenómeno cultural; cuyo punto de partida, se inicia con la relación entre mito y lenguaje misma que trasciende explicaciones lógico teóricas. Es decir que en toda interpretación o explicación de la realidad subyace una interpretación lógico – teórica del proceso de conocimiento.

Como resultado del análisis ontológico de la realidad, de la cultura, del sujeto se establece un sistema tripartito y circular entre *mito – lenguaje – logos*. Se trata de un sistema de relaciones interdependientes. Donde, por una parte, en lugar de buscar condiciones de existencia particulares se busca identificar la acción particular de cada una de estas formas de expresión de la conciencia. Por otra parte, busca aclarar de qué modo se complementan y se condicionan mutuamente. De esta manera, la conciencia es el *médium* entre realidad y lenguaje, entre lenguaje y mito, entre lenguaje y logos. Se trata de un saber *objetivo*³ antes que metafísico. Así, la filosofía se presenta como el instrumento aglutinador de las

1 Roberto Agustín Hinojosa Paniagua, Egresado de la carrera de filosofía UMSA Investigador Instituto de Investigaciones Bolivianas (IEB) UMSA

2 **Ontología:** Según su etimología griega, *ciencia del ser*, es decir, la ciencia del ente en cuanto tal, disciplina fundamental de la metafísica en general. En cuanto a la materia (...) La ontología contempla el ente (lo óntico) no bajo un aspecto determinado (por ejemplo bajo el de su utilizabilidad técnica), sino enfocándolo en sí mismo, en cuanto tal, en su *entidad*, es decir, bajo el horizonte más extenso y universal del ser. (...) La ontología es pura contemplación que se basta a sí misma, es teoría en el sentido más auténtico. (...) La ontología pregunta por los primeros principios del ente (...) por su posibilidad y su realidad. (...) Kant sustituye la ontología por la *filosofía trascendental*: la ciencia de las condiciones de la posible objetividad de los objetivos viene a ocupar el puesto de la doctrina de la entidad de todo lo que es. [Breve diccionario de filosofía, Max Müller, Alois Halder. Ed. Herder 1976]

3 **Objetividad:** En contextos generales de teoría del conocimiento, la objetividad se refiere sobre todo al hecho de disponer de razones comprobables y discutibles por todos, en las que se apoya una creencia que se considera verdadera; en filosofía de la ciencia, la objetividad es, junto con la racionalidad y el carácter metódico, una de las principales características de la ciencia o del conocimiento científico. Expresa el ideal de la investigación científica, en tanto reconocimiento público de los hechos como científicos llevado a cabo por la comunidad científica. En este caso, se entiende como predominio del conocimiento del objeto o de la realidad, más allá de todo prejuicio o interés particular. En filosofía de la ciencia, ya que se reconoce la imposibilidad de acceder al objeto sin la mediación de la teoría o de algún tipo de interpretación, la objetividad se hace equivar a la intersubjetividad, no exenta de cierta acusación de relativismo... [En, Diccionario de filosofía en CD-ROM. 1996. ed Herder S.A., Barcelona. Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu]. Según Kant, "...la objetividad no es un estado de cosas primigenio y no susceptible ya de seguir siendo desintegrado, sino que es un problema originario de la *razón* (...) asignamos el atributo de la objetividad a una determinada combinación de contenidos, la consideramos como expresión del *ser* cuando tenemos razones para suponer que la forma que esta combinación adopta no es simplemente una forma fortuita y caprichosa, sino una forma necesaria y de validez general." [En Cassirer, E. *Kant Vida y doctrina* pg. 177]

diferentes formas de expresión de la conciencia, se presenta como un metalenguaje, como el lenguaje de los lenguajes, como el discurso de los discursos, como una interpretación totalizadora de la realidad, como la filosofía de las formas simbólicas.

Nuestro autor define las formas simbólicas como resultado de un proceso de conocimiento y transformación de la realidad en la conciencia. Donde se relacionan impresiones sensibles y pensamiento puro (para el caso de la ciencia) por una parte, y por la otra, se relacionan las impresiones sensibles con el carácter emotivo y volitivo del sujeto (para el caso del mito). Es decir, que la representación o imagen del objeto no es algo que se imprime en la conciencia, más al contrario se trata de una construcción proceso de reflexión y evaluación de las impresiones sensibles. En ambos casos el lenguaje se presenta como el eje articulador de la relación, del proceso de transformación. El lenguaje es el punto de articulación entre mito y logos.

Toda vez que la realidad se construye a partir de la relación sujeto - objeto. Es posible advertir que la función de las formas simbólicas no consiste en trasladar el mundo exterior al mundo interior, o proyectar el mundo interior hacia fuera, más al contrario se trata de construir una explicación de la realidad. De esta manera, se construye una realidad simbólica en la que se inscriben tanto sujeto como objeto de conocimiento. Se trata de una red de significaciones que forman parte de un movimiento dialéctico en el que se construye un universo cultural, artificial y simbólico que permite al sujeto conocer e interactuar con los fenómenos naturales, con el cosmos, con sus dioses, consigo mismo. Consiguientemente, la naturaleza de las *formas simbólicas* expresa una constante acción reflexiva y activa sobre la realidad, ellas forman parte de un proceso inacabado de separación y aproximación entre lo exterior y lo interior se trata de una construcción autónoma de la conciencia caracterizada por la ausencia de límites preexistentes entre conciencia y realidad. La ulterior delimitación entre sujeto y objeto de conocimiento se produce por medio del proceso de objetivación que consiste en separar el objeto de la realidad e inscribirlo en una nueva realidad, en una realidad simbólica.

La función simbólica del lenguaje

En el contexto general de *La filosofía de las formas simbólicas* el lenguaje articulado es el punto de articulación entre el *pre-lenguaje* mítico, concreto y presentativo, y el *pos-lenguaje* científico, abstracto, representativo, vacío y puramente significativo. De esta manera, la función del lenguaje es particular y general a la vez, en sí mismo sirve para todo, no tiene un destino especial o particular en el campo del conocimiento. Mediante él, es posible expresar emociones, necesidades básicas o las más altas teorías que explican la realidad. Se presenta como el instrumento que hace posible el paso del mito al logos, es en él y a través de él que se realiza el tránsito de lo abstracto a lo concreto, de lo puramente mítico a lo estrictamente científico. Entre mito y logos se crea un interlenguaje que forma parte constitutiva de ambas formas de pensamiento, sin embargo, no pertenece ni se identifica con ninguno. Es mito-lógico.

La configuración de las formas simbólicas, forma parte de un proceso evolutivo en el que el *homo sapiens* se separa de sus parientes más cercanos, los monos. La característica esencial que permite la transformación del primate en un *animal simbólico* radica en la construcción y desarrollo del lenguaje articulado. De esta manera la construcción de imágenes y símbolos a la vez que separan al hombre de su naturaleza animal, se constituyen en el eje articulador entre el sistema receptor y el sistema efector. Es decir, que entre causa y efecto, entre estímulo y respuesta, existe un proceso reflexivo producido por el símbolo. Por tanto, el lenguaje se presenta

"... como eslabón intermedio [de] algo que podemos señalar como sistema simbólico. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. [...] ...El hombre ... ya no vive sólomente en un puro universo físico, sino en universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana. [...] El hombre no puede ya enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara ..." [Cassirer, 1945, p. 47. El subrayado es nuestro]

Por tanto, es posible afirmar que el lenguaje simbólico se presenta como algo añadido al sujeto, como algo externo a la naturaleza, como un elemento artificial que niega, transforma el origen animal del hombre. En efecto, el lenguaje simbólico modifica tanto la conducta como, aquello que llamamos,

conciencia. Toda vez que la función simbólica del lenguaje se construye en la conciencia y desarrolla el intelecto mediante la construcción de imágenes abstractas de la realidad, se establecen diferencias entre mito y ciencia, entre conocimiento concreto y conocimiento abstracto, entre símbolo y signo, entre lo general y lo particular, etc. Así, hombre se constituye dentro de una realidad simbólica que a la vez que le separa del mundo de las impresiones sensibles, propias del reino animal, es atrapado en un mundo de imágenes y símbolos que forman parte de su autodeterminación. De esta manera, toda vez que el hombre se enfrenta a la posibilidad de ampliar su universo simbólico, sufre modificaciones en su pensar, su sentir, su actuar.

La diferencia entre lenguaje emotivo y conceptual, entre signo (señal) y símbolo, entre conocimiento concreto y abstracto marca la diferencia entre el mundo humano y el mundo animal.

"Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes (...) una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son operadores; los símbolos designadores. Las señales (...), poseen (...), una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional." [Cassirer, 1945, p. 57. El subrayado es nuestro]

Un signo o señal es un estímulo, modifica la conducta del hombre y del resto de los animales; estímulo que puede ser natural o artificial. Es natural cuando vemos en el horizonte la amenaza de lluvia, ante este signo hombres y animales modifican su comportamiento. Es artificial cuando existe la intención de comunicar algo, sin embargo esta intención puede ser consciente o inconsciente. Es conciente cuando el que emite la señal busca una respuesta de su receptor, como por ejemplo las señales del tránsito que previenen, alertan al conductor en la carretera. Es inconsciente cuando el investigador recoge los indicios –señales– dejadas por un ladrón. De esta manera un signo o señal es la expresión de lo particular, su expresión se relaciona de un modo único y fijo con la cosa a la que se refiere. Su aplicación trasciende todo el reino animal; claro está, con sus respectivas restricciones.

A diferencia del mundo animal, la naturaleza humana se activa y progresa a partir de la constante creación y renovación de imágenes y símbolos que desarrollan en el hombre tanto la inteligencia como la imaginación simbólica. Una vez que se activa la *función simbólica*, el hombre ingresa en un constante proceso de aprendizaje y construcción simbólica que determina la vida del sujeto, e inicia el proceso de construcción y desarrollo cultural. De esta manera, el hombre nace vive, se desarrolla y muere en el lenguaje. Se trata de un acto de creación que a la vez que produce satisfacción produce frustración porque el hombre se vuelve presa de su propia creación. Es decir, mediante el lenguaje el hombre se ve envuelto en un sistema de normas y leyes que determinan su desarrollo particular y cultural. En última instancia el animal simbólico esta sujeto a un sistema de señales, signos, símbolos e imágenes, en una palabra está sujeto al lenguaje.

Toda construcción simbólica es una construcción cultural. Por lo tanto, la cultura se expresa por medio de un conjunto o más bien mediante un sistema de símbolos. Así, en toda construcción simbólica/ cultural lo importante es observar como se relaciona el objeto con el símbolo que le representa. Aquí, no importa el material con el que se construye el símbolo, sino el sistema de relaciones que establece con la realidad, es decir cómo se explican las diferentes manifestaciones de la realidad social, natural y/o cultural. Se trata de encontrar el significado y sentido que, en última instancia determinan el carácter específico de la cultura, del signo, así como su valor intelectual o moral.

El símbolo es un instrumento de conocimiento por doble partida, toda vez que es a través de la cultura, de las construcciones simbólicas, es posible conocer la naturaleza interna del sujeto. De esta manera, toda construcción simbólica trasciende la naturaleza tanto del sujeto, como del objeto al que representa. Por otra parte, las construcciones simbólicas forman parte de la identidad cultural, mediante ellas, la cultura expresa su carácter particular y específico. Así cada cultura desarrolla para sí un sistema de imágenes y símbolos con los que se identifica, a la vez que establece un diálogo entre culturas, aspecto este último que expresa el carácter universal, variable y particular de la capacidad del sujeto de crear símbolos. Así, toda construcción simbólica forma parte del patrimonio de una cultura, de una época histórica o de la humanidad en su conjunto. Por medio del símbolo se imprimen en el sujeto características morales, éticas, políticas, religiosas, etc., que en su conjunto determinan la identidad de un pueblo, de una cultura.

"Una de las mayores prerrogativas del simbolismo humano es la aplicabilidad universal, (...) Un símbolo humano no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil." [Ibid, p. 63]

Origen de la función simbólica

Desde épocas pretéritas a la fecha, la función simbólica del lenguaje, en tanto que facultad universal del sujeto, determina el carácter particular en la cultura. Aunque resulta difícil establecer su origen cronológico; es un hecho que su origen está íntimamente relacionado a las construcciones míticas que explican ordenan e interpretan la realidad. Así el lenguaje articulado “la palabra mágica” permite el acceso al mundo humano y cultural. Mediante el símbolo el hombre supera la dependencia sensible del signo.

Toda construcción simbólica es un proceso reflexivo sobre la realidad. Reflexión que se produce dentro de la relación entre estímulo y respuesta, se trata del acto reflexivo sobre el proceso de acción y reacción, Mediante este proceso construye un sistema de relaciones que, aunque de manera inconsciente como es el caso del mito, desarrollan la capacidad de simbolizar. Toda mirada reflexiva sobre la realidad permite separar, abstraer aquellas características que se repiten constantemente y representarlas mediante un conjunto de imágenes y símbolos, mediante la construcción de unidades de conocimiento mediante la construcción de conceptos y mitos que explican la realidad. Se trata del primer paso en el proceso de conocimiento que permite clasificar los objetos de acuerdo a características comunes y diferenciales.

Todo símbolo constituido por el sujeto y la cultura forma parte de una compleja red de relaciones entre imágenes y símbolos, entre el mundo de las impresiones sensibles y el mundo de las representaciones abstractas. En última instancia, este sistema de relaciones determina la eficacia y función del pensamiento simbólico. De esta manera, a la vez que el símbolo crea nuevas realidades, nuevas formas de interpretación de la realidad; éste adquiere significación y sentido de acuerdo a la realidad en que se inscribe.

Entre mito y lenguaje existe una relación de interdependencia, ambas formas de expresión se determinan y evolucionan mutuamente. Es difícil establecer en que momento se separan y en que momento se complementan, puesto que cada vez que observamos el desarrollo de la cultura encontramos que su constructor, el hombre, está dotado simultáneamente de la *función simbólica* así como de la *función mitopoyética*. La relación de estas facultades esencialmente humanas permite ordenar y explicar el caos de las impresiones sensibles, a la vez que en toda explicación particular de la realidad encontramos el sello particular, la cualidad específica que diferencia a una cultura de otra.

Los primeros estadios de explicación mítica de la realidad se caracterizan por el tipo de relación que se establece entre imagen y objeto. Se trata de la primera función del lenguaje que transforma e identifica la imagen con el objeto. Se inicia así el principio mítico de magia por analogía donde todo cambio que ocurre en la imagen ocurre también al objeto. Esta característica de identidad entre imagen y objeto permite observar que la conciencia mítica desconoce el mundo de las representaciones abstractas, o mejor se desconoce a sí misma; porque muy a pesar de que ella vive y se desarrolla en un mundo de representaciones abstractas renuncia a ellas y se identifica con un mundo de representaciones concretas.

Es el caso del rito, en él observamos el acto de representación de un hecho presente que nos remonta al pasado, que establece un sistema de comunicación entre el hombre y sus dioses, así como la inauguración y renovación del tiempo. Esta forma de representación abstracta e ideal busca transformar la naturaleza, en esta búsqueda el mitante identifica plenamente la relación entre imagen y objeto, esto es entre eficacia del acto ritual y transformación de la realidad. Así en toda acción ritual que busca modificar la conducta del sujeto o la acción de la naturaleza se deben seguir cuidadosamente los pasos suficientes y necesarios que permiten establecer un sistema de comunicación con su universo mítico-divino. Mediante el rito la conciencia mítica establece una relación directa, verdadera, concreta entre el hombre y sus dioses, entre hombre y naturaleza. Así el culto es un instrumento que transforma y domina la naturaleza, se trata de un proceso físico y espiritual que transforma la conciencia del sujeto, a la vez que modifica la relación espiritual del hombre con sus dioses, con la naturaleza. De esta manera, mediante el rito se modifican las condiciones físicas y espirituales de su entorno, es decir que tanto el hombre como la naturaleza comparten el mismo espacio espiritual, ambos tienen forma parte de una unidad indivisa en la que se complementan mutuamente.

La relación entre imagen y objeto, entre el todo y la parte trasciende todas las esferas de la conciencia mítica. Es decir, mediante la relación de identidad, imagen – objeto se establece un diálogo entre hombre y naturaleza, así la idea de hombre se construye en comunión con su entorno, con el cosmos, con la naturaleza. Entre hombre y naturaleza existe una relación de mutua complementariedad, entre ambos se establece un diálogo físico y espiritual. De esta manera se establece un sistema de comunicación entre hombre y naturaleza, entre el hombre y divinidad, entre presente y pasado; relación que se traduce en un mundo de representaciones concretas, de imágenes y símbolos que actúan sobre el sujeto y determinan tanto sus actos como la vida en general.

En este mundo de ritos e imágenes propios de la conciencia mítica, la característica esencial es la relación de identidad que se establece entre imagen y objeto. Aquí están presentes las diferentes formas de representación plástica expresadas en caretas, danzas, vestidos, etc., así como también la representación espiritual de la naturaleza expresada en elementos como la tierra, el incienso, el fuego, etc. Todos estos elementos representan, se identifican con una parte de la realidad, con una parte del ser, es más son el ser, son la divinidad real y operante que transforma la realidad. Mediante esta relación de identidad entre imagen y objeto todo acto de transformación y explicación de la realidad sucede en la conciencia gracias a un proceso reflexivo que actúa sobre las impresiones sensibles, sobre la realidad empírica y las transforma en potencia lógica, en lenguaje. Así las impresiones sensibles devienen en representaciones abstractas que para la conciencia mítica contienen la esencia del objeto, de ahí que pueda practicarse la magia por analogía. Sin embargo, esta relación de identidad entre imagen y objeto que ocurre en la conciencia se despliega hacia fuera y transforma concretamente las costumbres de una cultura, determina un sistema de normas y leyes sociales, políticas, religiosas, económicas, etc.

La *palabra mágica*, el lenguaje, es un instrumento de conocimiento que transforma la conciencia como la realidad en que vive y se desarrolla el sujeto. Esta característica propia de las formas simbólicas es mediata antes que inmediata, es decir resulta de un proceso de reflexión en la conciencia. Así toda forma de expresión de la conciencia transforma, encubre la realidad del objeto e impide aquello que quisiéramos ver, el ser del objeto, su esencia, su pertenencia cierta esfera del ser.

“Así, los sonidos del lenguaje se esfuerzan por ‘expresar’ el carácter subjetivo y objetivo, el mundo ‘interno’ y ‘externo’; pero lo que retienen no es la vida y la plenitud individual de la existencia misma, sino tan solo su abreviatura muerta”. [Cassirer, 1925, p. 12]

Lenguaje y filosofía

De esta manera el lenguaje presenta el contenido de las diferentes formas simbólicas el arte, la ciencia y el mito como una ficción, porque cada una de ellas imprime cualidades diferentes a un mismo objeto, así la descripción, enumeración de las cualidades difiere de la esencia del objeto. Evidentemente podemos discurrir sobre las diferentes cualidades del rojo, desde la perspectiva científica se encuentra en un lugar específico del espectro fotomagnético, para el arte es la expresión de ciertas emociones humanas o naturales, para el mito formará parte de un significado interno propio de una forma de expresión principal. Sin embargo, ninguna de estas formas de expresión de la conciencia nos pone de manera clara y específica en relación con la esencia, con el carácter ontológico del color rojo por tanto cada una de las formas simbólicas realizan un proceso reflexivo, filosófico, metafísico, ontológico sobre la esencia del fenómeno, construyendo así una representación abstracta de un fenómeno concreto. Por tanto la filosofía se convierte en el eje articulador que explica la realidad, sea desde una perspectiva científica, mítica o artística, la reflexión sobre el objeto es el instrumento principal que permite especular sobre la esencia del objeto, que como dijimos líneas arriba se logra sólo mediante el metalenguaje, mediante el lenguaje de los lenguajes, mediante el lenguaje filosófico. Porque la filosofía es esencialmente reflexión ilumina diferentes áreas de conocimiento.

Desde esta perspectiva el lenguaje se presenta como el instrumento de conocimiento que permite conocer, explicar y ordenar la realidad a cada una de las formas simbólicas. En el lenguaje se expresa la forma de pensamiento propia de cada una de las formas de expresión de la conciencia, se expresa la diferencia específica entre mito, arte y ciencia. Así, mediante el lenguaje articulado conocemos una estructura de pensamiento, la estructura de las formas simbólicas, independientemente de la naturaleza o de la forma del objeto, por tanto mediante el lenguaje conocemos la estructura del pensamiento mítico o científico antes que la realidad, en sí misma.

El criterio de verdad inherente a cada una de las formas simbólicas no se encuentra en el exterior, en el objeto, sino en la significación intrínseca de la representación simbólica. Esto es en la conciencia. Así, el mito, el arte y la ciencia son reflejo de la conciencia, dependen de la fuerza con que las impresiones sensibles transforman y modifican la conciencia. Esta transformación resulta de un proceso reflexivo conciente o inconsciente sobre las impresiones sensibles, sobre la realidad, sobre el objeto, de donde deviene una interpretación propia y particular de cada una de las formas simbólicas. Es decir que la conciencia muestra, explica, ordena la realidad de acuerdo al universo simbólico en el que se inscriben las diferentes áreas de conocimiento.

De esta manera, un mismo objeto adquiere diferente significación de acuerdo al universo simbólico en el que se inscriba, esto es según partcipe de representaciones míticas, científicas o artísticas. Esta característica de percepción de los objeto también se extiende a las diferentes formas de expresión cultural. Así, un mismo nombre, un mismo objeto adquiere diferente significación y sentido de acuerdo al universo

simbólico en el que se inscribe, es decir que tanto las formas simbólicas como la cultura imprimen sobre el objeto diferentes características consideradas esenciales y significativas para una cultura específica, para un área específica de conocimiento. Así, las construcciones lingüísticas están determinadas por el universo simbólico en el que se inscribe el objeto, esto en las diferentes formas simbólicas como el arte, la ciencia, el mito, así como en las diferentes formas de expresión cultural. Es al interior de este universo que los objetos se clasifican, se nombran, se ordenan se explican y adquieren significación y sentido específico en cada una de las formas de expresión de la conciencia de acuerdo al tipo y forma de conocimiento. Para el caso de la cultura la significación del objeto depende de su relación con las construcciones míticas, de la posición que tiene la cultura frente al cosmos, frente al mundo, frente a la realidad. De esta manera tanto las formas simbólicas como la cultura estructuran el lenguaje de acuerdo a la forma de pensamiento (abstracto / concreto), a la percepción de las determinaciones temporales y espaciales, en una palabra el lenguaje es una construcción cultural.

"En consecuencia, las formas simbólicas especiales no son imitaciones, sino órganos de la realidad, puesto que sólo por medio de ellas lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual y, como tal, resultar visible para nosotros". [Ibid, p. 14]

Así desde un punto de vista filosófico la verdad es relativa antes que absoluta, toda vez que el mito, el arte y la ciencia brillan con luz propia, se explican, ha sí mismos más no con referencia de a este o aquel objeto. Se trata de una construcción autónoma del espíritu expresada por medio del lenguaje. El lenguaje se presenta como la construcción mental del mundo objetivo, el lenguaje no pertenece a ningún área específica de conocimiento en sí mismo sirve para todo.

La dimensión simbólica del espacio

Tanto el hombre como los animales desarrollan su existencia en función a relaciones espaciales y temporales. Sin embargo, la percepción de estas categorías de conocimiento no es la misma para el conjunto de la vida orgánica. En el mundo animal (incluido el sujeto) existen diferentes niveles de percepción espacial. En los niveles inferiores (organismos unicelulares) el espacio es puramente sensible, se trata de una relación inmediata entre el aparato receptor y el efector, entre estímulo y respuesta. En este primer nivel de relación entre vida orgánica y espacio, las características sensibles y adaptativas del organismo se modifican en función al hábitat en que se desarrollan. Modificaciones que responden al carácter evolutivo y adaptativo de la vida orgánica.

En niveles superiores de evolución, allí donde existe un desarrollo del sistema nervioso, la interacción con el medio se traduce en un proceso de estímulo respuesta, aquí toda modificación del medio se traduce en una modificación de la conducta del individuo (claro que a la larga estas modificaciones pueden influir en el organismo en general). Se trata de organizar las impresiones sensibles, en la conciencia, para producir una respuesta, misma que en el reino animal se conoce con el nombre de instinto.

Por ejemplo, en la naturaleza tanto el animal cazador como la víctima actúan de acuerdo a la modificación de las impresiones sensibles. El animal que es acechado por su depredador, percibe el peligro gracias a la asociación de olores, colores, sabores, etc. que se imprimen en los sentidos y afectan directamente en el olfato, oído, vista (recordemos que el sentido del gusto está íntimamente relacionado con el del olfato, es el caso de las serpientes). De la eficacia en la asociación de estímulos sensibles dependerá la vida de la presa. Por otra parte, también en el animal cazador se relacionan diferentes impresiones sensibles que identifican a la presa, modifican su organismo producen mayor o menor cantidad de percepciones olfativas, táctiles, visuales, etc. En consecuencia, este nivel de percepción se presenta como el *espacio de la acción*. En él, las modificaciones del medio actúan sobre la conducta del animal que las percibe.

Frente al espacio de la acción, se encuentra el *espacio simbólico*. Punto de inflexión entre el mundo animal y el mundo humano. Se trata de un espacio abstracto, allí la relación entre estímulo y respuesta esta mediatizada por un proceso mental en el que las impresiones sensibles se organizan y transforman en representaciones abstractas. Así el paso de lo concreto (impresión sensible) a lo abstracto (representación simbólica) permite organizar y explicar el caos de las impresiones sensibles.

Para el hombre, la percepción del espacio es simbólica porque deviene de un proceso reflexivo sobre las impresiones sensibles. Sin embargo, existen diferentes grados que caracterizan a este proceso, en un primer momento las representaciones simbólicas están determinadas por la fuerza con que las impresiones sensibles se apoderan de la conciencia. En esta etapa la respuesta a los estímulos es casi inmediata, si bien existe un proceso de abstracción este se presenta solamente cuando las condiciones del medio se repiten.

Los primeros pasos que realiza la conciencia para transformar la realidad ocurren en la interacción sujeto - espacio. Entre espacio y conciencia se produce una relación simbiótica que se traduce en la construcción del espacio mítico; al que llamaremos concreto porque busca solucionar intereses y necesidades inmediatas. Es decir, la percepción del espacio para la conciencia mítica es subjetiva, resulta de una mezcla de sentimientos, percepciones y emociones; el espacio es humanizado, tiene características propias de la naturaleza humana y divina (es de recordar que en un principio tanto animales, lugares, montañas, como fenómenos naturales tienen carácter antropomórfico).

"En el pensamiento mítico el espacio y el tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no sólo nuestra vida mortal sino también la de los dioses." [Cassirer, 1945, p. 89]

La relación entre las percepciones sensibles y el carácter emotivo del sujeto, construyen las primeras manifestaciones del espacio simbólico, abstracto que abre las puertas a la cultura. Sin embargo, en este estadio seguimos atrapados en el mundo de las percepciones sensibles porque este proceso de construcción simbólica está íntimamente relacionado con emociones y sentimientos. De esta manera, en toda interpretación y explicación de la realidad se combinan o confunden sentimientos y emociones con fenómenos naturales, con el origen del hombre o los animales, con el origen de la vida y el cosmos.

Si bien, es una característica de nuestra época de asociar el pensamiento mítico con lo irracional, lo irreflexivo, o fabuloso; nosotros creemos lo contrario. Pensamos que en todo proceso de construcción mítica se expresa, aunque de manera inconsciente, el carácter racional de la naturaleza humana. Es decir, en toda construcción mítica subyace una construcción lógica del pensamiento. Por tanto, se trata de explicar esta forma lógica que determina la estructura pensamiento mítico para reivindicar su vigencia y presencia a lo largo de la historia de la humanidad.

La presencia de la razón en el mito es un tema ampliamente estudiado tanto por la filosofía, como por diferentes ciencias humanas y sociales. Si observamos al pensamiento mítico con los ojos de la razón es posible advertir en él grandes dosis de razonamiento lógico. Es claro que tanto el mito como la ciencia buscan explicar la realidad, sin embargo lo hacen por caminos diametralmente opuestos. Así el mito centrará su interés en el sujeto, creará dioses y demonios que comparten características humanas, sean físicas o subjetivas, como la bondad, la maldad, etc. De esta manera, observamos que toda asociación entre impresión sensible y sujeto necesita de un proceso analítico y reflexivo. Si bien en el mito la explicación de la realidad responde a una necesidad, no se trata de una necesidad orgánica sino simbólica. Una vez que se crea un sistema de conexiones lógicas entre el hombre y la realidad, ya nada en el mundo está libre de ser conocido y explicado por medio de símbolos.

El desarrollo de la conciencia simbólica del espacio, trasciende la interpretación concreta, sensible y presentativa del pensamiento mítico a una interpretación abstracta, teórica y representativa del pensamiento científico. El espacio científico al igual que el espacio mítico, se inicia con la reflexión sobre el acaecer cósmico. En ambos casos la noción de espacio deviene de la asociación entre tiempo y espacio. Así, la conciencia mítica mediante la constante observación del cielo, del acaecer cósmico identifica aquellos fenómenos que se repiten constantemente, como el movimiento de los astros, y los traslada al espacio físico, al espacio cultural, allí mediante la interacción entre movimiento cósmico, espacio físico y el carácter emotivo y volitivo del sujeto se construye un espacio simbólico en el que se construye y desarrolla la cultura. Mediante este proceso de esquematización se crea un orden cósmico único y sistemático.

De esta manera, se construye una interpretación geométrica y esquemática del espacio en la conciencia. Gracias a ella es posible ver el espacio como una totalidad; consecuentemente, diferentes relaciones de un objeto dentro de esa totalidad. Ahora es posible ver el objeto desde diferentes perspectivas. Este objeto bien puede ser la construcción de la *Chacana* o *Cruz Andina*.

Toda cultura se identifica con la creación de un espacio simbólico propio. Así, en toda cosmogonía es posible observar características propias y específicas para cada cultura; a la vez que determina su posición en la totalidad. De esta manera, la tierra se transporta al cielo, se trata del paso de un espacio concreto en el que vive el sujeto a un espacio abstracto en el que se desarrolla toda producción simbólica o cultural. El espacio mítico, concreto y presentativo de la astrología dará lugar al espacio científico, abstracto y representativo de la astronomía.

Por tanto, la concepción simbólica del espacio se presenta como un elemento fundamental para la construcción del lenguaje simbólico. Entre espacio concreto y espacio abstracto existe una relación de continuidad, análoga a la relación entre signo y símbolo. Así, la astrología se presenta como una forma

mítica y concreta que organiza tanto el espacio como la vida política y moral del sujeto; de ella deviene la astronomía que transforma el espacio físico, concreto del mito en un espacio simbólico, geométrico, abstracto rico en interpretaciones.

La dimensión simbólica del tiempo

Según Kant "... el espacio forma parte de nuestra experiencia externa y el tiempo de nuestra experiencia interna." [Ibid, p.71]

El tiempo no es un objeto, es un proceso, es una creación de la conciencia; se origina con la percepción de fenómenos que se repiten constantemente en el acaecer cósmico. Por medio de la observación y separación de fenómenos como el movimiento del sol y de los astros, la presencia de luz y oscuridad, el cambio de las estaciones y el movimiento de los astros, así como la transformación de la naturaleza; la conciencia creó para sí (para explicar estos cambios) diferentes unidades de conocimiento que explican la dimensión temporal. De esta manera, todo proceso orgánico se desarrolla y explica en el transcurrir del tiempo.

Toda explicación se realiza en función al presente, es decir, que primero nos ubicamos en un punto fijo del tiempo, el presente, y a partir de él, explicamos tanto el pasado como el futuro. El presente con relación al pasado está en íntima relación con la memoria. Desde el punto de vista puramente orgánico o biológico, existe una relación de igualdad entre memoria y herencia, ambas cumplen la misma función orgánica. Se trata de un proceso evolutivo en el que la transformación de un rasgo fisiológico o anatómico, se repite constantemente.

Desde una perspectiva antropológica, la memoria es un proceso complejo de reconocimiento e identificación de eventos. Se trata de un proceso creador y constructivo que separa, ordena y relaciona eventos ocurridos en diferentes unidades de tiempo. Este sistema de relaciones es análogo a la dimensión espacial; toda vez que organiza, relaciona series de acontecimientos singulares con los que se construyen esquemas. Mediante ellos, es posible recordar organizar y sistematizar el conocimiento. Así, la memoria funciona como un sistema de clasificación que incentiva, desarrolla y promueve el proceso de conocimiento en el sujeto. De esta manera, la memoria simbólica no es la mera repetición de eventos, sino todo un proceso de reconstrucción y organización en íntima relación con la imaginación. La imaginación es un instrumento para recordar.

La memoria simbólica, permite realizar el salto del pasado al futuro. Toda construcción cultural sea política, religiosa o económica se proyecta hacia el futuro. Toda vez que el hombre vive constantemente asediado por angustias, temores y esperanzas en relación a sus recuerdos; vive más en el futuro o en el pasado que en el presente. En la medida en que el hombre se proyecta hacia el futuro, crea para sí mismo y su cultura un futuro simbólico. Esta construcción simbólica forma parte del desarrollo y existencia del sujeto, es el motor que impulsa la cultura y el desarrollo de la humanidad.

El futuro no se refiere a algún acontecimiento, sino que forma parte del mundo ideal, del mundo de las representaciones simbólicas que transforman el mundo construido por el hombre. En general, en la cultura este futuro simbólico se expresa en la construcción de sistemas religiosos, políticos, económicos, etc., en tanto que en lo particular se expresa en la creación de un mito constitutivo. Es decir en el autoconocimiento del sujeto y su proyección al futuro, a la cultura; en saber lo que uno es y lo que uno espera de la vida.

"La idea teórica del futuro (...) resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y que en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el futuro simbólico del hombre que corresponde a su pasado simbólico y guarda estricta analogía con él." [Ibid, p. 89]

Conclusión

Toda construcción simbólica propia de la naturaleza humana, permite establecer la diferencia entre realidad y posibilidad. Esto quiere decir, que animales y dioses no están en condiciones de crear símbolos. Por una parte, el reino animal se encuentra inmerso en un mundo de impresiones sensibles; aquí el paso entre estímulo y respuesta es inmediato. Por otra, en la esfera de lo divino todo pensamiento es un acto de creación; es decir que dios no puede pensar sin crear aquello que piensa. Por tanto, Dios desconoce el concepto de posibilidad, para él todo pensamiento es un acto de su creación.

Sólo el hombre, eslabón intermedio entre el mundo animal y el mundo divino, tiene la facultad de establecer la diferencia entre lo real y lo posible. Esta diferencia se construye gracias a la naturaleza simbólica de la conciencia. No se trata de una diferencia metafísica, sino epistemológica. Aquí, se pone el acento en el proceso de conocimiento, es decir en cómo se conoce, antes que en el contenido del objeto de conocimiento. Recordemos que, a lo largo de la historia de la humanidad, el problema del conocimiento ha inquietado a filósofos y científicos quienes se preguntan constantemente si ¿es posible conocer?, ¿cómo se conoce?, etc. Desde esta perspectiva, toda reflexión sobre la distinción entre posibilidad y realidad se orienta a la posibilidad de conocer el objeto, a la posibilidad de existencia del objeto, en última instancia, en el método con el que nos aproximamos al objeto. Entonces, el lenguaje simbólico es el instrumento que permite el ingreso a un mundo de múltiples posibilidades y no menos realidades.

Según Kant, el entendimiento humano “... es (...) *discursivo* (...) *depende de dos elementos heterogéneos*; *no podemos pensar sin imágenes, ni podemos intuir sin conceptos*. Conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegos” [Cassirer, 1945, p. 91. El subrayado es nuestro].

Esto quiere decir que, por una parte, todo pensamiento se realiza por medio de imágenes intuitivas que se construyen a partir de impresiones sensibles. Por otra parte, toda imagen intuitiva crea un recuerdo, una imagen mental. Mediante el proceso de la memoria se crea un esquema, allí la imagen intuitiva se transforma en concepto, adquiere un sentido y finalmente forma parte de un universo de imágenes y símbolos que contribuyen a desarrollar la facultad de pensar del ser humano. En una palabra, el intelecto humano es un laboratorio en el que se extrae el contenido esencial (pensamiento abstracto) de la naturaleza física de las impresiones sensibles (pensamiento concreto). Se trata de un procesador de símbolos en el que confluyen, según la definición de Saussure, imagen y concepto; forma y contenido.

El símbolo no posee un existencia física o sensible, posee un sentido; esto es una existencia ideal o abstracta. De esta manera, se abre la posibilidad de hablar en ausencia del material sensible, de elaborar un discurso irreal o fantástico. Aquí lo importante es el desenvolvimiento de la fantasía mítica o científica.

Sin embargo, la historia de la humanidad demuestra que esto no siempre ha sido así. Los primeros homínidos no conocían la diferencia entre símbolo y objeto, entre cosa y signo; para ellos tanto la imagen del objeto como el objeto posee poderes mágicos. Ambos, imagen y objeto forman parte de una unidad indiferenciada por tanto, no distinguen entre realidad y posibilidad. Viven en un sólo plano, en el plano de lo real.

La diferencia entre imágenes simbólicas y objetos, entre realidad y posibilidad abre las puertas del pensamiento simbólico. Mediante él, la humanidad ingresa en un mundo de imágenes y símbolos que hacen posible la construcción y el desarrollo de la cultura. A partir de ese momento, el hombre es creador y destructor a la vez; es decir, a la vez que crea un sistema simbólico en el que nace, se desarrolla y muere; crea un sistema de represión, sometimiento y destrucción tanto para la naturaleza como para su propia imaginación. De esta manera, es posible afirmar que el hombre vive en dos dimensiones, en la dimensión de lo real, de lo sensible; frente a la dimensión de lo posible.

Esta posibilidad de crear símbolos abre las puertas del pensamiento, de la imaginación, de la cultura; esta presente en toda acción humana. Así, el pensamiento científico, toda vez que busca predecir el futuro, trabaja dentro de un universo de posibilidades: la hipótesis, y su posterior demostración: las tesis y teorías. De esta manera, vemos que el mundo de la ciencia es el mundo de lo posible. La ciencia crea un conjunto de imágenes ideales (abstractas) que buscan explicar la realidad. Por ejemplo, mediante la construcción de una teoría que explica el comportamiento de los gases ideales, con la aplicación de una fórmula que contiene elementos constantes como la presión atmosférica, la temperatura, la humedad del ambiente, la densidad del gas. Con sólo realizar ciertas variaciones en los datos constantes de la fórmula es posible explicar el comportamiento de los gases reales en condiciones de humedad y temperatura particulares. Por tanto, la realidad se explica mediante la construcción de objetos ideales (irreales) por la existencia de la posibilidad de conocimiento.

Análogamente, esta característica de la conciencia (la capacidad de crear imágenes simbólicas) está presente tanto en la ciencia, como en el mito; tanto en sistemas políticos, como religiosos; tanto en la construcción de sistemas éticos como económicos. La construcción de símbolos, así como el pensamiento simbólico forman parte de un proceso inacabado, aquí símbolo y pensamiento existen en el pleno momento de su desarrollo, existen siempre que tengan la posibilidad de existir, existen siempre que alguien haga uso de ellos. Claro aquí lo interesante es que gracias a la posibilidad, se explica la realidad; y cada una de estas formas de explicar la realidad, más que explicar crean realidades diferentes o una

realidad aparte sólo para el sujeto. Así, *cada vez que me acerco unos pasos en dirección al horizonte, este se aleja unos pasos. ¿Para qué sirve la utopía?, para eso sirve, para caminar.* De esta manera todo mito, toda posibilidad de acción hace lugar a lo posible.

Bibliografía

- CASSIRER, Ernst
1923 **Philosophie der symbolischen Formen. I, Die Sprache C. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt**. trd. de Armando Morones "Filosofía de las formas simbólicas –T I El lenguaje-", 1° ed., en español, Fondo de Cultura Económica 1971, Segunda reimpresión en español, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1925 **Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das Mythische Denken C. 1925, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.** trd. de Armando Morones "Filosofía de las Formas Simbólicas –T II El pensamiento mítico-", 1° ed., en español Fondo de Cultura Económica, 1972 México.
- 1925 **Philosophie der symbolischen Formen. C. 1925, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.** trd. de Armando Morones "Filosofía de las Formas Simbólicas –T II El pensamiento mítico-", 1° ed., en español Fondo de Cultura Económica, 1972 México.
- 1947 **The Myth of State. C 1946 Yale University Press, New Haven.** trd. de Eduardo Nicol "El Mito del Estado" 1° ed., en español 1947, 2° ed., en español 1968, séptima reimpresión Fondo de Cultura Económica, 1992 México.
- 1945 **Essay of Man. C 1944, Yale University Press, New Haven.** trd. de Eugenio Imaz "Antropología Filosófica –introducción a una filosofía de la cultura-" 1° ed. En español 1945 Fondo de cultura Económica, 2° ed. 1963, 17° reimpresión Fondo de cultura Económica, 1997 México.
- 1925 **Sprache und Mitos, Mito y lenguaje**, trd. Carmen Balzer. Ed Nueva Visión, 1973 Argentina.
- GADAMER, Hans-George
1993 **"Mythos und Vernunft"**. En: Gesammelte Werke, vol VIII, **Ästhetik und Poetik, I, Kunst als Aussage**, Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pags. 163-169. trd. de José Francisco Zúñiga García "Mito y Razón", 1° ed. en español PAIDOS, 1997 Barcelona – España.
- CORTÉZ MORATÓ y Antonio Martínez Rui
1996 **Diccionario de Filosofía** en CD-ROM. 1996 ed. Herder.
- KOLAKOWSKI, Leszek
1973 **Obecnosc Mitu**, C R. Piper & Co. Verlag, Munich, 1973. trd. Cristóbal Piechocki "La presencia del mito" ed. Amorrortu editores, 1975 Buenos Aires – Argentina.
- HÜBNER, Kurt
1985 **Die wahrheit des mitos** C Verlag C. H. beck, Munich, 1985. trd. Luis Market "La verdad del mito" 1° ed. en español, Siglo XXI editores, 1996 México.
- KIRK, G. S
1970 **Myth. Its meaning and functions in Ancient and other cultures** Cambridge University Press, Londres, 1970. trd. Teófilo de Loyola "El mito –Significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas", ed Piados Ibérica S.A. Barcelona – España, 1985. pp. 309.
- GALAGARZA, Luis
1990 **La interpretación de los símbolos –Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual-** ed. ANTROPOS, 1990 Barcelona – España.

Cultura en el altiplano

Willver Coasaca Núñez¹

Los Andes y el Altiplano como espacio geocultural

El referente espacial de los Andes como concepto cultural

El concepto de lo Andino hace alusión a la unidad orográfica de montañas entrelazadas entre sí, llamada y/o identificada como Cordillera de los Andes. Área geoespacial que ha sido superpuesta por criterios e intereses geopolíticos contemporáneos; es decir, en dicho espacio se ubican, de norte a sur, los siguientes países: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y el noroeste de Argentina. Este referente geoespacial ha dado lugar a la creación de conceptos, que permiten identificar y catalogar la creación cultural del hombre en este medio, como lo Andino, que va culturalmente desde lo más simple hasta lo más complejo.

La relación dialéctica que hubo entre hombre y medio ambiente, entre cultura y naturaleza, en el área andina, dio lugar a las diversas expresiones culturales históricamente constituidas, tipificadas como "Cultura Andina", "El Hombre y la Cultura Andina", "El Mundo Andino", "Cosmovisión Andina", entre otros de menor jerarquía. Quiere decir que, no obstante, frente al desarrollo de una gran diversidad de núcleos culturales con rasgos peculiares inherentes a espacios específicos, registradas en el macro espacio Andino, lo diverso es aparentemente opacado por el uso de conceptos genéricos y homogeneizadores, al hacer alusión y/o al evocar a la "Cultura Andina" o "Mundo Andino".

Aún cuando, se ha pretendido establecer diferentes áreas y/o espacios de desarrollo cultural desde el punto de vista de varias especialidades como la Arqueología, la Antropología, la Etnohistoria, y la Historia que precisan y subrayan la gran diversidad cultural en territorio Andino (Degregori, Murra, Lumbreras, Pease, entre otros), se continúa utilizando dichos conceptos de manera indiferente frente a la presencia de culturas vivas, que difieren entre sí y que ocupan espacios determinados en la actualidad, tanto en lo rural como en lo urbano. Más aún, cuando en la actualidad, como efecto del proceso dinámico de las sociedades y culturas contemporáneas en mención, esta sucediendo una suerte de recomposición social y cambios culturales en dichas entidades e identidades culturales.

Lo Altiplano como entidad culturalmente diverso

Frente a la pregunta de José Luis Lorenzo sobre "si existe el área andina como entidad cultural" (Citado por Lumbreras, 1981:18). Cabe señalar que, antropológica e históricamente, no existe el área Andina como entidad cultural. Pero sí existe el área Andina, en cuyo espacio existen varias, múltiples y diversas entidades culturales. Porque desde el Maciso colombiano hasta Chiloé existieron y existen diversas entidades culturales. Una de ellas es el Altiplano como entidad cultural.

Pero, nuestra intención no es el de señalar los límites y/o fronteras del Altiplano, geoespacial y geopolíticamente, que otorga un referente espacial a un factor temporal y cultural, sino el de definir el concepto de lo Altiplano culturalmente, como parte diferente del resto del espacio Andino, precisando el proceso de adaptación de los primeros asentamientos humanos que dieron lugar a las altas y complejas civilizaciones étnicas, a las culturas y señoríos que se desarrollaron en el Altiplano. Es decir, procurando precisar el proceso histórico y cultural que le configura como tal.

Pero además, precisando que los grupos étnicos y señoríos se han perfilado, en el presente, de diferentes formas; dando lugar a una diversidad de identidades étnicas y a un conjunto diverso de expresiones culturales. Pervivencias culturales expresadas en rasgos y características locales, que deben ser entendidas como no estáticos, más sí como elementos dinámicos que prevalecen en la dimensión temporal y que se insertan en la sociedad contemporánea global bajo mecanismos y procedimientos creativos.

Como señalé, este proceso histórico cultural es concomitante con una permanente recomposición social compleja. En el que las colectividades y los individuos del Altiplano reproducen cíclicamente patrones culturales tradicionales, sincréticos y a su vez creativos. Caracterizándose así como contexto cultural y social diverso frente al "otro" no necesariamente moderno y no necesariamente "exótico", pero sí simple-

1 Antropólogo.

mente diferente a “nosotros” culturalmente. Pero “nosotros” cultural y socialmente diversos con identidades y voces múltiples que nos hacen en circunstancias coyunturales socialmente inestables.

Criterios para definir el Altiplano como espacio geocultural

El concepto de Cultura del Altiplano o área cultural del Altiplano debe ser entendida no como una lista de elementos culturales, cuya distribución espacial, se desprende y se ha desprendido de áreas nucleares, intermedias y periféricas (Kroeber y Wisler, citado por Lumbresas, 1981:13). Sino como centros culturales y complejos tecno-económicos que se constituyeron históricamente en correspondencia con el medio ambiente en el que se asentaron (Jose Luis Lorenzo, citado por Lumbresas, 1981:14). Es decir, como centro culturales históricamente conformadas en un medio ambiente específico. Espacio en el que se produjo una alta tecnología especializada y formas complejas de organización económica, social, religiosa y política, que permitieron, a diferentes grupos humanos, adaptarse en diferentes lugares del Altiplano. Dando lugar a una diversidad de culturas complejas, como por ejemplo las etnias Urus, Pukinas, Chuquillas, Aymaras y Quechuas; a culturas como Pukara y Tiwanaku; y a señoríos como los Canchis, Canas, Collas, Lupakas, Pakajes, Charcas, Soras, Carangas, Chuis, Caracaras, Quillacas y Chichas, etc.

Para definir el Altiplano como un espacio socio-cultural cuyo fundamento (cultural y tradicional) trasciende las fronteras geopolíticas tiene que considerarse los siguientes criterios y/o perspectivas: el referente geo-espacial del Altiplano como elemento consustancial del desarrollo cultural; el aspecto histórico como criterio de reafirmación temporal; en tercer lugar, la perspectiva cultural precolombina y contemporánea; también el aspecto étnico y su recomposición social actual; finalmente, la identidad local y su inserción en la sociedad global.

Si bien el concepto de lo Altiplano, así como lo Andino,² es una categoría polisémica, esta no debe hacer alusión esencialista y hermética, única y exclusivamente, al pasado precolombino y a la supervivencia de rasgos y patrones culturales correspondientes al hombre del Altiplano, sino más bien debe considerar reflexivamente el proceso dinámico a la que ha estado (y esta) sujeta. Dado que en la actualidad existe cierta continuidad étnica y cultural, insertada en la sociedad global, en cuya correspondencia ha sufrido cambios culturales y, en consecuencia, una cierta movilidad social permanente.

El espacio geográfico como ámbito geocultural del Altiplano

Así como el *Mundo Andino* o *Cultura Andina* hace referencia inmediata a la Cordillera de los Andes; la Cultura del Altiplano y el Hombre del Altiplano hacen referencia al gran Altiplano que ocupa el Sur del Perú, situada entre la cordillera de Carabaya, de E. a O., hasta el nudo de Vilcanota, y por el Sur la cadena volcánica Occidental; en territorio Boliviano, desde las faldas de el Nudo de Apolobamba hasta el cerro Sapalegui, entre los límites de Bolivia, Chile y Argentina; cubre también las partes altas de Chile, entre Arica, Tarapacá y Atacama; y en Argentina se extiende hacia el Sur, llegando a los altos bordes de Calingasta (Romero, Bouysse, 1987).

Sin embargo, el área del Altiplano se define histórica y culturalmente en correspondencia con el medio ambiente. El Altiplano hace referencia a límites aparentemente “rígidos” geoespacialmente, pero preponderantemente es el aspecto histórico y cultural, en correspondencia recíproca con el medio ambiente, que define lo Altiplano. Entonces, el concepto de lo Altiplano se refiere a culturas históricamente constituidas que dominaron el medio ambiente, a culturas vivas y a diversas expresiones culturales contemporáneas que se desarrollan en el Altiplano. Quiere decir, entonces, que el Altiplano histórica y culturalmente se circunscribe no solamente a la noción geo-espacial que la denota como tal, sino a la presencia transversal entre mar-cordillera-cuenca endorreica³ y bosque tropical, en el que se resuelve con múltiples formas la relación hombre-naturaleza⁴. Implica, también, áreas menores anexadas cultural y espacialmente⁵, y a las “tendencias procesales” actuales (Lumbresas, 1981:18).

El hombre del Altiplano tuvo una alta capacidad creativa, en medio de ecosistemas y geomorfologías diferentes; como parte del proceso histórico en el Altiplano, debe mencionarse la importancia que tuvieron

2 Estermann sostiene que el término Andino es una categoría polisémica y que obedece a cuatro criterios: ubicación geográfica, tradición cultural, identidad étnica y procedencia de personas. (1998; citado por Enriquez, 2005:79).

3 Se refiere a la superficie de planicies recortadas por relieves secundarios de suave pendiente hacia el sur (Dollfus, 1991; Bouysse, 1987).

4 Hacemos referencia análoga al planteamiento de Lumbresas sobre el “corte transversal al eje geográfico de la cordillera; en donde existen a su vez áreas menores de cohesión mayor” (1981:16-17).

5 En el pasado como en la actualidad, el *Hombre del Altiplano* tuvo presencia en los espacios yungas, tal vez por referencia cultural, y/o por tener acceso y control en los diversos productos nativos; actualmente se acentúa la presencia del *Hombre del Altiplano* en los espacios yungas como efecto de las diferentes oleadas de migración a las vertientes tanto oriental como occidental, impulsados por diferentes motivos o factores socio-económicos contextuales y coyunturales.

(y tiene) las vertientes, tanto oriental como occidental, en el desarrollo cultural. Cumplieron un rol importante como espacio en la formación de las etnias primarias, las culturas desarrolladas y los reinos que se asentaron en el Altiplano. Es decir, desde el eje NO hasta el SO y en la línea transversal, entre los valles tropicales de las vertientes oriental y occidental, están ubicados diversos pisos ecológicos: suni, puna, janca quechua, yunga, chala, rupa rupa, y omagua. En la cual la relación dual entre cultura y naturaleza, hombre y medio ambiente se fusionan dialécticamente dando lugar al *Hombre del Altiplano* y a la *Cultura del Altiplano*. Sobre ello dan muestra suficiente los estudios Arqueológicos; tal es así que, por ejemplo, en la región Circum Titicaca, caracterizada por la presencia de los pisos ecológicos puna, suni y quechua, "se han dado los más altos niveles de desarrollo del área en todas sus épocas", habiéndose destacado "...una polarización de centros de mayor desarrollo en los opuestas de un eje NOSE, en donde se ubican ... los centros urbanos de Pukará en el NO y Tiwanaku en el SE" (Lumbreras, 1981:80).

Por otra parte, en el norte de la puna de Argentina, en la puna de Bolivia y la puna atacameña se ha identificado la formación de pequeños y dispersos grupos de población. Lo mismo ocurre en las vertiente oriental y occidental; en la banda oriental o región valluna que colinda con el piso ecológico yunga, con la selva alta-rupa rupa y la selva baja-omagua, y, además, con el Chaco ubicada en Bolivia (que incluye también una parte de Tarija, Chuquisaca y el valle de Cochabamba), indican núcleos de desarrollo regional vinculados con la región Circum Titicaca; y en la parte occidental, tanto en el Perú, desde los valles de Tacna, Moquegua y Arequipa hasta Sihuas, como en Chile, desde Arica hasta Pisagua, incluyendo el desierto de Atacama y la pampa del Tamarugal, se desarrollaron núcleos culturales importantes que estuvieron en contacto directo con el altiplano del Titicaca, identificados como "... los más típicos de toda el área a lo largo de la historia, incluso en nuestro tiempo" (Lumbreras, 1981:80-81). Por ello, la relación hombre-medio ambiente en el Altiplano, denota una tecnología singular, y formas de organización y expresiones culturales peculiares que personalizan su identidad en comparación a otros espacios del Ande. Por esta razón, lo Andino y, a su vez el Altiplano, no es homogéneo culturalmente, sino más bien diverso.

Imbricación histórica en el Altiplano

Nuestra intención no es establecer un compartimento cultural, con su respectiva tradición histórica, su persistencia y continuidad contemporánea. Pretendemos relieves el Altiplano como espacio cultural del Hombre del Altiplano que trasciende los límites geopolíticos contemporáneos entre Perú, Bolivia, Chile y Argentina, pero sobretudo entre Perú y Bolivia. Es decir, no pretendemos delimitar histórica y culturalmente el Altiplano, porque "Las 'fronteras' ... no existieron jamás en los Andes" (Lumbreras, 1981:09), ni en el Altiplano específicamente. Hubo más bien "imbricación histórica" entre los elementos culturales propios de las diversas expresiones culturales asentadas históricamente en el Altiplano.

Pero, también, así como influenciaron las altas culturas del Altiplano (Pukara y Tiwanaco)⁶ en otros espacios del área Andina, también recibieron, probablemente, influencias de diferentes áreas Andinas. Así como hubo influencia recíprocas, en el área Andina entre centros culturales y/o altas civilizaciones, hubo también influencias culturales, tecnológicas, religiosas, etc. (entre otras cosas más), entre los grupos étnicos primarios, que dieron lugar, tal vez, a las altas civilizaciones del altiplano; de igual manera sucedió entre los señoríos que se asentaron en el Altiplano, posteriores a la decadencia de las más altas civilizaciones del Altiplano (Pukara y Tiwanaco).

Hipotéticamente hubo, en el altiplano y a partir del Altiplano, dos formas de imbricación histórica: una, endógena y otra exógena. La primera forma de imbricación histórica de carácter endógeno se dio dentro del área del Altiplano y sus espacios de control; es decir, se dio en el Altiplano mismo, desde el precerámico, pasando por el formativo, hasta la conformación compleja de los primeros grupos étnicos, culturas y señoríos que dieron muestra de vínculos e influencias culturales; lo que podemos identificar como imbricación en el Altiplano. La segunda forma hace alusión al proceso de imbricación histórica dentro del área Andina, que se dio entre las civilizaciones y/o culturas del Altiplano y las Civilizaciones del área Andina, sobre todo con los Andes Centrales (Ayacucho, Cusco, Paracas y Nazca); lo que podemos identificar como imbricación desde el Altiplano hacia los Andes Centrales y viceversa.

Sin embargo, debido a todo el proceso de imbricación histórica y cultural, en el área del Altiplano, hubo cierta autonomía intralocal en el desarrollo regional. Prueba de ello son las primeras expresiones culturales del Hombre del Altiplano y del posterior desarrollo cultural, cifrada en cada una de las culturas específicas del Altiplano. Mostrando así, la diversidad cultural del Altiplano; sí el Altiplano es diverso,

⁶ Edmundo de la Vega precisa que la cultura Pukara se desarrolló en el período Formativo entre los 500 a.C y 400 d.C., con una amplia expansión e influencia cultural en el área de los Andes Centro Sur. Mientras que la Cultura Tiwanaku se desarrolló entre los 400 a.C y 1200 d.C., habiendo pasado por diferentes fases de desarrollo del I hasta el V, constituyéndose en un estado grande y poderoso de los Andes Centro Sur (documento inédito: 3-5).

aún más es lo Andino culturalmente. Es decir, desde los cazadores nómades de camélidos y cérvidos (guanaco, llama y taruca), hace 10,000 años, que dejaron su impronta humana en Viscachani (Bolivia), Gatchi (Chile) y Ampajango (Argentina), y los cazadores sedentarios, hace 8,000 años, hasta las formas más complejas de organización social y cultural.

Las primeras formas rudimentarias de domesticación de plantas y la domesticación de animales, en el Altiplano, trajo consigo una compleja forma de organización social sedentaria. Consecuentemente, en el transcurso del tiempo, los diversos grupos humanos que se asentaron en el Altiplano dieron lugar a varias etnias o pueblos con características culturales diferentes: Uros, Pukinas, Chukilas, Aymaras y Quechuas. Tal es así, que cada uno de ellos hablaba su propia lengua, excepto los Chukilas sobre los cuales no se tiene referencia al respecto. Fue, al parecer, una sociedad de cazadores y pastores, asentados en la puna de la provincia de Chucuito (Palao, 2005:12-17).

Se cree que los Uros tenían su propio idioma: el Uruquilla; y que, a su vez, fueron los más antiguos pobladores en el Altiplano. Estuvieron ubicados en las riberas del Lago Titicaca, lagunas y ríos de la Hoya del Titicaca, dedicados fundamentalmente a la pesca (Palao, 2005:14-17; Buoysee, 116-123). De igual forma los Pukina tenían como lengua originaria al pukina, cuya actividad principal de ellos fue la ganadería y la agricultura. Así poblaron espacios que se extiende desde el lago hasta los valles orientales. En el siglo XVI se registro que los Uros hablaban ambas lenguas; el uruquilla y el pukina. En el siglo XVII el uruquilla ha estado limitado alrededor del Lago Poopó (Bolivia) y en Zepita (Perú), (Buoysee, 1987:117-125).

Posteriormente, surge la Cultura Pukara al NO y la Cultura Tiwanaku al SE en el Altiplano. Según Juan Palao, la Cultura Pukara fue la primera gran cultura del Altiplano, que se desarrolló en la provincia de Lampa, y tuvo influencia en Arequipa y Moquegua, así como, posiblemente, en la cultura Chavín. Se caracteriza por su gran complejidad tecnológica (waru waru, qochas, sistema edáfico o pata pata, entre otros), por su religiosidad y organización social que implica este nivel cultural (Palao, 2005:17-25). Por otro lado, la cultura Tiwanaku, se desarrolló entre Desaguadero y la Paz, en el que destaca su arquitectura urbana, reflejando así un gran desarrollo cultural. Logró hegemonizar todo el Altiplano y llegó a influenciar en desarrollos regionales como Antofagasta, Arica (norte de Chile), Arequipa (Perú), Mollo (La Paz-Bolivia), Jujuy (Argentina) y en los Andes Centrales sobre la cultura Wari -Ayacucho (Lumbreras, 1981:87-91; Palao, 2005:26-28).

Como consecuencia de la decadencia de estos dos centros culturales, emergieron diversos señoríos y/o etnias, diseminados en el Altiplano, los cuales ocuparon diferentes espacios territoriales. No se sabe ha ciencia cierta qué es lo que causo el colapso tanto de la cultura Pukara y Tiwanaku, se le atribuye a causas probablemente ecológicas y/o a conflictos poéticos-militares. Estos señoríos son Canchis, Canas, Collas, lupacas, Pacajes Charcas, Soras, Carangas, Chuis, Caracaras, Quillacas, Chichas, (Buoysee, 1987). Estos reinos lograron tener asentamientos múltiples y complementarios en los valles de la franja oriental y en la vertiente occidental; bajo la lógica del control vertical de un máximo de pisos ecológicos, formando "archipiélagos", en unos casos, y en otros, formando ocupaciones multiétnicas. En el que, al parecer, predominó el plurilinguismo.

Cada una de ellas forjó formas peculiares de desarrollo cultural preinca, diferenciándose entre ellos mismos, por sus rasgos y patrones culturales inherentes a su tradición, manteniendo, entre ellos, un permanente contacto (Albó, 1988; Murra 1988). Realmente el dominio geoespacial no se limitó a el Altiplano, sino trascendió sus bordes tanto occidental como oriental, llegando a dominar ambas vertientes, influenciando culturalmente y, a su vez, recibió influencias culturales.

Posteriormente los Incas en su proceso de expansión imperial pretendieron someter a sus dominios a los diversos grupos étnicos y señoríos del Altiplano. En un primer momento ofrecieron resistencia político militar, pero finalmente fueron sometidos. Siendo designado todo este espacio como el Collasuyo que legitima su dominio imperial, que va desde el Cusco hacia el SE, pasando por el Altiplano de Bolivia, hasta el norte de Argentina y Chile. Este proceso de expansión por parte de los Incas, tuvo como estrategia el sometimiento y la reubicación de los señoríos y, a su vez, la traslación de mitimaes a lugares estratégicos, para mejor control y administración de sus dominios. Lo que implicó cierto contacto entre diferentes grupos culturales y, a su vez, cierta convivencia entre estos y la población originaria perteneciente a cada uno de los señoríos del Altiplano.

Con la llegada de los españoles, la administración colonial procedió a identificar a los pobladores del Altiplano como si fueran, casi todos, de la misma condición étnica y los reubicaron espacialmente, como resultado de las reducciones toledanas, para mejor control y administración colonial. Con esto lograron desarticular y romper el esquema de asentamiento por filiación e impusieron el de residencia

(Thierry Saignes, citado por Albó, 1988:26); y además, facilitaron la expansión de la lenguas, consideradas generales, como el Quechua, Aymara y Puquina. Pero, posteriormente, la política lingüista colonial permitió la expansión del Quechua y el Aymara, en el Altiplano, por razones religiosas⁷.

Bueno, en suma, este proceso de recomposición espacial de la población conllevó probablemente, por un lado, a una yuxtaposición de patrones culturales y a un sincretismo dinámico entre las culturas de cada uno de los grupos étnicos y señoríos del Altiplano; pero, paradójicamente, a su vez, indujo a reproducir, en cada una de las reducciones, formas y patrones culturales que correspondían a sus primigenias formas culturales étnicas. Es decir, los diferentes etnias estuvieron sujetos, tanto en la época pre-Inca, Inca y colonial, a una constante reubicación espacial. Esta multilineal reubicación y recomposición socio-cultural de los grupo étnicos originarias condujo a dos cosas: por un lado, a un producto herteróclito de la cultura actual y, por otro lado, sobre todo a una gran diversidad cultural.

Perspectiva y diversidad cultural en el Altiplano

Como vemos, esta policromía étnica subyacente en el Altiplano ha estado sujeta a una recomposición temporero - espacial permanente, en el que se ha producido un proceso cultural dinámico y complejo, alimentado por la presencia cultural diversa endógena y por la presencia cultural exógena desde la conquista hasta la actualidad. Pero en la actualidad este proceso es mucho más intenso, impulsado por factores socio culturales de la sociedad mayor y por el sistema económico global. En el que concurren procesos de aculturación, interculturalidad, y una acentuada relación entre lo tradicional y lo moderno, dando lugar a la innovación cultural por intermedio de la creatividad e iniciativa del poblador del Altiplano (nativo), haciendo aun más rica la cultura en el Altiplano.

La diversidad cultural endógena, señalada más arriba, se da en espacios en los que se ha reproducido, por un lado, elementos originarios compartidos por un mismo grupo étnico, y que, a su vez, por otro lado, estaban en contacto directo con otros grupos étnicos con rasgos culturales y dialectos distintos que los configuraban como tales, y que comparían y/o ocupaban los mismos espacios ecológicos. Contacto que los llevó a intercambiar productos y elementos culturales distintos, influenciándose mutuamente. Pero, al parecer, manteniendo sus propios valores culturales primigenios creados autónomamente. A esto se añade la permanente recomposición espacial de las poblaciones, que eran trasladadas de un lugar a otro por los incas y posteriormente por los españoles; en el que, obviamente, entraron a un probable proceso de intercambio, influencia y/o prestación cultural entre sí. Proceso en el que probablemente perdieron autonomía e independencia étnica. Inclusive mucho antes de la conquista posiblemente varios ayllus o hathas no compartían sus identidades comunes más allá de sus propios ayllus o hathas.

Eran grupos multilingües que ocuparon de manera salpicada el Altiplano (Xavier Albo, 1987:31) y que posteriormente fueron fusionándose, al parecer, entre sí para ser subsumidos por tres idiomas (pukina entre ellos) o dos que en la actualidad prevalecen: quechua y aymara. De tal manera que, presumimos, que muchos de los elementos culturales que perviven en la actualidad no necesariamente pertenecen de manera exclusiva a un grupo puramente originario como grupo étnico en el altiplano sino es una suerte de mezcla cultural precolombina que se dio en el Altiplano.

Si bien tenemos un referente geográfico y un referente histórico, que hacen alusión a las estructuras culturales originarias y sincréticas como parte del proceso cultural peculiar en el Altiplano, que en la actualidad constituyen las "estructuras tradicionales" dialécticamente relacionadas con elementos innovados culturalmente, también mucho de los elementos culturales que se reproducen actualmente en el Altiplano son postcoloniales, del período republicano y de la sociedad contemporánea. En efecto, el factor de recomposición espacial ha estado presente en cada una de estas etapas de la historia socio-cultural; proceso en el que se ha impreso diversos elementos culturales en el Altiplano.

Creo que la cultura en el Altiplano y su diversidad dinámica, hay que entenderla no como rasgos de supervivencia estática, sino como parte del proceso cultural dinámico y complejo. Por lo que las actuales comunidades campesinas y su rasgos culturales son el resultados del proceso de etnogenesis inducidos por la conquista, el sistema colonial, la república y la sociedad contemporánea. Tal vez, todo este proceso histórico y cultural permite explicar la diversidad de expresiones culturales en cada una de las comunidades campesinas actuales, en las que se reproducen elementos culturales diferentes, e inclusive entre comunidades contiguas, cuyas diferencias están reflejadas en sus costumbres, tradiciones, vestuario, folklore, etc. Además, este proceso dinámico se va enriqueciendo precisamente porque la cultura del

⁷ Para facilitar el proceso de evangelización la administración colonial considero como lenguas generales el Aymara, Quechua y Pukina. Todos lo clérigos debían de aprehender dichas lenguas para traducir el evangelio a cada una de lenguas originarias y así evangelizar y convertir a creyentes cristianos a los pobladores del Altiplano. Posteriormente, se dio mayor importancia al quechua y al aymara.

Altiplano no se reduce a lo que es simplemente lo rural, sino que se va integrando en procesos urbanos sociales y globales de carácter comercial, turístico, migratorio, etc. denotando un complejo proceso de mestizaje cultural.

Los grupos étnicos e indígenas que sobreviven en el Altiplano, en donde se reproducen patrones culturales “llamados tradicionales”, no es porque haya una resistencia cultural colectiva consciente frente a la cultura occidental (o para no aculturarse occidentalmente), más bien porque subyacen entramados dentro de la estructura social que les ha sido impuesta desde la conquista hasta la actualidad; o como presumía Xavier Albó, al decir que “...las etnias indígenas subyacían condicionadas por las estructuras que les habían sido impuestas” (1979: 605). Es decir, que estuvieron y están todavía geográficamente aislados, socialmente excluidos, económicamente marginados, y enclavados culturalmente. Pero no estáticamente, sino inmersos en un proceso de aculturación inducida”.

En la actualidad, los Quechuas y Aymaras del Altiplano, nos hemos convertido en ciudadanos de la república de Bolivia y Perú, de igual manera los aymaras de Chile y Argentina. Pero sus expresiones culturales y/o elementos culturales varían entre sí, no son homogéneas. Las diferentes formas de articulación con el mundo urbano ha hecho que optemos por diferentes formas de incorporación al mundo cuasi occidental de nuestro medio societal. Esto explica la gran diversidad cultural en el Altiplano.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
1979 *Khitiptansa? Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy*. En: **América Indígena**-Vol. XXXIX, No.3, México.
- 1987 *Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo*. En: **Coloquio Estado y Región en los Andes**, cbc, Cusco.
- 1988 **Raíces de américa: el mundo aymara**, Alianza Editorial, Madrid-España.
- AYALA, José Luis
1981 *Acerca del desencanto, la soledad y otras desaventuras en el universo aymara*. En: **Acerca de la historia y el Universo Aymara**, CIED, Lima.
- BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse
1987 **La identidad aymara, aproximación histórica, (siglo XVI-- , siglo XVIII)**, Ed Hisbol-IFEA, La Paz.
- DE LA VEGA, Edmundo
s/f. **Panorama de la Historia Prehispánica en la Cuenca del Titicaca**. UNA-Puno.
- DOLLFUS, Olivier
1991 **Territorios Andinos; reto y memoria**. IFEA-IEP, Lima.
- ENRIQUEZ, Porfirio
2005 **Cultura Andina**. Care-Ministerio de Educación, Puno-Perú.
- LEON-PORTILLA, Miguel
1979 *Etnias indígenas y cultura nacional mestiza*. En: **América Indígena**-Vol. XXXIX, No.3, México.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio
1979 *La historia del pueblo aymara*. En: **Acerca de la historia y el Universo Aymara**, CIED, Lima.
- MARTÍNEZ SOTO-AGUILAR, Gabriel
1981 *Los Aymaras Chilenos*. En: **Acerca de la historia y el Universo Aymara**, CIED, Lima.
- MURRA, John V.
1988 *El Aymara libre de ayer*. En: **Raíces de américa: el mundo aymara**, Alianza Editorial, Madrid-España, Compilador Xavier Albó.
- 2002 **El mundo andino, población, medio ambiente y economía**. Ed PUCP- IEP, Lima.
- PAIAO, Juan
2005 **Etnohistoria del Altiplano de Puno**. Care-Ministerio de Educación, Puno-Perú.
- PORTUGAL, Jimena
1997 *Un Ayllu Uru en el Noreste del Lago Titicaca: Ojchi*. En: **Textos Antropológicos** Nro. 08- Revista de la Carrera de Antropología-Arqueología, UMSA - Bolivia.
- TAMAYO, José
1998 **Liberalismo, Indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)**. Universidad de Lima.
- VIOLA, Andreu
2002 *Antropología, alteridad y esencialismo: la(s) cultura(s) andina(s) y la mirada andinista*. En: **Identidades, relaciones y contextos**. Universidad de Barcelona, por Joan Bestard.

El Comer Bien en el entorno Qhas – Qut – Suñi

Hábitos alimenticios a partir de la Memoria como componentes de Identidad en la Cocina Uru de Irohito¹

Claudia K. Terrazas Sosa²

"Hablar de hombres y alimentos es hablar de la vida misma, de su extraño proceso, desde que la criatura es engendrada y empieza a alimentarse de su madre en el interior de la burbuja acuática, hasta el instante en que ve la luz una y otra vez su madre le provee de alimento...comer y comer bien, es un aprendizaje como todo". (Ezayaguirre 1897:8)

Introducción

La presente investigación se llevo a cabo dentro de la temática alimenticia con el propósito de contribuir a ver a la misma desde otro ángulo, que no se reduzca aún aspecto sólo nutricional. Sino más bien para enfocarlo como un referente de investigación central dentro de las Ciencias Sociales ya que es fuente de reflexión por si sola. El tema alimenticio se desarrolla como un proceso sociocultural que ante la inexistencia de trabajos que se enfoquen dentro de la misma demanda mayor atención.

Siendo atractivo adentrarse en ámbitos tan cotidianos como el de cocinar y alimentarse para comprender el conglomerado entorno donde se han plasmado gran parte del desarrollo cultural de los grupos. Tal es el caso de la Cultura Uru. Grupo que ha sido caracterizado como marginado y desituido principalmente de su espacio por excelencia lacustre, donde los medios de obtención de alimentos desarrollados y que son particulares en esta Cultura como son la caza y la pesca coadyuvaban para la conformación de hábitos alimenticios particulares que se accionarían más tarde como marcadores de Identidad.

Siendo hoy testimonio de esto los Urus de Irohito, con quienes se tuvo el primer acercamiento a raíz de un viaje realizado el año 2004 con motivo de un Congreso que tenía la finalidad de revalorizar la Identidad Uru. Escenario que marco y definió el argumento que justificaría con mas ímpetu la realización de la presente indagación.

Es así que se pretendió lograr una aproximación etnográfica de los alimentos y la comida plasmados en la cocina de Irohito haciéndose evidente los procesos relacionados a las preferencias y consumo de determinados alimentos, donde la vinculación con el territorio acuático se ve demostrado en los hábitos alimenticios Uru en relación a los recursos obtenidos en su mayoría del agua. *"Recreando a su vez el choque entre la Cultura Aymará y Uru donde los alimentos jugaron un rol para la interacción y donde se cuestiona el tipo de alimentación como un marcador de identidad"* (Terrazas, 2005:7).

Para lo cual se construyó el concepto de "Comer Bien", desde el ámbito local. Tema central que se propone y que tendrá sus bases en dos elementos: por un lado identidad en este caso bien representada en el concepto "Qhas – Qut – Suñi" u "hombres del agua" haciendo referencia a la vinculación existente desde tiempos pasados de los Urus de Irohito con el entorno lacustre, mostrando a las actividades de caza y pesca como practicas por excelencia Uru y que fueron y son la fuente principal vía de obtención de alimentos e ingresos económicos a raíz de su comercialización.

Por otro lado la convivencia durante el consumo de los alimentos como un momento afectivo que unifica al grupo, refuerza los lazos grupales del ser Uru. Estos dos elementos serian los impulsores que van a favor de la revalorización como Hombres del agua. Contexto en el cual se trazo el problema de investigación para conocer los hábitos alimenticios a partir de la Memoria y consumo actual de alimentos dentro de la Comunidad utilizando como eje central el concepto de "Comer Bien". A su vez que como objetivos específicos estuvo el describir los hábitos alimenticios cotidianos y festivos a partir de la Memoria y consumo actual estableciendo aquellos alimentos que son referentes identitarios, además de testimonio del vínculo existente con el entorno lacustre y por otro lado determinar cuales y como se complementan los alimentos locales (propios), regionales y externos (ajenos) en la Cocina de la Comunidad Uru de Irohito y en que medida esta interacción contribuiría a la revalorización de la Identidad.

¹ La presente investigación es la conclusión de avances preliminares que se presentaron en la RAE del año 2005 bajo el título de "Una aproximación antropológica al consumo alimenticio en la Comunidad Uru de Irohito". Concretándose el año 2006 como Tesis de Grado en la Carrera de Antropología.

² Antropóloga – gemnalu@hotmail.com

El entorno Qhas – Qut – Suñi de Irohito

La nacionalidad Uru de Irohito se halla ubicada en el Departamento de La Paz en la provincia Ingavi. Dentro del Municipio Jesús de Machaca (a 125 kilómetros de la ciudad de La Paz). Aproximadamente a tres horas en transporte público desde la ciudad de El Alto.

Irohito se constituye hoy en día en una Comunidad Uru que atraviesa procesos de cambio, económico, social y cultural debido al contacto con otras poblaciones aledañas donde, los alimentos serían elementos que de alguna forma actuarían como distintivos en la Comunidad

Sistemas productivos

Caza y pesca: En el caso de Irohito aunque se hallan actividades productivas que son testimonio de la adaptación al nuevo espacio tanto social como geográfico que se destinan a la obtención de alimentos como la agricultura (en baja escala que es básicamente para el autoconsumo), la ganadería y la comercialización de sus productos en las ferias. La pesca y la caza³ continúan siendo las actividades productivas principales por excelencia. Paralelamente complementan esta actividad con la recolección de huevos de ave principalmente de la chuq'a; además de la totora y un tipo de alga denominada lima (sólo para uso de forraje) y en ocasiones la recolección de algunas plantas medicinales.

La pesca es de tipo familiar donde participan cada uno de los miembros del hogar. Los niños en el caso de la caza de ch'uqas son introducidos para realizar esta actividad, desde temprana edad ya que la práctica de la caza conlleva un aprendizaje muy minucioso del entorno lacustre. Por su parte la mujer en el caso de la pesca tiene el rol importante de selección, limpieza y comercialización de productos.

Con la pesca se obtienen los principales ingresos económicos por la venta del producto e intercambio⁴, además de las necesidades alimenticias de las familias de la comunidad ya que es el principal alimento en la dieta diaria de Irohito. En esta región la principal especie de pez que se obtiene es el pescado karachi (orestias agsii).⁵

La participación tanto de los hombres adultos, como de los jóvenes y niños se da en ambas prácticas, asimismo hoy en día la participación de las mujeres es más frecuente en el caso de la caza de ch'uqas. Contrariamente a tiempos pasados donde esta actividad solo estaba destinada para los hombres. Lo destacable también de esta actividad es que se constituye en un recordatorio de que la misma fue hecha de manera conjunta para un fin que va en beneficio de toda la comunidad reforzando a su vez la identidad Uru.

Estas prácticas vinculadas al entorno lacustre, las hacen reconocidas ya desde tiempos pasados, mencionadas en referencias que hablan de la relación con el hábitat lacustre y la práctica de la caza y la pesca, descritas incluso en los Mitos de origen de los Urus. Antecedente principal que fue utilizado para justificar el confinamiento de esta Cultura por parte de los españoles y aymaras principalmente.

El comer bien en el entorno Qhas – Qut – Suñi: Hábitos alimenticios⁶, cotidianos y festivos a partir de la memoria y consumo actual: La alimentación y su diferenciación en las diversas zonas y regiones de Bolivia se manifiestan en la elaboración de las comidas y en la formación de hábitos alimenticios propios de cada lugar.

En el caso de Irohito, muchos hogares si bien poseen muchas similitudes con respecto al régimen alimenticio, coexisten ciertas variabilidades, debido al aspecto económico. Ya que las posibilidades de

3 Modos de producción como la caza y la pesca además de la agricultura, han sido importantes y vitales para la obtención de alimentos puesto que "los sistemas de producción de alimentos han sido el principal centro del esfuerzo productivo a lo largo de la Historia y la Prehistoria" (Harris, 2004:271). En un principio puede verse que la caza y la recolección pueden considerarse como los primeros modos de producción alimenticia, a diferencia de la agricultura. Los mismos a su vez conllevaron a una especialización en cada una de las actividades que permitieron efectivizar la obtención de alimentos del entorno.

4 La comercialización e intercambio se realiza en ferias próximas a la comunidad por arrobas (cada arroba equivale más o menos a 300 pescados que oscila entre 15 a 20 Bs. por arroba). Asimismo para la venta en la ciudad de La Paz es reunido por los comunarios y llevado los días jueves o sábados, en el bus que ingresa a la comunidad, o en su defecto enviado mediante el chofer para su comercialización por familiares en la ciudad los cuales son intermediarios en la distribución y venta del mismo.

5 Lamentablemente en los últimos años el karachi sufrió una disminución en cuanto al peso, tamaño y cantidad, lo cual ha originado preocupación entre los comunarios pues dificulta en gran medida la comercialización tanto en ferias próximas, como en la ciudad de La Paz.

6 Hábitos alimenticios son entendidos como los "modos de alimentarse" tomando en cuenta las preferencias, aversiones y prácticas en torno a la adquisición, distribución preparación y consumo de alimentos (cocina) e influencia de alimentos manufacturados (mercado). Refleja discusiones, reuniendo varios factores acerca de la pobreza y la riqueza (modos y maneras de comer) reflejados en el régimen alimenticio.

adquisición de determinados alimentos, no es posible para algunos; así se vuelve más complicado en ocasiones el poder cubrir los “*requerimientos nutricionales*”, establecidos en el área que compete a la nutrición⁷; esto claro sin desmerecer la alimentación actual en la comunidad. Aquí el concepto de “*comer bien*”⁸, está más próximo a la vinculación afectiva con determinados alimentos propios (esto claro sin dejar de lado la atribución a las propiedades y cualidades alimenticias de los mismos), que están en relación igualmente con la conformación de los gustos desarrollados para con el consumo de los mismos. Así Fischler define cuatro aspectos en lo que van a ser la conformación y transmisión de los gustos alimentarios: el biológico, psicológico (experiencia individual), cultural y social, los cuales a su vez poseen un espacio de transmisión intergeneracional (de generación en generación, reproducción de conductas) e intrageneracional (interacción entre los individuos del mismo grupo social) (1990, 90-91).

Asimismo el aprendizaje, relacionado a los gustos alimenticios se va adquiriendo en un principio de los congéneres en relación a las preferencias y rechazos. Por lo cual el consumo de los alimentos dentro de un sistema de reglas estará en relación a lo que se aprecia también para consumir, y donde existe un grado de “*afectividad*” hacia determinados alimentos, como el en caso de Irohito están reflejados en alimentos locales como la ch’uqa y el pescado.

Donde la memoria es uno de los recursos a través de los cuales en mayor medida se reflejan elementos del quehacer culinario, remontando a la actualidad tipos de alimentos, sus preparaciones e incluso el elemento emotivo con respecto a ellos; donde también, el sabor, color, olor y demás características organolépticas son sólo algunos de los componentes que ayudan a realzar una determinada comida durante el transcurso del tiempo desarrollando un gusto hacia ella.

Antecedentes alimenticios en la memoria Qhas – Qut – Suñi de Irohito: El mejor referente que se puede encontrar sobre el consumo alimenticio de los Urus de Irohito por un lado fue el registrado en la memoria y relato de los comunarios. Principalmente en los testimonios escritos y obtenidos a través de entrevista, como lo muestra la siguiente cita:

“Los Urus para alimentar a sus familias tienen que trabajar en el lago. Cazando animales acuáticos como ser: wisla, ch’uruña, chulana, en pescado q’iri, ch’akhi, c’hisi k’ali y otros. Se preparaban caldos de wislas, ch’araña, también se cocinaban qirjiña o sea wallaqi de pescado con phuti de khawri; raíz de totora de vez en cuando también hacían trueques, pescado con papa con chuño y k’ispiña, así se alimentaban los Urus, durante que vivirán en los pasados años” (Inda 1998:7). A esto se debe agregar que no existen numerosos antecedentes que se refieren al tema alimenticio. Sin embargo estos testimonios son reforzados gracias a hallazgos arqueológicos⁹ en la zona tanto de escamas de pescado y restos óseos de aves que corroboran el consumo de especies obtenidas del entorno lacustre desde tiempos pasados.

A su vez los textos más manifiestos de registros alimentarios Uru se encuentran también en relatos que menciona Watchel en el caso de los Chipayas:

“...los informantes declaran con decisión [refiriéndose a los chipayas] ¡¡jantes comíamos más carne!! Se menciona el consumo de carne de cerdo, de ovejas, la cual estaba destinada a la elaboración de charqui, a esto además se agrega el consumo de los recursos obtenidos del medio lacustre. La mayor parte del pescado se secaba, igual que la carne y se conservaba en forma de charqui y eso no era todo: además de la pesca, los Chipayas practicaban la caza y la recolección en gran escala” (ob.cit.:305).

Estos relatos hablan sobre los recursos alimenticios obtenidos por actividades como la caza, pesca y recolección, donde además se hace mención al tributo que debían pagar, el cual era dado en forma de grasa y sebo (obtenido de las aves principalmente) para el pago de impuestos y la mita. Así también procuraban antiguamente dinero para poder comprar productos como el alcohol y la coca, componentes infaltables

⁷ La presente investigación tuvo la limitación de no profundizar y detallar en mayor medida aspectos nutricionales dentro de la comunidad, sin embargo deja abierta la posibilidad de futuras investigaciones que complementen en esta área.

⁸ “Comer bien es una conceptualización que hoy en día se tiene es la relacionada a una ‘buena alimentación’ que conlleve a una buena salud, lo cual ha sido instituido como un ‘modelo de alimentación’. Sin embargo el comer bien debe considerarse como un proceso dinámico, es decir que se reinterpretaría con el tiempo según las necesidades y contextos de un grupo de personas a otras. Este concepto ha sido construido a partir de una percepción local, considerando la subjetividad del mismo, en primer lugar como un elemento que coadyuva a la construcción de la identidad Qhas - qut - suñi. La comida actúa como un componente que crea fronteras de diferenciación, actúa como un lente a través del cual la gente ve y piensa sobre lo que son y lo que los diferencias de los otros; lo cual a su vez refuerza a través de la convivencia y el consumo de la comida, la unión del grupo” (Terrazas, 2006: 48 – 49).

⁹ La investigación de la arqueóloga Maribel Pérez se refiere a la importancia de este recurso faunístico en el plano alimenticio según los antecedentes arqueológicos y hallazgos de su investigación con respecto a restos óseos de peces donde comenta el consumo de peces ya desde tiempos prehispánicos: “los peces por su parte contribuyeron en gran manera a la dieta de los pobladores tanto en épocas prehispánicas como actuales” (ob.cit.: 114).

hoy en día en Irohito sobre todo en épocas festivas y acontecimientos importantes. Estos productos fueron difundidos entre los Urus, mediante intercambio con los aymaras a cambio de pescado seco por ejemplo.

Por otro lado existieron algunos relatos que hacían referencia al consumo alimenticio de los Urus, que son descritos de una manera despectiva. Haciéndose eco de las apreciaciones de los cronistas de la época colonial, el cosmógrafo-cronista Juan López de Velasco, ya en el siglo XIX, dice al describir la laguna de Chucuito o Titicaca: *"Están en las orillas de esta laguna las más poblaciones de indios que hay en el Collao, los cuales llaman indios Uros, gente inútil y ociosa por no querer más que el pescado y aves de la laguna, y la totora que es la raíz de unos juncos que cría la laguna en su ribera, como palmitos, buenos para comer, con que engordan mucho los puercos"* (Julio Zegarra, 1894: 505, Citado en Polo, ob.cit., pág. 69). Con relación a su alimentación, Juan del Altillio (s/f: 1) sobre la base de los relatos de los cronistas, sostiene que *"los Urus se alimentaban de pescado crudo y en algunas oportunidades de carne de llama o cerdo que no precisaban cocerla. El padre Cobo espantado ante este hecho, exclamaba: "Estómagos que se engullen tanta de carne cruda, más calor han de tener que una fragua para poderla gastar"* (López y Altillio s/f citado en Velasco 2005:30). Asimismo estuvieron las apreciaciones que tenían los aymaras de desprecio hacia los Urus, lo cual pudo haber influenciado a las descripciones hechas por los cronistas, considerándolos así como un grupo que permanecía en una etapa prehumana.

La Alimentación de la comunidad de Irohito en la actualidad

La dieta al presente está constituida principalmente por el pescado que como se pudo ver fue siempre un recurso importante. El pescado y la carne de ch'uqa se constituyen en ingredientes principales dentro de las elaboraciones culinarias. Sin dejar de lado y como complemento y testimonio de la nueva adaptación al entorno geográfico, el consumo de la carne de cordero: *"Diario carne de oveja nomás, queso, huevo, pescado así nomás pues, huevo de ch'uqa también así"* (Emiliana Inda, Comunaria de Irohito, octubre del 2005). Ya sea en elaboraciones cotidianas o las festivas además en los trabajos comunitarios están presentes las elaboraciones en base a la carne de cordero, que incluso se le atribuyen propiedades curativas y reconstituyentes¹⁰.

Por otro lado el consumo de huevos es considerado como un "antojo" y es preparado sólo en ocasiones especiales. Muchas familias, reducen el consumo de huevos casi al mínimo debido al costo, en el caso del huevo de gallina principalmente, aunque en su mayoría se consume y prefiere el huevo de ch'uqa, por considerarlo más sabroso. El pan se constituye también en un "antojo", aunque su consumo es más frecuente. Es muy bien recibido como regalo a la familia, casi de la misma forma que la coca.

La adquisición de estos productos importados en Irohito resaltan los almidones, que se suman a los producidos dentro de la Comunidad como la papa y el chuño. Así se adquieren el arroz, fideo, harina, que se han complementado a la dieta y que son ingredientes principales para acompañar la sopa, además de otros productos enlatados o envasados como la sardina, el café, la mantequilla, aceite, etc.; estos últimos claro son de consumo menos frecuente, a diferencia de la sal y el azúcar, la primera imprescindible en todas las preparaciones del almuerzo y la cena o la comida de la media mañana, y la segunda con un incremento en su consumo no sólo para endulzar infusiones del desayuno o frescos hervidos, sino también por el consumo de dulces, chicles, galletas, refrescos que en su mayoría lo realizan los jóvenes y niños.

El consumo de otras carnes como la del cerdo y la vaca no es cotidiano y muy pocas veces se utilizan en preparaciones festivas, aunque cada familia posee una cantidad de ganado porcino y vacuno (en muy poca cantidad). Estos animales son más bien utilizados para venderlos en ferias en el caso de los chanchos y la utilización de la vaca es más bien para la producción de leche tanto para consumo de la familia, como la elaboración de queso para el mismo fin aunque éste se lo realiza de modo más esporádico.

En su totalidad los vegetales son cocidos antes de ser consumidos, no se preparan ensaladas de ningún tipo los mismos son incorporados en la sopas únicamente. Las sopas en su mayoría tienen como base la carne de cordero o la de ch'uqa, y en el caso del wallake el pescado karachi. Los condimentos que son mayormente utilizados son el ají, la pimienta, el comino y el ajo.

También las frutas están presentes dentro de la dieta, aunque no en variedad, se destacan los plátanos, las naranjas y las mandarinas, que son muy apreciadas por los niños. Su consumo se enmarca durante campeonatos de fútbol u otras celebraciones o pasatiempos dentro de la Comunidad en su mayoría, a

¹⁰ Asimismo dentro del campo de la salud es importante resaltar las atribuciones que se les dan a determinadas preparaciones que se consumen en Irohito. Por ejemplo la carne de cordero es preparada y se la recomienda para las mujeres que dieron a luz recientemente: *"para las mujeres que tienen sus bebés siempre oveja cortan. Cortan una oveja y se lo cocinan eso nomás"* (Emiliana Inda, Comunaria de Irohito, octubre del 2005). Lo mismo sucede con la carne de Ch'uqa que es consumida para malestares como la anemia o el dolor de cabeza: *"Si éste que se llama su cabeza dice es para... éste... [es] para dolor de cabeza...[su carne] de la ch'uqa"* (Emiliana Inda, Comunaria de Irohito, octubre del 2005).

su vez en algunas Ferias se obtienen frutas secas y endulzadas como “antojos”¹¹. Asimismo los refrescos y las bebidas alcohólicas se reservan para épocas especiales como las fiestas o bien si el presupuesto lo permite en días ordinarios después de un trabajo comunitario o un campeonato de fútbol.

Ciclo de las comidas cotidianas: La alimentación diaria posee un ritmo establecido principalmente por las actividades cotidianas de cada hogar que se realizan durante el día, estableciendo modos, horas, personas y lugares para el consumo de las diferentes comidas.

El régimen alimenticio: Así en Irohito el ciclo de comidas no varía mucho que el de la ciudad en la mayoría de los casos, por lo que salvo épocas de escasez, se consume de tres a cuatro comidas diarias. Conformadas por el desayuno, una comida a media mañana (la cual puede estar o no, según cada familia), almuerzo, té y la cena.

Desayuno: El desayuno es liviano, y se consume más o menos a las siete u ocho de la mañana. Consiste principalmente de una infusión caliente como té, mate de coca, manzanilla, eucalipto, que ayudan a la digestión después de una comida copiosa del día anterior.

Sajra hora¹² o comida de media mañana: Esta comida si bien no es frecuente su consumo en todas las familias de Irohito, puede estar conformada por el excedente de un día anterior, como chuño, papa, agregándosele trozos de cordero frito a modo de chicharrón, chuq’a frita o cocida, pescado frito, o hervido (como en el wallake) en caso que se contará con algunas de estas bien apetecidas opciones.

Almuerzo: A la una o dos de la tarde se sirve el almuerzo¹³ que se constituye principalmente en sopas de fideo o arroz en base a la carne de ch’uqa o en ocasiones de cordero, acompañados de vegetales picados en pequeña cantidad, entre los que son frecuentes la cebolla, las habas y las arvejas, además de la zanahoria y tomate entre las principales. Se sirven antes del plato principal o “segundo”¹⁴, si lo hubiera, pues como se acostumbra servir dos platos de sopa, el segundo no siempre está en el menú, pues con sólo la sopa se llega a colmar el apetito.

Puede el segundo, si lo hubiera estar acompañado de carne. En el caso de ser frita incluye cualquiera de las variaciones entre fideo, papa, arroz, chuño y el complemento del ahogado si se pudiera. Lo mismo sucede con el pescado frito, otra variación a la ya conocida presentación del mismo en el wallake.

Té: En este horario se repite los elementos del desayuno: una infusión de té, o café principalmente, que además actúa como un calentador para sobrellevar el frío que se incrementa a horas de la tarde después de las actividades realizadas durante el día, y es acompañado de un pan.

Cena: La cena consiste casi siempre en una sopa consistente que utiliza como base la carne de cordero o chuq’a con arroz (si hubiera) o fideo, papa y el chuño casi infaltable que es servido apartado en una fuente para acompañarlo con la sopa según disponga cada comensal. Se acostumbra servir dos veces a cada comensal la sopa, procurando que éste quede saciado.

Ciclo de comidas festivas: En relación a éstas comidas, las fechas marcan el tipo de características de las comidas y de las cuales dentro de la comunidad se destaca el apthapi (comida comunitaria) como la más importante. Que contribuye a reforzar los lazos y la identidad Qhas-Qut-Suñi presente en actos importantes como trabajos comunitarios, fiestas, reuniones; es uno de los momentos donde en mayor medida la comida es un conductor para que las relaciones entre las personas se refuercen.

Donde las características de esta comida son el predominio de pescado y ch’uqa como alimentos centrales, muy bien complementados con alimentos obtenidos de la agricultura como la papa y su derivado el chuño producto nuevamente de la actual adaptación geográfica de los Urus de Irohito.

11 Los antojos son definidos en esta investigación como alimentos cuya presencia dentro del menú cotidiano de la comunidad es muy ocasional, principalmente por la dificultad de su obtención, lo cual los hace más apreciados.

12 “La sajra hora es una comida difundida en el territorio cochabambino, donde los vallunos a falta de una sajra hora, tienen dos: a media mañana y a media tarde. Sobre el denominativo de sajra hora no se tienen aproximaciones exactas, pero se sabe que esta frase de origen bilingüe [tanto aymara como castellano], se traduce como “la hora del diablo”; cual si comer fuera pecado... y en esto de comer extra-horario hubo antiguamente una costumbre que en área aymara se denominaba juntucha y en quechua khoñichi; y la vianda era de chuparse los dedos; consistía en guardar los restos de la comida para el día siguiente y en sartén con aceite o manteca, recalentar y luego romperle un par de huevos o más y revolverlo hasta que estuviera en su punto. Esa delicia se servía en vez del desayuno a la media mañana” (Paredes Candia, 1990:24).

13 “A la hora del almuerzo es tradicional y popular la sopa de la que existe una apreciable variedad de preparaciones. Así la sopa recibe varios nombres populares: caldo, chupecito, almuercito y de acuerdo a los ingredientes: lagua o chakhe” (Paredes Candia, 1990:30).

14 “Los platos denominados “segundos” son más deseados como platos de fiestas o cuando debe prepararse una comida con rapidez, siempre y cuando se disponga de dinero.” (Vokral, 1991:183); En Irohito los ingredientes que contienen los segundos son en su mayoría obtenidos fuera de la comunidad como el arroz, el fideo, lo cual a su vez los hace más costosos y de menor frecuencia en la dieta para lograr una mayor duración.

Los alimentos propios como componentes de Identidad y su interacción con alimentos importados y/o manufacturados consumidos en la comunidad de Irohito:

El circuito alimentario en Irohito¹⁵: Las principales formas de abastecimiento son la compra y la producción dentro de la comunidad; en ocasiones esto se complementa con el intercambio de pescado por otros productos. Los puntos principales para el aprovisionamiento además de la misma comunidad son: la ciudad de La Paz, y las Ferias en pueblos próximos.

Los alimentos y formas de abastecimiento: Las familias hoy en día además obtienen algunos alimentos de la producción de actividades como la agricultura (sólo la producción de papa), caza (de aves acuáticas en especial de la ch'uqa), intercambio de pescado mencionado anteriormente, por un equivalente en otros productos.

Las mujeres de Irohito son las encargadas del transporte del pescado para la venta a la ciudad de La Paz. Transportan el pescado fresco a las diferentes ferias regionales además de a la ciudad los días jueves. Cada familia lleva de dos a seis baldes aproximadamente (que equivale aproximadamente a 500 pescados). El chofer es encargado de transportar la carga hasta puntos en la ciudad de La Paz donde esperan el pescado transportado desde Irohito, para su posterior comercialización.

Pese a esta dinámica puede verse aún que los ingredientes disponibles para la elaboración de las comidas son limitados. La comunidad no cuenta con un mercado en el que pueda aprovisionarse de alimentos, sino que el circuito alimentario está conformado por viajes a la ciudad, los pueblos y más propiamente a las Ferias próximas¹⁶, para aprovisionarse de alimentos con una duración de una semana, tiempo aproximado que subsisten estos productos en óptimas condiciones.

Alimentos importados y manufacturados (procesados): Dentro de este grupo se encuentran los alimentos que son obtenidos de fuera y más propiamente mediante dos puntos: el primero situado en el área urbana: implica centros de abastos como mercados, almacenes y tiendas ubicadas especialmente en la ciudad de El Alto, esto debido a la proximidad y facilidad para el traslado de los productos adquiridos hacia las movilidades que van hacia Irohito.

El segundo punto de obtención incluye los alimentos obtenidos de lugares que se encuentran próximos a la Comunidad; conformado por viajes a las Ferias realizadas en los pueblos cercanos, ya sea a través de la venta de pescado o intercambio del mismo por otros productos.

De origen animal: Los alimentos de este género son adquiridos en baja escala ya que la mayoría de proteínas en la dieta son adquiridas de alimentos que se obtienen dentro de la Comunidad, debido al costo económico entre las principales causas. En algunas ocasiones se adquieren conservas de carne como el charqui¹⁷ de vaca o llama¹⁸, que es básicamente un proceso de deshidratación.

De origen vegetal: Están los alimentos divididos entre vegetales y frutas. La compra es esporádica y en poca cantidad en el caso de las frutas, debido a que para algunas familias les resultan caras adquiriéndolas de este modo una o dos veces al mes. Entre las principales frutas adquiridas están los plátanos, naranjas, mandarinas, paltas, sandías. La cantidad de fruta a comprar está determinada por dónde se la adquiera. Así si fuera en la ciudad la compra es más reducida pues los costos son más altos y no hay la misma posibilidad de poder regatear los precios como es el caso de las Ferias próximas en donde los precios son más reducidos.

¹⁵ Recibe esta denominación las formas y lugares de abastecimiento.

¹⁶ Donde las ferias regionales permiten una mayor posibilidad de obtener productos alimenticios, además de la venta y en ocasiones intercambio del pescado que del mismo modo se constituyen en importantes medios para la obtención de otros alimentos. Por otro lado está el aprovisionamiento de productos de otra índole como ropa, herramientas, cerámicas, textiles. Por ejemplo los comunarios de Irohito aprovechan las ferias para la compra de palos grandes de madera que son utilizados para el anclaje de la red durante la caza o la pesca.

¹⁷ Antiguamente los habitantes de la región andina consumían la carne cruda, semicruda o en forma de charqui. La carne seca sin hueso recibía el nombre de charqui y la que llevaba huesos chalonga, se realizaba charqui principalmente de la carne de llama, aunque también se elaboraba de la carne de animales silvestres y de pescado. (Paz y Cajías, 2002:4)

¹⁸ Este animal nativo fue uno de los pilares que permitió el desarrollo de las Culturas precolombinas, sirviendo desde tiempos remotos como medio de transporte para los productos de los distintos pisos ecológicos, para la fabricación de textiles con su lana y además como parte de la dieta y fuente de proteínas de la población. Actualmente la llama sigue contribuyendo a la economía campesina. Por otro lado debe mencionarse que con el objetivo de aumentar el consumo de carne de llama en la ciudad por ejemplo, se llevan adelante proyectos, varios de ellos en el departamento de Oruro, como es el denominado "Llama de Oro" que busca que la carne de llama sea reconocida e identificada como un alimento nutritivo que posee proteínas, por lo que bien puede ser incluida en el menú cotidiano de la dieta familiar.

Los vegetales son en mayor medida adquiridos en las ferias, figuran entre los principales las cebollas, zanahorias, tomates, habas, arvejas, adquiridos en cantidades que se venden por “montón” o valor de un boliviano, cantidad que tiene duración aproximada que se adquiere para una semana. Hacia los cuales se muestra mayor preferencia para incluirlos en las preparaciones culinarias de Irohito, a diferencia de otros mayores difundidos en el área urbana. Principalmente se usan como ingredientes de las sopas siendo éstas un alimento diario, por lo cual los viajes hacia las ferias próximas para adquirirlos se realiza por lo menos una vez cada semana.

Por otro lado están los productos manufacturados¹⁹ o procesados adquiridos en gran cantidad y que conforman dos grupos en uno están los de primera necesidad dentro de la dieta en la comunidad en gran parte debido a la facilidad para su preparación. Entre los principales figuran productos procesados están: el fideo, arroz, harina, azúcar, sal; éstos son comprados al por mayor en costales. En segunda escala están los productos manufacturados de adquisición secundaria como los enlatados de sardinas (Lidiita) gaseosas (en su mayoría de marcas nacionales como Coka Quina, Soda, Bady) pan, té, café, coca, pasankalla, cerveza. También consumen otro tipo de productos importados, que se encuentran más dentro del grupo de los antojos²⁰ como: helados, dulces, galletas; estos son de consumo especial de los niños. Se muestra así un incremento en el consumo de más azúcar a través de estos productos.

Alimentos propios: Una vez hechas las diferenciaciones en cuanto al origen de los alimentos tanto importados, procesados y propios, resalto la importancia de dos dentro del grupo de los alimentos propios. Así dentro de la presente investigación se designo de esta forma, los alimentos que son producidos dentro de la Comunidad, y que en su mayoría son destinados para el autoconsumo. Los cuales a su vez a través de la obtención, preparación y consumo conllevan las significaciones de Identidad, Memoria y Tradición, que se plasman en las elaboraciones culinarias, lo cual definitivamente los constituyen en “productos de la tierra” que son aquellos alimentos *“que tienen una fuerte vinculación con el territorio y que esta vinculación con el lugar de producción tenga una profundidad histórica y cultural. Un producto local sólo es considerado producto ‘de la tierra’ en la medida que haya estado producido y elaborado ‘desde siempre’, ‘tradicionalmente’, en un lugar determinado, por lo cual, estos productos han de estar asociados a todo un conjunto de aprendizajes, de saberes, de prácticas específicas”* (Espeitx 2004 Citado en Borrega 2005:3).

De origen animal: Se encuentra el pescado (kaarachi)²¹ el de mayor presencia en la dieta de Irohito. Se obtiene en la región del Desaguadero y es uno de los alimentos más importantes, fuente principal de proteínas. Complementariamente la carne de chuq’a también es otro producto propio del cual además se aprovechan sus huevos a través de la recolección para la complementación del menú diario.

La carne de cordero es otro de los alimentos obtenido dentro de la comunidad. Se consume de forma regular pero sobre todo en ocasiones especiales.

De origen vegetal: Obtenidos por la agricultura, mediante la cual sólo se obtiene la papa amarga (luki) en pocas cantidades que de igual forma se utiliza para la elaboración de chuño.

Además de este tubérculo²² en años pasados se cultivaba quinua²³ pero en la actualidad ya no existe este cultivo. A diferencia de la cebada que continúa siendo cultivada pero sólo es destinada para forraje²⁴.

19 Muchos de estos productos van directamente para el aprovisionamiento de las dos únicas tiendas con las que cuenta la comunidad, para su posterior venta, a un precio más elevado, lo cual repercute en la preferencia de adquirirlos en las ferias o en la ciudad del El Alto, al por mayor.

20 Sin embargo el consumo de estos productos, funciona como un elemento significativo dentro de las relaciones interiormente de la familia. A través de la compra de estas golosinas, por ejemplo de padres hacia hijos transmiten una forma de afecto, cariño otorgándoles el disfrute de estos “obsequios” que no son consumidos a diario.

21 El pescado kaarachi específicamente es una especie nativa perteneciente a la familia de las orestias, especie característica del Lago Titicaca y única en la actualidad, que se obtiene en la región de asentamiento de los Urus de Irohito. Existen diferentes variedades, conociéndose en la comunidad dos: el **qeri**, utilizado para las elaboraciones fritas principalmente y el pescado con cabeza grande denominado **ch’ajana** utilizado normalmente para elaboración de la sopas, principalmente en el wallaque.

22 La región de los Andes es el único lugar donde se han domesticado los tubérculos para la alimentación humana. Además de las conocidas especies del género Solanum (papas), se logró la domesticación de un grupo de especies que han sido menos estudiadas y valoradas en el mundo agronómico. (Cultivos Andinos. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, 1990: 88).

23 “Esta planta propia del Altiplano y las regiones frías es un alimento rico en proteínas y sales minerales. En la actualidad se conocen en Bolivia dos variedades principales de quinua, la amarga y la real. La quinua fue un alimento importante para los habitantes de los Andes antes de la llegada de los españoles. Su resistencia al frío y su alto valor nutritivo la situaron junto a la caña y el maíz como un cereal preferido de esa época”. (Paz y Cajías, 1992:27).

24 Del mismo modo otro recurso importante se encuentra en el río Desaguadero con la obtención de lima y totora, alimentos los cuales son utilizados para el ganado, además que la totora también es utilizada para el consumo humano y es bien apreciado su consumo como un “antojo” durante actividades como la recolección y caza.

La Cocina de Irohito: Elaboraciones Culinarias en base a la Memoria como Testimonio de Identidad

La preparación de comidas se enmarcan grupos de alimentos con sus respectivas recetas, siguiendo procesos correctos de elaboración, que se consideran como propios de un lugar dado. En la elaboración de comidas, además de las preferencias alimenticias se plasman componentes de identidad y tradición que van siendo reforzados a través del tiempo por la memoria colectiva de los grupos, donde se involucran procesos históricos, económicos, sociales, culturales, políticos y generacionales.

En Irohito se han ido conformando elaboraciones culinarias que se han establecido como tradicionales, presentes ya sea en lo cotidiano como en lo festivo complementándose con alimentos importados y manufacturados. Estas elaboraciones se convierten en testimonio de lo que ha sido el relacionamiento de los Urus con el entorno lacustre.

Así se constituyen en "tradicionales" aquellas elaboraciones en las cuales, tanto los alimentos, como las elaboraciones, tienen un carácter de reivindicación de lo verdadero y de la correcta forma de preparación, propias de un lugar. Lo que podría denominarse como "La cocina de la abuela" (Borrega, 2005: 1). Estas preparaciones estarían elaboradas principalmente con los alimentos locales. Como en el caso de Irohito son elaboradas en base a la carne de ch'uqa y el pescado.

La elaboración con este pescado es principalmente en el wallaque que consiste en una sopa hervida del Karachi con la incorporación de una yerba denominada coa, la elaboración del wallake comienza con la limpieza y extracción de las tripas de cada uno de los pescados, la cantidad de pescados preparados no tiene un número establecido pero normalmente se sirven por persona entre tres a cuatro pescados.

Los ingredientes utilizados para esta preparación pueden variar en algunos casos pero la base se constituye por papas, chuño que sean preferiblemente de tamaño mediano o una variante que sería la caya, cebolla, ají amarillo y sal.

Cada uno de estos ingredientes son preparados e incluidos de forma conjunta. La cocción de las papas y el chuño se las realiza de forma separada pues su agregación es al final de la preparación. Son cocidas en una olla con agua en poca cantidad y sal a fuego lento preferiblemente, para evitar que se quemen o cocinen demasiado hasta el punto de deshacerse. Por otro lado se pica la cebolla en cortes largos lo que comúnmente se denomina corte "juliana".

El ají es molido en el batán y se utilizan entre dos a tres vainas, la utilización de este ingrediente es opcional, pero su incorporación le agrega un mayor sabor y color característico a esta preparación. Una vez listo estos ingredientes, son colocados en una olla con agua, junto al pescado y la coa de una sola vez y puestos a fuego durante una hora más o menos.

Una vez terminada la cocción tanto de la sopa con todos los ingredientes, al igual que la papa y el chuño, se procede a servir extrayendo primero los pescados con mucho cuidado pues un detalle importante es que quedan muy frágiles así que deben manejarse con cuidado al momento de incorporarlos al plato. Se sirven de entre dos a tres pescados por plato posteriormente se agrega la papa y el chuño y al final la sopa obtenida de la cocción del pescado, la cebolla y el ají.

Por otro lado la preparación de la chuq'a se sigue un procedimiento un poco largo, en el que las mujeres nacidas en Irohito han adquirido destreza en su preparación. Se podría afirmar que llega a ser una norma el aprender a cocinar la chuq'a, incluso por aquellas mujeres aymaras que se casaron con Urus, como lo afirma una señora proveniente de la población de Tiwanaku: *"como yo no he nacido aquí he tenido que aprender a cocinar la chuq'a"* (Juana Choque, comunaria de Irohito, junio del 2005).

El proceso de elaboración empieza con la extracción de las plumas que consiste en un procedimiento de inmersión del ave en una olla de agua hirviendo (esto para facilitar el desprendimiento de sus plumas) más o menos de medio minuto cada ch'uqa. Para poder ver si ya se pueden extraer las plumas se frota la cabeza de la ch'uqa para ver si éstas se desprenden fácilmente. Extraída la ch'uqa y se la coloca sobre una batea grande donde se procede a desplumarla²⁵ dando jalones, ayudándose con las mismas plumas que ya se extrajeran, frotando al ave de manera que salgan todas las plumas.

25 Asimismo se puede ver la destreza de las señoras pues la práctica les ha permitido con el paso del tiempo realizar esta etapa de manera rápida. Se puede decir que cada persona tiene una "técnica" que le permite realizar este proceso. Esto pude corroborarlo con mi poca destreza y paciencia para poder desplumar al ave pues me llevó mucho rato.

Una vez que las chuq'as fueron desplumadas y para asegurarse de que no queden pequeños restos de plumas se suele pasar al ave ya pelada sobre el fuego para quemar los últimos restos de plumas. Posteriormente se procede a sacar las tripas y limpiar bien por dentro el ave con abundante agua. Una vez limpia la carne se procede a cortarla en trozos medianos y es incorporada en una olla con agua y sal para hacerla hervir. La cocción de la chuq'a requiere de un tiempo considerable de entre media y una hora. Se la puede consumir con la misma sopa agregándole arroz o fideo y algunos vegetales²⁶ como la cebolla, zanahoria y tomate finamente picados. Para la elaboración de la carne de chuq'a frita, ésta es primeramente cocida y luego condimentada en una fuente con una preparación de sal, pimienta y comino además ajo en algunas ocasiones y es frita en aceite. Esto normalmente se hace con el fin de colorear su superficie y darle una presentación más apetitosa.

En el caso del cordero una vez carneado, cada una de las partes de la carne del animal es troceada y lavada en abundante agua. Las patas son cortadas pero no son utilizadas y son dadas a los perros al igual que la sangre. El cordero ya limpio es colgado en una pared sujetado por un gancho en forma de garfio por unas horas. Las vísceras son depositadas en un bañador, para su posterior preparación. Cada una de las tripas es lavada cuidadosamente y almacenadas hasta su elaboración.

Como una variación en la preparación del pescado que demuestra el desarrollo de las tecnologías culinarias locales esta la elaboración del *p'api* muy tradicional, no sólo en la región de Irohito sino en otras comunidades cercanas al Lago Titicaca. Su cocción se la realiza entre piedras calientes anteriormente seleccionadas y dispuestas en un lugar elegido. Se construye un pequeño horno colocando las piedras una sobre otra, formando una estructura de forma semi circular.

Una vez terminada la construcción se procede a tapar el horno con las piedras pequeñas. Encendido el horno se debe esperar hasta que las piedras que están dentro tomen un color blanco y luego tomen un color rojizo. Llegado a este punto se quitan las piedras y se las ubica a los costados para evitar el enfriamiento y la ceniza que queda es destinada para la cocción del pescado, ya que es esparcida y se la cubre además con una porción de paja brava que producirá humo aproximadamente un minuto. Luego se extienden sobre la paja brava los pescados en una proporción adecuada al área esparcida de ceniza posteriormente se cubre el pescado con las piedras y se puede tapar con hojas o algún awayo o paño que permita mantener el calor. La cocción dependerá del grado de temperatura que alcanzaron las piedras. Concluida la cocción se retiran los pescados evitando que se deshagan y se los depositan en fuentes o canastas para su posterior consumo. Es acompañado con papa y chuño.

Conclusiones

A partir de mi experiencia en el proceso de elaboración de la Tesis preciso algunos puntos centrales de la investigación. Por una parte y como primer balance dentro del desarrollo de la metodología utilizada concluyo que mi experiencia en el transcurso de la investigación en la comunidad Uru de Irohito salieron a la luz muchos sentimientos y pensamientos acerca del concepto del "Comer Bien", el cual se construyó a través de un proceso primordialmente vivencial, que fue edificado durante mi estadía dentro de la comunidad como también fuera.

La comida se constituyó en un espacio de contribución como elemento que va en favor de esta revalorización identitaria como hombres del agua (Qhas-qut-suñi). Siendo una alternativa que complementa a otros propósitos que en los últimos años han sido emprendidos por los Urus y donde la temática identitaria de este grupo se presenta como el eje de discusión.

Es entonces la identidad materializada con mayor énfasis en elementos como la preparación, consumo y manejo de los recursos lacustres en su cocina, desempeñándose como lo que denomina Weismantel "*una estrategia de etnicidad*" (ob. cit. 295) para así de alguna manera demandar una posición de reivindicación ante los abusos a los que fueron sometidos desde tiempos pasados tanto en la época de la Colonia hasta tiempos actuales en la República.

Donde el *comer bien* poco tiene que ver con la cuestión nutricional sino que más bien se vincula al elemento *afectivo* ya que estos alimentos y sus preparaciones plasmadas en comidas tradicionales, coadyuvaron como testimonio en gran medida de la pervivencia de la Cultura Uru de Irohito. Donde la Memoria fue un componente que me permitió una aproximación a las significaciones e interpretaciones relacionada principalmente con respecto a aspectos emotivos que son evidentes dentro de la Cultura Uru de Irohito hacia los recursos lacustres que se constituyen como referente para la construcción de los

26 "Muchos de los vegetales son originarios del Nuevo Mundo; pero hoy en día se utilizan productos, como el arroz y el trigo, introducidos después de la Conquista y que se han integrado completamente en la gastronomía latinoamericana" (Hocquenghem, Monzón, 1995:84).

hábitos alimenticios actuales, estableciendo las bases de la importancia de los alimentos propios que han sido parte de un aprendizaje (en la obtención, preparación y consumo), adquirido principalmente a través de lo oral logrando transmitir ciertos significados, clasificaciones, gustos y representaciones de los alimentos.

Sin duda la Memoria establece las bases tanto de la importancia de los alimentos locales como la chuq'a y el pescado constituyéndose en parte del saber que a lo largo del tiempo se estableció con respecto al *comer y al comer bien en el espacio Qhas-qut-suñi. Posicionado a los alimentos locales como ancestrales que han ido a la par con la historia de los Urus.*

Finalmente considero algunas recomendaciones finales acerca de la importancia que puede conllevar el estudio de los hábitos alimenticios. Los mismos logran ser un determinante para la elaboración de propuestas de mejoramiento del consumo de determinados alimentos, considerando que hoy en día en nuestro país las temáticas en relación al problema de la pobreza y el hambre no ha sido abordado con la debida importancia que requiere, ya que se vive un proceso de cambios en nuestro país, donde el tema alimenticio debiera constituirse en uno de los ejes principales para lograr que en el futuro se pueda lograr una alimentación adecuada, no sólo en términos nutricionales sino también una alimentación que abarque del mismo modo los alimentos como elementos que se constituyen en referentes culturales de un lugar.

Bibliografía

- ARNOLD Denise, Jimenez Domingo A., Yapita Juan de Dios
1992 **Hacia un orden andino de las cosas.** Ed. Hisbol. La Paz- Bolivia.
- BARRAGÁN, Rossana
1992 (Testimonios 6) Miranda Mamani, Lucas; Moricio Choque, Daniel y Álvarez de Moricio, Saturnina. **Memorias de un Olvido Testimonio de vida Uru - Muratos.** Recopilado por Asur & Hisbool, La Paz - Bolivia.
- BORREGA, Yolanda
2003 *Cocina y Patrimonio: un elemento reivindicador de identidad*, Ponencia presentada en la **XXIV Reunión Anual de Etnología.** La Paz - Bolivia. Publicada en 2004.
- 2003-b **Jaqi Manqa. Diferenciación social a partir del consumo de alimentos.** (inédito), La Paz-Bolivia.
- 2005 *Rutas Gastronómicas y Festivales Alimentarios: Identidad alimentaria y Promoción turística.* Ponencia presentada en la **XIX Reunión Anual de Etnología.** La Paz - Bolivia.
- BOURDIEU, Pierre
1998 **La distinción**, ed. Grupo Santillana. Madrid-España.
- CAJÍAS, Martha; Paz, María
1992 **De como se alimentaban nuestros antepasados antes de la llegada de los españoles.** Ed. Hisbol, La Paz - Bolivia.
- CRUZ, Juan
1991 **Alimentación y Cultura: Antropología de la conducta alimentaria.** Ed. EUNSA. Pamplona - España.
- FISCHLER, Claude
1990 **El (h) omnívoro, el gusto, la cocina y el cuerpo.** Ed. Anagrama, Barcelona - España
- GUTIÉRREZ, Xapo Freddy
El P'api una tradición alimenticia que ha vencido al tiempo. En: Comp. Musef: **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, tomo I (Pags. 155). Ed. Museo Nacional de etnografía y folklore La Paz - Bolivia.
- HARRIS, Marvin
1990 **Bueno para Comer.** Ed. Alianza. Madrid - España.
- HORKHEIMER, Hans.
1990 **Alimentación y obtención de alimentos en los Andes Prehistóricos.** Ed. Hisbol. La Paz - Bolivia.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie, Monzon Susanna.
La cocina piurana: ensayo de Antropología de la Alimentación. Ed. IEP. Lima - Peru
- INDA, Lorenzo
1988 **Historia de los Urus. Comunidad Irohito Yanapata** (Biblioteca Autores étnicos). Ed. Radio San Gabriel & Hisbol, La Paz - Bolivia.

- LÓPEZ GARCÍA, Julián
2001 **Alimentación y Sociedad en Ibero América y España. Cinco etnográficas de la comida y la cocina (Capítulo 4 Comida y bases de la Identidad aymara en el altiplano de Bolivia).** Ed. Universidad Extremadura.
Manual sobre la utilización de los cultivos andinos subexplotados en la alimentación. Ed. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, oficina regional de la FAO para América Latina el Caribe Santiago de Chile
- MOLINA RIVERO, Ramiro.
1992 **Mitos y Leyendas Uru-Muratos**, Nº 3 Textos Escolares, Serie Juvenil Uru-Murato, ASUR - UNICEF. La Paz - Bolivia.
- PAREDES CANDÍA, Antonio
1990 **La comida popular boliviana**, ed. Librería editorial Popular (Segunda edición), La Paz - Bolivia.
- PORTUGAL, Jimena.
Un Ayllu Uru en el noroeste del Lago Titicaca Ojchi (Primera parte). En **textos Antropológicos** Nº 8 pp. 11 - 46. , Carreras de Antropología y Arqueología, UMSA, La Paz - Bolivia.
Los Urus: Aprovechamiento y manejo de los recursos acuáticos. Ed. Visuall. La Paz - Bolivia.
- PALAVECINO, Enrique
1998 - 2002 **Los indios Uru de Irohito: viven en las márgenes del Titicaca, la misma vida de la época de la conquista incaica.** Buenos Aires - Argentina. Plan Del Distrito Indígena Urus de Irohito.
- PÉREZ ARIAS, Maribel
Características de la Economía de subsistencia en contextos de los Periodo Formativo y Tiwanaku en el sitio de Irohito Bolivia, Tesis de Licenciatura de la Carrera de Arqueología, UMSA, La Paz.
- PEREZ ARIAS, Enrique Adolfo
2005 **Autonomía y Dinámica social en los Andes Proceso y desarrollo socioeconómico en Irohito Bolivia,** Tesis de Licenciatura de la Carrera de Arqueología, UMSA, La Paz.
- SAENZ, Virginia
1998 **Una Cultura Andina en agonía: Gente Uru,** Ed. Textos Antropológicos (Revista semestral) N 9. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz - Bolivia
- TAPIA, Mario E. (Asesor)
1990 **Cultivos andinos subexplotados y su aporte a la alimentación. Instituto Nacional de Investigación Agraria y Agroindustrial.** Ed. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, oficina regional para América Latina y el caribe. Lima - Perú.
- WATCHEL, Nathan
1990 **Retorno de los Antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI.** Ensayo de historia regresiva. Ed. Gallimard. Paris.
- WEISMANTEL, Mary J
Alimentación, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos. Ed. Abya-Yala. Ecuador - Quito.
- VELASCO, Pedro
2005 **(Re) valorización de la Identidad Uru de Irohito,** Tesis de Licenciatura de la Carrera de Antropología, UMSA, La Paz - Bolivia.
- VOKRAL, Edita
1991 **Qoni Chiri: La Organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú.** Ed. Abya - Yala. Quito - Ecuador.

El agua: manejo y prácticas rituales en 4 comunidades del municipio de Cairoma

Investigación socio-antropológica en el marco de un proyecto de cooperación al desarrollo

Chiara Perucca¹

Marco de la investigación

Los datos etnográficos que se quieren presentar en el presente documento no son el resultado de una investigación académica, ni surgieron de una reflexión meramente teórica. La que habla no es una antropóloga que cuenta con muchos años estudiando las culturas andinas y sobre todo no es una estudiosa extranjera que llega en otro país, colecta datos, y cumple con sus ambiciones intelectuales elaborando teorías interpretativas muy complicadas pretendiendo manejar conceptos que no son suyos.

Lo que sencillamente se quiere proponer en estas páginas son los datos colectados durante 6 meses de investigación socio-antropológica en el marco de un proyecto de desarrollo rural financiado por una ONG italiana.

Se trata de un proyecto de autoconstrucción comunitaria de sistemas de agua potable realizado por medio de la facilitación técnica y financiera de la organización ACRA en 4 comunidades rurales de la Quinta Sección Municipal de la Provincia Loayza, Departamento de La Paz.

A diferencia de muchas otras intervenciones de cooperación, que toman en cuenta sólo lo técnico y lo económico, sin considerar y analizar el universo cultural en el cual el proyecto va a intervenir y va a crear consecuencias y cambios, el dicho proyecto ha previsto una figura de socio-antropólogo para que investigara sobre la practicas rituales, las normas tradicionales de manejo y el universo simbólico relacionado con el agua, para que el intervención no cree desequilibrios y sea culturalmente sostenible.

Objeto y perspectivas de la investigación

En el texto del dicho proyecto se prevé que el antropólogo tenga el papel de investigar y valorizar "*conocimientos perdidos y normas tradicionales*"; tal afirmación lleva a pensar que en las comunidades beneficiadas exista un *conjunto de normas y practicas coherentes y definidas*: sin embargo, desde mis primeras misiones en el campo me di cuenta que esta seria una visión superficial que no corresponde a la realidad.

Siendo las poblaciones en cuestión de recién fundación (el poblamiento del área es una consecuencia de la actividad de extracción minera desarrollada en los años 20 del siglo XX²) y habiendo experimentado varias influencias del exterior (conversión al catolicismo o evangelismo, el contacto con los *profesionales* que promueven proyectos de desarrollo...³), las comunidades presentan una estratificación cultural que se debe tomar en cuenta.

El conjunto de las normas y practicas relacionadas con el agua no ha sido entonces analizado por la subcripta como un sistema cerrado, sino con un enfoque dialéctico que toma en consideración las múltiples variables históricos-sociales y espirituales involucradas. La perspectiva según la cual ha sido organizado el proceso investigativo ha sido focalizada en las variaciones y aportes que los diferentes momentos históricos han llevado a la relación entre hombre y agua en las comunidades.

A parte de la perspectiva dialéctico-histórica, otro principio según el cual se ha conducido la investigación y se ha consecuentemente organizado el material etnográfico obtenido, ha sido la distinción

1 Socio-antropóloga

2 Interesante ha sido el experimento hecho durante una reunion con las autoridades sindicales de la sección de Cairoma: cuando se le ha preguntado cual era el pueblo de origen de sus abuelos, ha resultado que nadie de los entrevistados tenia ancestros originario en la zona.

3 "Uno de los factores que más ha diversificado el universo religioso en el seno mismo de las comunidades altiplanicas es la verdadera avalancha de propuestas que llegan desde afuera. Muchas de ellas tienen que ver con la *modernización* que la escuela, los emigrantes, los mercaderes y muchas instituciones de desarrollo pretenden venderle al campesino aymara [...] cada uno trae su mensaje, su propio estilo y bagaje cultural, quizas extranjero, y genera sus colaboradores y hasta organizaciones propias en el seno de la comunidad" Albó, 1992, p.117

entre practicas y normas relativas al puro manejo practico del recurso hídrico de un lado, y del otro las practicas rituales, las fiestas y las creencias relativas al mismo⁴.

Metodología

El estudio realizado en el marco del proyecto⁵ se propuso analizar en perspectiva socio-anropológica las prácticas culturales relacionadas con el agua considerándolas como fenómenos sociales, independientemente del carácter de los presupuestos teóricos sobre los cuales tales prácticas se basan.

“El pensamiento aymara no corresponde a la lógica binaria (verdadero/falso, sin otras posibilidades sino a una lógica de por lo menos tres valores, donde sólo ciertos enunciados pueden ser verdaderos o falsos, otros son por definición sólo *probables* o simplemente *indefinidos*” (Spedding A., 2004, p.55).

Tal indefinición epistemológica hace comprender la diversidad de formas, nombres y la proliferación de categorías que a esos subyacen y implica la inutilidad de un tentativo de trazar un esquema clasificatorio claro y riguroso: “La verdadera fuente de la confusión no está en las categorías aymaras, sino en el intento del observador de igualarlas precisa y literalmente con las que prevalecen en la reciente cultura europea y occidental” (Tschoepik 1951/1968, p.95 in Spedding, 2004, p.50)

El trabajo efectuado tiene su inicio en una fase de investigación bibliografica y estudio del (por mi entonces desconocido) contexto socio-anropológico aymara, con una especial atención a las temáticas relacionadas con el agua (visión cosmologica, normas de utilización, practicas rituales, relaciones de género), junto al análisis de la documentación especifica del proyecto en curso. Paralelamente se ha empezado una relación de fructuosa colaboración y constante confronto con el equipo técnico involucrado en el proyecto. Luego han venido las primeras misiones en las comunidades, en ocasión de las cuales se han explicado y compartiendo con los beneficiarios los objetivos de mi tarea y se han establecido las fechas de futuros encuentros. Estos siempre han empezado con unos jueguitos para romper el hielo, luego se ha desarrollado según una metodología de carácter participativo, para involucrar activamente las personas en la fase de recolección de las informaciones y de análisis de su propia situación.

La metodología participativa tiene un carácter horizontal, en cuanto genera mecanismos de auto-reflexión en la comunidad a la cual la actividad esta dirigida, y también en quien la organiza, tanto a nivel profesional como en lo humano. El objetivo de tal enfoque es la de promover al interior de la comunidad un proceso de valorización y conscientización sobre la riqueza cultural que existe en sus practicas, en particular modo en las que están relacionadas con el agua, y que tal proceso garantice la sostenibilidad a las acciones conducidas en el marco del proyecto de la ONG.

Para profundizar y dar fundamento a las informaciones obtenidas en el marco de las actividades participativas a nivel comunitario, se han efectuado entrevistas estructuradas -a nivel de grupos focales y individuales- a informantes claves (una mujer, un hombre mayor, la persona encargada de los turnos de riego, el *yatiri*, el jefe del Comité de Obras constituido para la autoconstrucción de los sistemas de agua potable).

Con el objetivo de construir una conciencia colectiva, se ha procedido de manera tal que todas las informaciones surgidas durante el proceso vinieran confirmadas y corregidas por los mismos miembros de las comunidades (a través de documentos de restitución escrita que en diferentes fases se le ha sido entregado para que averiguaran la corrección de los resultados).

Luego, para facilitar una evaluación comprensiva, los datos obtenidos en cada comunidad han sido analizados en forma cualitativa, particularizando, según una perspectiva histórica, que fenómenos y prácticas culturales se manifiestan en que comunidad. Para garantizar una mayor participación de las mujeres, las señoras han sido convocadas a una reunión separada, para que se sintieran libres de juntar informaciones y efectuar sus eventuales correcciones.

Finalmente, para cada comunidad fueron elaborados unos documentos en los cuales se han organizados todos los datos recogidos, a manera de facilitar el proceso de apropiación de la memoria histórico-cultural por parte de las comunidades: es necesario que se le restituyan las informaciones gene-

4 Si queremos utilizar categorías de Durkheim, se puede decir que he distinguido entre “espacio profano” y “espacio sagrado” del agua, pero esta referencia nos llevaría a una más amplia discusión sobre cuanto esta partición entre *Sagrado* y *Profano* sea válida en el marco de la Cosmovisión Andina... De hecho no es este el lugar donde se quiere dar principio a tan complejas reflexiones, ni yo dispongo de un nivel de conocimiento tan alto para pisar terrenos teóricos tan elevados...

5 Que dió origen al documento “Reporte socio-anropológico sobre el proyecto *Dalla fonte l'acqua potabile è accessibile alle Comunità di Valle Araca*”, del cual el presente texto trae algunos datos y observaciones.

radas durante las actividades, para que puedan seguir por su cuenta el proceso de auto-análisis y para que tengan la percepción de tener el control sobre el proceso en curso.⁶

Los Resultados

Como he explicado al principio, el objetivo de esta presentación no es elaborar teorías abstractas sobre la cosmovisión andina del agua, sino presentar, a nivel de material etnográfico (organizado pero no teóricamente elaborado), los resultados de mi investigación para compartirlos con personas a las cuales posiblemente estos puedan interesar y que seguramente tienen más conocimiento que yo para sacar sus conclusiones teóricas y eventualmente discutirlos juntos. Por razones de espacio, no puedo presentar aquí los documentos íntegros de restitución tales como los he entregado a las comunidades, sino una versión simplificada⁷, donde ha sido cortada toda la parte relativa al manejo del recurso hídrico (ubicación y nombres de las fuentes y canales, partición de las tierras y derechos sobre el agua, sistemas de turnos y utilización del agua para el riego...) dejándola, creo, más interesante a los rituales, fiestas y creencias relacionadas con el agua.

K'ara: Recuperación de la memoria histórica

Las fechas indicadas como puntos importantes de la historia de la comunidad son:

- 1) la época de los españoles católicos,
- 2) la época de los patrones,
- 3) 1953: Reforma Agraria,
- 4) años '80, llegada de los evangélicos⁸,
- 5) 1984 Ley de Participación Popular,
- 6) Hoy proyecto de Acra.

Tradiciones y prácticas rituales...

El tiempo de los patrones hacían el ayuno andando a dos calvarios, ahora sólo van a la iglesia.

Todavía es costumbre que cuando no llueve se arrodillan dando tres vueltas, todo el pueblo participaba, pero ahora es costumbre de los mayores, los jóvenes no recuerdan. El yatiri dirige y hace pasar mesa con wajta, matando a dos corderos. De hecho lo que pasa es que se dividen en tres grupos, los jóvenes van a la cordillera (en tres) para traer el agua, mientras que los otros se arrodillan al calvario y el conjunto toca moseñada. Los que van a la cordillera ch'allan y luego sacan agua, no deben mirar atrás y bajan corriendo. Se juntan las aguas de 4 diferentes lugares (bien definidos, no cualquiera) en un bañador y las tapan con una tela negra. Luego esperan 8 días que llueva (cuando está por llover tocan moseñada) y despachan el agua al río.

Hay calvarios donde ha caído el rayo, el pedazo donde ha caído se respeta. A veces se enferman cuando pasan por allí, cuando ha caído recién. Este mal se cura con la hierba que se llama k'ata haciendo baños y también con yunki.

Existen indicadores de lluvia como los pájaros Quellus y el sapo negro. También cuando las hojas de las papas están para caer es que va a llover. Cuando hay neblina significa que va a llover y esto alegra a la gente porque va a ser bien para las chacras y los animales. En cambio nubes blancas no va a llover, negras va a llover, más negras va a granizar.

Hay relación entre sueños y agua: cuando se sueña con borrachos, almas, toro peleándose, abuelos, significa que va a llover. Si se sueña con agua turbia significa que alguien va a enfermarse.

6 "A diferencia de otras metodología de diagnóstico, la metodología participativa no sólo extrae información (y de muy buena cantidad y calidad) del informante sino que la devuelve a la comunidad y junto con ella entra a discutirla y a enmarcarla de una manera crítica, analítica y constructiva en la realidad en la que se encuentra el grupo focal de trabajo" (Ojeda e Retolaza, 1999, p.26)

7 Sin embargo se mantiene aquí la forma con la cual los documentos han sido entregados a las comunidades: es muy simple y casi es una transcripción de los diálogos con los entrevistados, para que la lectura resulte más comprensible a los comunarios.

8 Hoy la mayoría de las familias son católicas con pocas evangélicas.

Antes los jóvenes llevaban los instrumentos al sereno, en la cascada *paxchapata*: se dejaba allí el charango con un pago de alcohol y cigarros y después los diablos lo templaban el día siguiente se recoge y ya está bien. Con el yatiri hay que hacer esto, él es el abogado y se entiende con el sereno y maneja estas cosas. Siempre hay que pagar algo al sereno. La banda de la comunidad llevó los instrumentos al *paxchapata* pero no pagaron, por eso la banda se ha disuelto, pero cada uno sigue teniendo su instrumentos en su casa. A la fiesta del 25 de julio la banda llega a la víspera y hace pasar al *paxchapata* un gallo rojo (cuando se hace esto no hay que quitarse el sombrero) y después de esto se empieza a tocar.

En tiempo de los patrones el patrón encargaba al alcalde para defender su tierra contra el granizo: hacia rodear en el aire un poncho negro y si el granizo azotaba los cultivos era mala suerte del alcalde y el patrón lo regañaba. Si el granizo no venía era buena suerte del Alcalde. Ahora ya no se hace. Algunos disparan petardos. Para detener la lluvia bajan la campana y la ponen al revés, el yatiri, es el que sabe y hace.

A los recién nacidos se hace baño con agua fría o hervida y romero. Algunos le ponen cuerno de toro para que sostenga y defienda de los saxhras. El bautizo se hace en la presencia del cura, entonces se acostumbra aprovechar de cuando el padre viene al pueblo, se bautice al que todavía no está bautizado. El lavatorio a los muertos se hace dentro de 8 días y se queman los vestidos usados.

Cada año en abril se hace la limpieza de los canales con wajta de coca y alcohol a la *pachamama*, porque esa es la costumbre. Los canales que construyeron los abuelos se trazaron según donde quería correr el agua (con agua despachan y ven donde quiere correr). Para el comienzo de la obra de agua del proyecto AATO hicieron una wilancha con una oveja, la comunidad entera hace esto cuando empiezan las obras.

Fiestas y celebraciones

El tiempo de los patrones se celebraban:

El Corpus Christi

La fiesta de San Andrés, el 30 de noviembre, en la cual se hacía el ayuno de 5 días. El lunes se ayuna para las almas, el martes para la Llumpaca (dar alimento a los cultivos), miércoles para Tata, jueves para la Mamita (la Virgen) y en la tarde llevaban el agua desde la cordillera Bajaderia (allí hay agua de granizo y de lluvia) la levantan en una botella y la cubren con una ropa negra. Así también las personas que van a tomar el agua se visten de negro. Llevan el agua hasta el lugar donde se ayuna y ch'allan el agua y esperan la lluvia. El viernes el ayuno termina y bailan hasta que no llueva. Las músicas que se bailan son la moseñada y la tarqueada.

Santiago, 25 julio

Exaltación, 14 septiembre se celebra igual que el 25 de julio.

Candelaria, 2 febrero

San Juan, se hacen fogatas de dos maneras. En una la gente se va a las montañas y quema paja, la otra se hace en cada casa de noche quemando dos corrales hechos de paja, uno de oveja y de vaca para que venga ganado (el día después si hay huella de oveja o de vaca significa que va a tener muchas). También se bautiza la oveja con agua bendita.

Carnaval

Todos Santos

Hoy

El Corpus Christi se ha dejado desde más de 50 años, los comunarios no lo han visto celebrar (hay otros lugares donde sigue); la Exaltación se ha dejado hace 2 años, pero cuando haya pasante se va a celebrar; el ayuno en la fecha de San Andrés se hace sólo en dos días miércoles y jueves. Todas las otras fiestas (Carnavales, Candelaria, San Juan, Todos Santos) se siguen celebrando. El 25 de julio sigue pero el pasante ya no es más por turno sino voluntario. No llevan los instrumentos al sereno, pero la creencia continúa, así que con la ayuda de un yatiri levantan el instrumento y ch'allan. "Hacen pasar un gallo al sereno" se lo corta y ch'allan sangre y cerveza al instrumento.

Seres y lugares encantados

La gente dice que siente ruidos de noche y no ven a los seres invisibles. Hay cuentos de unas personas tocando, que si los encuentras te vas a enfermar. Uno dice que alrededor de media noche, cerca del río Chíncha ha visto dos perros que luego se han vuelto en nada “Me asusté, dice, y como yo era sólo me puse bien fuerte. Por suerte allí cerca había un cultivo de ajo, he recogido un poco y me froté todo el cuerpo así no me enfermé”.

Otro cuenta que estaba volviendo por la pampa con unos amigos de una fiesta de un pueblo de abajo, medio mareado y vieron a seis burros de lejos. Luego vieron un hueco donde se caían piedras, un pavo y un gato que lo siguió hasta su casa, donde su perro ladró y este se perdió. Dentro la casa ha oído ruidos en la calamina del techo. Al día siguiente ya no estaba mareado, pero perdió sus sentidos en un río; el día después viajó hacia las yungas y su compañero que iba con él ha muerto.

Otro dice “A veces no nos damos cuenta, cuando estamos cerca del río nos asustamos y nos enfermamos muy grave”. Estos tipos de seres se encuentran sobre todo en temporada de carnavales o en agosto, hay que tener mucho cuidado. Cuando la gente se enferma de susto se llama a un curandero, que mira la coca para ver de que enfermedad se trata. Cada curandero tiene su manera de curar a los enfermos, generalmente van al cerro cerca del río. Una forma de curarse del susto es comer un poco de la tierra del lugar donde uno se ha asustado.

Sacani: Recuperación de la memoria histórica

Se han distinguido las siguientes etapas históricas y relativas prácticas:

EPOCA ANTERIOR A LOS PATRONES

Se dice que no hay testimonios, tampoco la persona más anciana del pueblo (que tiene 85 años) se acuerda de esta época, cuando nació los patrones ya estaban. Antes de la venida de los patrones se creía en el Dios Inti y en la Pachamama. Habían practicas como la de hacer pagos y creencias en seres espantosos dueños de lugares encantados. De los ancestros son los principios fundamentales de la complementariedad, reciprocidad y equilibrio. Desde este tiempo se utilizan indicadores para entender si será un año seco o de lluvias: si el pájaro hace el nido abajo / arriba; el 1 de agosto se hace la primera siembra de las papas y si no hay nubes esta bien, el 2 de agosto se hace la segunda siembra y el 3 de agosto la tercera y para que sea bien debe tener nubes.

TIEMPO DE LOS PATRONES (1920)

Tradiciones y prácticas rituales

Se hacía el Ayuno, de una semana y participaba toda la comunidad. Adelante iban los niños, luego los demás. La comunidad se reunía a la iglesia y luego de allí iban a dar vueltas arrodillándose a los calvarios. Había 8 calvarios (iglesia incluida). El último día se sacrificaban tres corderos para hacer la *wilanchada* y al medio día se hacía un *apthapi*. El ayuno se hacía también para la virgen. Había también ocasiones en las cuales toda la comunidad (hasta el patrón) comía sin sal.

“Ayunaban por que necesitaban lluvia para los cultivos, para pedirla a los cerros”

La abuela dice que para que caiga la lluvia recogían en diciembre agua desde las vertientes de lugares desiertos, se hacía esto para que provocara la lluvia. A este acto se llama *Uma Irpaña*: traer el agua. El agua debe ser traída corriendo rápido sin hacérsela quitar por la lluvia: si la lluvia los alcanza les quita el agua y de nuevo hay que regresar. Cuando traen el agua se hace una velada de noche con música de moseñada. El agua que traen desde la cumbre del Oeste la guardan en un rincón con arcos y la *ch'allan*. Esta agua se mezcla con otra que traen de otro lugar debajo de la comunidad y luego las guardan 8 días. Después la echan en las parcelas y la mitad se tiene en una tina que en aymara se dice *wakulla* que conservan para siempre enterrada. Participa el yatiri (se le paga), toda la comunidad y los evangélicos “¡Todos necesitamos agua!”

Contra el granizo se hacía una cruz de ceniza en el medio de la chacra.

Fiestas y celebraciones

Virgen de la Candelaria (Mamita) el 2 de febrero, [descripción de cada día de celebración...].

Carnaval, Corpus Domini, 5 agosto Virgen de la Nieve, Todos los Santos. Las fiestas debían realizarse de forma obligada por orden del patrón y el fiscal se encargaba de hacer cumplir. Con la llegada de los evangélicos ya no se hacen más.

EPOCA DE LA REFORMA AGRARIA HASTA HOY

Tradiciones y prácticas rituales

El ayuno sigue siendo celebrado, pero siempre por menos gente. Se va al calvario (*Callampaya Chuttu*), que es un lugar donde cayó un rayo. El Secretario General se encarga de organizarlo, el yatiri lo celebra. Participa toda la comunidad, incluidos los niños y los evangélicos. Con una duración de tres días, desde el jueves hasta el sábado: jueves y viernes se ayuna y al alba se camina hasta el calvario donde se hacen 3 ó 12 vueltas de rodillas alrededor de la iglesia; el sábado se va al calvario y se arrodillan, se hace una wilancha con dos corderos y en la tarde se come y se baila. "El objetivo es que llueva: para el término de la siembra se necesita lluvia". El achachila al cual se pide la lluvia es San Pedro.

La práctica del pago se mantiene como conducta individual más que como acto colectivo. Si una persona siente que necesita una mesa llama a un yatiri e hace un pago. A cada vertiente se sacrificaba un burro, hoy ya no se practica desde más o menos 8 años.

Las Nubes, el Granizo, el Río y la Lluvia son divinidades, hacen parte de la comunidad y de la Vida. Hay nubes macho y nubes hembra, así como viento, lluvia y granizo (pequeña es hembra, grande es macho).

Hoy se sigue haciendo el Uma Irpaiña.

Las músicas ligadas al agua son la quena quena y la moseñada. La quena quena es un baile que se hace en el mismo periodo para llamar al agua, la moseñada se baila en la velada. Existe la práctica de serenar a los instrumentos para que sean *salla* (que toquen bien): los llevan a los pies de la cascada donde vive el sereno, luego se esconden. Cuando se escucha el sonido de las cuerdas, se hace un ruido espantoso, bien fuerte, con una lata para que él se vaya y recuperar el instrumento, así la persona va a interpretar buena música. Además a las personas se les afina la voz.

Todavía permanece el respeto a los lugares encantados donde viven seres que asustan a la gente, estos hacen que se mueran o se vuelvan locos. A estos seres (*sajra, ñanha, chulipa, supaya, kjarisiri*), hay que pedir permiso antes de empezar obras en este lugar; antes de empezar las obras del acueducto se ha presentado una ofrenda de dulces, alcohol y hojas, por un yatiri llamado de otra comunidad. Este ha hecho una wajta, participó toda la comunidad teniendo fe de que se va a trabajar bien y terminar sin ninguna novedad. "Durante el pago se supone de ofrecer algo a estos seres de manera que no vengán a molestar, porque ellos son los dueños de estos lugares". *Nanha* es un ser que si se lo ve puede asustar y aparece cerca del río a cualquier hora, en forma de perro o de persona. Uno cuenta que se le apareció una oveja que luego parecía un perro. También pueden aparecer mujeres (sobre todo a los enamorados).

Existe la práctica de hacer mate con las piedras del río, se raspa la piedra y se toma el polvo. Lo mismo se hace con la piedra donde ha caído un rayo. Es una práctica contra los malignos que se llama *Kiwitk'ala*.

El agua se utiliza en rituales importantes como el bautizo, también se lavan los muertos "esto es costumbre": se lavan sus ropas preferidas y se le viste, pero a los 8 días se lava toda su ropa y se quema o entierra, la que no sirve para los hijos. En el lugar donde se quema sacrifican también a su perro (y si no lo tiene uno cualquiera) para que le haga pasar el río; el perro cuida el alma. Una señora decía que si el muerto trataba bien a su animal, este lo lleva bien cuidado en su oreja, si el perro no era bien tratado lo llevaba en la punta de la nariz, que es más peligroso. Cuando la gente se casa el cura los *ch'alla* con un ramo de agua bendita.

Contra el granizo hoy se sigue utilizando la cinta negra y ya no se usa mucho la cruz de ceniza, cada uno tiene sus métodos (como los petardos) para espantarlos, si llueve demasiado se quita la campana de su lugar y se la pone al revés o se queman sapos.

Hay una relación entre sueños y agua: "Yo cuando me sueño con agua, viene"; "Agua limpia es buena salud, agua turbia es para enfermarse. "Cuando se sueña con una persona ebria va a llover fuerte"; "Si te aparece un muerto es lluvia".

Fiestas y celebraciones

En los años 80 con la llegada de los evangélicos se pierde gradualmente la práctica de celebrar el 5 de agosto, el Corpus Domini, La Virgen de la Candelaria y el Carnaval.

Fiesta para la Virgen de la Candelaria (Mamita) el 2 de febrero, celebrada sólo por los católicos, se esta perdiendo. Al preguntar porque no se hace más, se contesta que depende de los jóvenes, también resulta que la iglesia hace más o menos 3 años se derrumbó y esto no facilita la fiesta, otro factor es a quien le toca el turno de Secretario General: si es un evangélico estas fiestas católicas no se implementan.

-Carnaval, se esta perdiendo desde 5 años. En ocasión del Carnaval aparece otro ser que se llama *pakoma*. Él aparece a los borrachos y siguiéndolo aparecen buenos caminos hace casas más bellas, mujeres bonitas y se escucha música de tarqueada él avanza y se pierde en precipicios o en el río. El yatiri lo cura haciendo una mesa.

-Corpus Domini, se perdió desde 10-15 años

- 5 agosto Virgen de la Nieve, se ha perdido hace 4 años, Se celebraba porque en esta época cae la nevada: es una celebración a la diosa de la nieve.

Todos los Santos, sigue.

LA LLOJA: RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTORICA:

Las fechas mencionadas como importantes para la historia de la comunidad han sido:

- El pueblo se inició con la llegada de unas familias de Irupana y luego trajeron otras familias para cultivar los campos. Se hizo una discusión muy participada sobre una información que se había dado sobre el nombre del pueblo, hay quien dice que al principio los patrones lo llamaban Florida y luego Valle Hermosa y luego otros patrones lo llamaron La Lloja, a los que presenciaron las actividades participativas, les parece que los patrones la llamaron La Lloja adaptando su viejo nombre Cala Lojo.

- En la época de los patrones se hace un camino de herradura hacia La Paz.
- 1953 Reforma Agraria: rotación de las tierras, formación del sindicato, educación.
- Década de los 60': camino Araca, llegada de los evangélicos, acción cívica (programa del gobierno para obras sociales).
- Década de los 70: el patrón vende sus tierras, se consolida la comunidad, núcleo escolar.
- 72 camino para las movilidades, por tramos desde Araca a La Lloja (hecha por CORDEPAS).
- 94 ley de Participación Popular.
- Hoy: proyectos de ACRA e FPS (Fondo Social y Productivo del Estado).

- Tradiciones y practicas rituales

En el tiempo de los patrones a octubre-noviembre se hacían wajtas para llamar las lluvias con un yatiri. Se hacia también un baile, el K'achuaña, para llamar la lluvia, la música se tocaba con guitarra y charango todos bailaban, ya no se toca. "Con la llegada de los evangélicos se pierde la costumbre de los abuelos".

También para llamar la lluvia era costumbre de los abuelos tocar pinkillada, se hacia el ayuno de tres días, se hacían oraciones y se humeaba incienso; ahora no hay calvario. Se peleaban las aguas, el yatiri traía agua de Alkacota (cordillera) junto a la del Río de La Paz, se juntan para que peleen en una olla de barro cubierta con ropa negra.

Otra waja se hacia en agosto, como ritual para la limpieza de los canales.

No hay granizo ni rituales relacionados.

Hoy algunas familias siguen haciendo wajta, pero muchos se han olvidado.

No se hacen más el ayuno ni el Kachwana, para la limpieza de los canales algunas familias hacen wajta.

Para la construcción de la obras del proyecto hicieron una mesa organizada por el mismo Tomero y celebrada por el Maestro.

Para detener la lluvia se dispara con fusil, o petardos y esto se la lleva.

Hay relación entre sueños y agua: si se sueña con un río turbio significa enfermedad; pescado o agua limpia es para llorar.

Hay un lugar donde el martes y el viernes se escucha cantar, allí se llevan los instrumentos y se ponen al río escondiéndose hasta que el sereno los toque, luego se asusta el sereno con un ruido y se recupera el instrumento que ya sabe tocar.

La gente se enferma si pisa los lugares donde ha caído rayo o come algo sembrado por allí (se daña la lengua).

Hay unos que para sanar del susto alzan la tierra del río o raspan una piedra y con eso hacen mate.

El agua es importante para las celebraciones de la vida, los niños se lavan con agua de mate, con flor de rosa, agua hervida. Los muertos con agua hervida, y se le pone ropa nueva; el día después del entierro se lava lo que ha quedado.

Fiestas y celebraciones

Hacían fiesta el 25 julio (Santiago) y también el carnaval.

En los 60' con la llegada de los evangélicos muchas familias dejaron estas costumbres.

Hoy siguen haciendo fiesta en Santiago y Carnaval, implementado por el Secretario General.

En Santiago (25 julio) se baila con bandas, morenadas, sikuriada, hay un preste por turno y se celebra tres días (incluida la víspera).

En carnaval bailan dos días, sábado y domingo; challan la chirimoya y usan serpentinatas.

Para Todos Santos se llega al cementerio, cada casa hace pan y todo lo que gustaba al muerto, el primer noviembre al medio día se espera, luego se vela. El día después se va al cementerio y en la tarde se despacha; al tercer día se despacha también.

En Semana Santa se descansa y nada más, el lunes se reza.

-Seres y lugares encantados.

Cerca del río hay un lugar donde se oyen serenos, como de orquestas, zampoñadas, cantos.

La gente que lo escucha se asusta, se pueden llevar su alma, asumen cualquier forma, cerca del río, a veces salen como perros.

Para curarla "hacen cambio", turkana, con un gallo/conejo/perro. Uno dice que ha escuchado hace unos tiempos una música muy bonita. Otro cuando tenía 12 años había visto cerca del río un saxra-gato y cuando quería ver de verdad ya no estaba más.

En tiempo de carnavales hay Pakoma.

Lejos, al lado de Cairoma había un sereno, quien lo ha escuchado dicen que se escucha bien lindo.

Hay un encanto en Colkani, se escucha gente ablando de noche.

El martes y el viernes se escucha cantar, en un lugar: allí llevan instrumentos para que sean salla.

Existe un lugar que se llama Poso Coni detrás del cerro donde hay un encanto de los incas, es un cerro que parece iglesia, el martes y viernes aparece como con luz (Andawalla) y se oyen campanas.

Cerca de Colkani hay bastante inca chullpa que sacan en el mes de agosto y allí parecen arder como fuegos de noche.

En la curva Warmilla hay una mujer sentada de piedra, allá había un encanto que se llevaba a las mujeres pero con esta piedra como wajta ya no se las lleva más.

SAYA: RECUPERACION DE LA MEMORIA HISTORICA

Las fechas individuadas como puntos importantes de la historia de la comunidad son:

- 1850 más o menos, llegada de los patrones.
- 1899 creación del vice-cantón, creación de la provincia de Loayza.
- 1914 institución del cantón. Construcción de una escuela mixta, colegio de Jacu.
- 1953 Reforma Agraria (ya antes el patrón había dividido las tierras).
- 1970 construcción de los canales.
- 1972 prima escuela de desarrollo de las comunidades.
- 1978 llegada de los Evangélicos.
- 1997 llega la organización francesa Ingenieros Sin Fronteras, que trabaja hoy todavía.
- 2003 se construye la carretera de Aymuco.
- 2006 proyecto ACRA.

- Tradiciones, rituales

Desde el tiempo de los patrones hasta hoy la comunidad es católica, en este tiempo había la costumbre que en una fecha del año el daba Ut'ala, comida a todos los colonos.

En este tiempo se hacían ofrendas rituales (pagos, wajta) en época de sequías (noviembre) para llamar a la lluvia. Hacían el ayuno caminando hasta al calvario y haciendo una mesa.

Hoy las tradiciones siguen, pero poco. Había curandería, había quien practicaba medicina tradicional, "teníamos un yatiri y a él le teníamos fe pero ya se ha olvidado".

El ayuno se hace sólo cuando se lo necesita, o cuando no llueve desde el 2002 ya no lo hacen.

"Necesitamos lluvia y ayunamos. Aquí hay dos clases de cultura, la católica y la aymará (que aquí ya casi olvidamos) al comienzo del pueblo hay cruces, hay que ir a los cerros."

Según la cultura aymara se junta el agua del río La Paz más la del cerro y se hace un ritual a la *pa-chamama* para que llueva, el ritual se hace con dos litros de agua, la cordillera y dos del río, se reúnen, se tapa con manto negro, se mezcla y se deja allí un mes, luego se hace una mesa y se entierra para que la lluvia quede en el pueblo" a este ritual se llama *Loktaña*, y participa el yatiri (a veces también la autoridad sindical).

Hay también rituales de mesa que se hacen para que todo vaya bien, "sólo algunos seguimos haciéndolo en secreto porque los otros se ríen o nos critican, sólo porque han dado una vuelta a La Paz se creen más científicos."

En los años '70 han hecho una gran represa para abrir una acequia, para ello sacrificaron una llama para que la acequia sirva a todos.

Los canales se limpian una vez al año, todos participan; no se hace mesa ni nada, sólo se ch'alla con un poco de coca y cigarros. Los abuelos pasaban mesa cada año, ahora no se hace más.

Para detener la lluvia algunos se acuerdan que los abuelos humeaban o colgaban la campana al revés, otro dice que cuando hay tempestad o granizo hay que quemar, humear contra la granizada, o lanzar piedra con onda negra en las chacras. Los curas dan planta de palmera para llevar a las siembras para defenderse.

Hay indicadores que dicen que va a llover, como flores (Sancaio, Mageo) que cuando hay muchas en septiembre va a llover; cuando pasan muchas abejas, anuncian en grupos la lluvia; también el sapo que canta en la noche; cuando hace sol fuerte y cae una piedra sin que nadie la toque significa que va a llover.

Las Nubes, el Granizo, el Río, la Lluvia, la Nieve (cuando cae la nieve es para que sea buen año) son sagradas, a esas se hacen los rituales.

Las músicas para hacer llover son moseñada y tarqueada. En Saya hay los mejores Sicuris de Bolivia. "No hay igual en toda Bolivia" no es especificadamente para lluvia, se toca en cualquier fiesta.

Hay un sereno en Kalabatea, otros en los ríos desiertos. Antes llevaban los instrumentos y tocaban mejor. Hoy no se hace, algunos sólo siguen pasando mesa. Los ponían al sereno y se escondían hasta cuando se escuchaba el instrumento, luego pasan buenas horas.

Hay relación entre sueños y agua "esto es bien sagradísimo". Si ven los muertos, si se sueña con borracheras o fiestas significa que va a llover. Cuando hay agua turbia es de mal augurio, agua limpia (Koma Uma) buena suerte.

En Saya no es costumbre hacer mates con piedras del río, que es una practica que dicen se llama Kalapari.

El agua es importante en las celebraciones de la vida; al recién nacido se lava con millo (que es un mineral), para limpiar su grasa, se le pone la uña de todos los animales para que tenga suerte.

A los muertos se lava y se le pone la mejor ropa, se lleva al cementerio y antes de enterrarlo hay que pedir perdón, hay que darle una cosa de comer para el camino (se le da su comida preferida), y en Todos Santos se le recuerda.

Hay quien dice que a la gente que se casa el cura le hecha agua bendita, otros afirman que se le lava la cabeza como ritual, hay que tener un padrino y el padrino lava a los futuros esposos para que no se separen, es el significado del baño.

-Fiestas y celebraciones

En tiempo de los patrones, en febrero celebraban, para agradecer la siembra de las papas, la Virgen de la Candelaria; en mayo celebraban la Ascensión, el 25 de julio celebraban Santiago y el 14 de septiembre la Exaltación. Se celebraba el Carnaval también y Todos los Santos "costumbres de los antepasados para obedecer a los difuntos".

A partir de los años 70' ya no se celebra más la Virgen de la Candelaria, por vía del cambio de la técnica de riego, que cambia también la fecha de la siembra de las papas. Las fiestas patronales son para la buena producción agrícola.

Ahora estas costumbres se están perdiendo, la juventud ya no practica,

"...antes éramos más acostumbrados, obedecíamos más a la costumbre: el trabajo de producción era mediante esa. Ahora que ha llegado el riego, y las moviidades, los jóvenes copian otras culturas, la moderna".

"Hay que mantener las costumbres, apreciar nuestras músicas, que es un ejercicio de cultura, hay que dedicarse a la pachamama."

Se siguen celebrando Santiago, la Ascensión y el Carnaval (organizado a turno por dos familias).

En *Santiago* se baila, hacen comparsas. Hay una pareja que hace de preste y si no se ha casado todavía, tiene que casarse y que la fiesta sea de éxito. Se baila morenada a Tata Santiago (es la segunda fiesta que a uno le toca como preste).

La *Ascensión* es una fecha movable, en mayo de jueves. Tocan Sicuri. El joven soltero hace de preste para que le vaya bien tiene que pasar una fiesta del Ascensión, es su primera fiesta como preste.

El *Carnaval* se hace de jueves a domingo, bailando, ch'hallando con alegría a los achachilas, invitando a las casas, saludando al dios de Chupaya.

En *Todos los Santos* se tocan instrumentos (tarqueada), siguen la costumbre de hacer pan y llevarlos al cementerio.

En la *Semana Santa* algunos ayunan, el jueves y viernes no trabajan como si fueran picoteando al Dios. Se ponen fruta y flores.

El 14 de septiembre, antes venían también de otras provincias para celebrar con la música, pero después se quemó la iglesia (hace más o menos 40 años) y ya no se hace. Era una fiesta muy grande e importante en la cual venían novenantes de muchos lugares, agrupados en 8 tropas.

-Seres y lugares encantados

Desde siempre hay *anchanchu* que aparecen en lugares lejanos del pueblo. Hay diablos en el río, a la mujer se le aparece el diablo, al hombre la diabla. La visión de estos seres provoca dolor de cabeza, sangre en la nariz, fiebre. Para sanar al enfermo el yatiri le hace un baño.

En el Carnaval hay el Pakoma, que hace aparecer al hombre una buena señorita y se lo lleva al desierto. Una persona entre los entrevistados cuenta que en la noche de un Carnaval tiempo antes, ha visto a dos chicas bien simpáticas que seguían llamándolo, él las ha seguido pensando que estaba en una avenida pero se encontró en un espino (estaba muy borracho), las chicas pueden seguir llamando hasta al barranco y matar a la gente.

Hay quien dice que al supaya, o tiu, o avicha "si se le obedecemos, si le pasamos rituales, si se le coleccionan dulces, si le pedimos que nos vaya bien, el también ayuda. Ayuda bien para sacar minerales, fruta, ayuda, en el negocio. Nosotros los aymaras hay que creer primero en la Pachamama, luego en Dios, luego en los seres que ayudan, porque obedientes somos".

Pautas de elaboraciones y análisis

Los resultados obtenidos en la investigación sobre prácticas rituales, habitus y símbolos, merecerían cada uno una investigación más profunda (por ejemplo la análisis de los nombres topográficos de los lugares acuáticos, de los símbolos presentes en los rituales, de la relación entre celebraciones y calendario agrario), investigación que la suscrita no pudo hacer porque no entraba en su tarea de socio-antropóloga al interior del proyecto, y porque no tiene los niveles de experiencia del mundo andino que tal análisis requerirían.

Aquí en seguida propongo unas pautas de elaboración que surgieron del análisis del material etnográfico, que miran a generar discusiones y opiniones por parte de los participantes al RAE 2007.

Cada comunidad muestra mayor o menor variedad y flexibilidad en la conservación de las tradiciones "ancestrales" y en la adquisición de elementos exógenos, según el tipo de contactos tenidos con el exterior, según la ubicación geográfica, la actividad económica.

Las matrices culturales exógenas se han cristalizado en situaciones sociales y culturales profundamente diferentes creando un impacto característico en cada comunidad.

Considerando la variedad actual, después del análisis cualitativo de los datos colectados, podemos ver unas características en común:

1. una continuidad subyacente con las tradiciones ancestrales aymara relacionadas con la actividad agrícola que se traduce en una actitud religiosa-respetuosa hacia el agua y sus formas:

- Las cuatro comunidades ejecutan rituales para llamar a la lluvia (que generalmente disponen de músicas, bailes e instrumentos musicales específicos) y todas las aguas de la Cordillera son involucradas en estos rituales.
- En todas las comunidades, antes de empezar las obras de construcción del sistema de agua del proyecto se ha hecho un pago a la Pachamama para pedir el permiso de empezar las obras y pedir armonía para la comunidad.
- En el área territorial⁹ de cada comunidad existen lugares sagrados, relacionados con el agua donde viven seres/demonios¹⁰: el núcleo de lo imaginario religioso de las comunidades se identifica todavía con un conjunto de espíritus relacionados a la tradición andina, que viven en lugares sagrados y se nutre hoy todavía de cuentos sobre sus apariciones.
- En las cuatro comunidades es generalmente difundida la interpretación demoníaca de tales seres (considerados, tanto por los católicos y los evangélicos, de naturaleza maligna), a excepción de casos raros¹¹ donde, según la antigua tradición aymara, todavía se considera que algunos de estos seres pueden ayudar y merezcan devoción.
- Hay que remarcar que la aparición de seres malignos viene considerada como un peligro real que lleva consecuencias concretas en la salud de las personas, tanto que en una comunidad, cuando se hablaba de los peligros que allí pueden pasar, la aparición de demonios venía mencionada al lado de la picadura de la cascavel.¹²
- Existe una relación entre instrumentos musicales y agua: el sonido viene afinado por el *Sereno* que vive en lugares acuáticos y, en algunos casos, el mismo instrumento es utilizado para llamar a las lluvias.
- En los cuatro pueblos interesados por el proyecto, esta todavía en vigencia la regla de la reciprocidad en la asunción, por turno anual, de cargos de servicios comunitarios (por ejemplo en el caso del encargado de controlar los turnos de riego, el *Tomero* o *Kamanero*) y en el paso de fiestas y celebraciones (el *pasante* o *preste*)¹³.
- En las cuatro comunidades en examen, los habitantes consideran que exista una fuerte relación entre sueños y agua¹⁴.
- El agua es un elemento importante en algunos rituales de pasaje: por ejemplo se considere el baño ritual que se hace a los recién nacidos, a los novios y a los difuntos.
- Se nota como constante que el color negro es relacionado con el agua, negra es la onda utilizada para asustar el granizo, negra la ropa que se ponen los que van a recoger el agua de la cordillera para el ritual en el cual se juntan las aguas para llamar a la lluvia; negro el manto con el cual se cubre la olla que contiene el agua de dicho ritual, negro el sapo que indica que temprano llegarán las lluvias.
- Generalmente hay una persistencia de formas de lenguajes marcados por concepciones antiguas: variadas son las referencias a la *Pachamama* y a los *Achachilas*, independientemente del hecho que el locutor se proclame católico o evangélico.

2. Hay una interacción dialéctica entre oficiantes católicos, aymara evangélicos y autoridades sindicales en el panorama compuesto de las prácticas rituales relacionadas con el agua:

El catolicismo constituye una parte fundamental de la cultura de las comunidades, que generalmente incorpora o complementa creencias y rituales de la religión andina preexistente:

“Los especialistas principales en los Andes son el cura católico y el *yatiri* o curandero-advino, que en terminos de prácticas religiosas no son opuestos, sino complementarios” (Spedding Pallet A., 2004,

9 Donde para territorio se quiere decir “ el conjunto de la naturaleza que comprende el suelo, el subsuelo y el espacio aereo” (CSUTCB, 1994).

10 Seres que han la característica comun de presentarse unicamente a personas solas. Así se le ha pasado a los informantes de las comunidades objeto de la presente investigación: “yo estaba solito...” (Don Apolinar, La Lloja, 21 enero 2007).

11 V. Saya, entrevista a Eloy Rivera, 21 enero 2007.

12 “Desde la optica de chamanes bolivianos, y de los miembros de las comunidades que los acompañan en los rituales, los seres espirituales y los antepasados tienen una dimension empirica de realidad” (Rist S., 2002, p.50).

13 “El sello característico de cada cargo debe ser la generosidad y el servicio hacia los demás [...] más que una fuente de poder, para el aymara un cargo es una carga económica en gastos y tiempo. [...]Para cumplir su cargo los diversos pasantes deben desarrollar un sinfin de vínculos de reciprocidad con sus familiares, compadres y amigos que, o les ayudan o les devuelven ayudas recibidas anteriormente del pasante. De esta forma la red de reciprocidad y solidaridad comunal se va haciendo cada vez más tupida” (Albò X., 1992, pp. 101-102).

14 “Esto es bien sagradísimo” Adolfo Pelaez, 21 enero 2007.

p.42). El cura es depositario de conocimientos que no pertenecen al sistema cultural aymara¹⁵ que son imprescindibles en algunos momentos rituales (matrimonio, bautismo...), pero al mismo tiempo la Iglesia Católica no puede ofrecer soluciones concretas para los problemas cotidianos, entre los cuales los problemas relacionados con el agua. En tal sentido se hace recurso al yatiri, como para la ejecución de mesas, para curar el susto etc.

En cada comunidad es todavía una practica común recorrer al yatiri para ceremonias de tipo colectivo o individual (en los pueblos de Sacani, K'ara e La Lloja vive al menos un maestro ritual, en Saya se recorre a lo de La Lloja). Hay que notar que en las comunidades, pasando los años esta disminuyendo la dimensión colectiva de algunos rituales, que vienen efectuados solamente a un nivel familiar o individual (perdiendo entonces su importante función de fortalecimiento de los vínculos interfamiliares).

Las fiestas patronales y otras celebraciones católicas que todavía se celebran son de todas formas relacionadas con los ciclos productivos agrícolas ("Las fiestas patronales son para la buena producción" Eloy Rivera, 21 enero 2007).

Por lo que concierne el tercer tipo de especialista ritual, el pastor evangélico, se trata de una figura religiosa en general alternativa y excluyente de las dos anteriores: "por lo general, todo aquel que abrace el evangelismo debe abandonar tanto al yatiri como al cura y el pastor tiende a asumir las funciones de ambos" (ibidem)¹⁶. Sin embargo, en las comunidades del proyecto, las practicas rituales estrictamente relacionadas con el ciclo agrario son consideradas indispensables por todos: "Todos necesitamos agua, si los evangélicos no hacen el ayuno no va a llover en su chacra!" (abuelo en Sacani, 15 enero 2007).

Hay que mencionar también el papel de las autoridades sindicales: en cuanto consideradas fundamentales para el desarrollo de las actividades económicas de la comunidad, los rituales comunitarios estrictamente relacionados con el ciclo agrario son muchas veces implementados por ellas (v. ayuno).

Hay que recordar finalmente que, a parte de la comunidad de Saya, los pueblos involucrados en el proyecto de agua potable se encuentran por primera vez al relacionarse con una ONG en el marco de un proyecto de cooperación de desarrollo.

El ejemplo de Saya, donde en pasado ha trabajado la organización francesa Ingenieros Sin fronteras, es muy significativo relativamente al impacto que un proyecto de cooperación puede tener en las prácticas tradicionales relacionadas con el recurso hídrico. El consistente cambio de las costumbres agrario-productivas provocado por iniciativa de algunas familias en los años '70 (excavación de acequias) y la implementación del proyecto francés (mejoramiento del sistema de riego con consecuente fin de la dependencia de las precipitaciones) ha generado, como consecuencia un radical cambio en las prácticas rituales: el cambio de la técnica de riego ha modificado la fecha tradicional de la siembra de la papa y como consecuencia ha causado el abandono de la celebración de la Virgen de la Candelaria (2 febrero), que representaba un agradecimiento por la siembra misma. "Ahora estas costumbres se están perdiendo, los jóvenes no la ponen en práctica, antes éramos más acostumbrados, obedecimos más a las costumbres. El trabajo de la producción dependía de esas; ahora que ha llegado el riego y las moviidades los jóvenes copian las otras culturas" (Eloy Rivera, Saya, 21 enero 2007).

En este sentido, no se quiere negar que existen intervenciones que aportan indudables mejoras en la cualidad de la vida de las comunidades (y por esto solicitadas por las mismas); lo que se plantea con este estudio es que es importante planificar procesos de desarrollo desde una mirada técnico-productiva, cuanto hay que considerar el nivel cultural entre los ámbitos interesados por las consecuencias del cambio que se va a provocar, y proveer que este cambio no sea excesivamente brusco y traumático.

15 En ocasión del ayuno del cual he participado en Cairoma, el 30 de noviembre 2006, una señora mayor me confesó que ella no entendía el significado de las pinturas que ornan la iglesia, y que ella no se atreve a preguntarlo porque tiene miedo de pecar.

16 "Con la llegada de los evangelicos se pierde la tradicion de los abuelos" Don Apolinar, La Lloja, 21 enero 2007.

Anexo

Dificultades metodológicas encontradas durante el proceso de investigación:

Obstáculo representado por no conocer el idioma aymara: constante necesidad de traducción del castellano al aymara y viceversa, con riesgo de simplificación/reducción/incomprensión de la comunicación originaria). Además, en muchas ocasiones, las actividades propuestas han generado, entre los beneficiarios, animadas discusiones en aymara, de las cuales he logrado entender sólo una mínima parte por la ayuda del traductor. De todas formas hay que recordar que el objetivo de tales actividades no era tanto la restitución de las informaciones a mí, sino lo de generar un proceso de intercambio y discusión al interior de la comunidad misma.

Dificultades por parte de una específica comunidad en relación a hacer investigaciones a su interior y exponer a externos las propias prácticas culturales. Justo por causa de un problema de traducción, algunos componentes de la comunidad no entendieron que la actividad propuesta no tenía el fin de revelar sus prácticas tradicionales externas sino que los miembros de la comunidad las conocieran y evaluaran más. En la reunión en la cual ellos hubieran debido a exponer los resultados de sus investigaciones, hemos de nuevo discutido los objetivos de la actividad propuesta, insistiendo sobre el concepto de respeto. Para poder exigir el respeto hacia sus tradiciones por parte de sus componentes y por parte de quien llega de afuera, como las ONGs, la comunidad debe ser bien conciente del valor de su memoria histórica y cultural. Las mismas personas que habían tenido dudas antes, son las que en la misma reunión se han comprometido más en el dar y discutir las informaciones.

Las celebraciones religiosas y las practicas tradicionales que entran en el habitus del campesino aymara se desarrollan principalmente al interior de su propio mundo: la casa, la chacra, el patio; y la mayoría de las veces el celebrante es el mismo. Esto hace difícil, en el marco de una investigación que dispone de tiempo insuficiente para un adecuado período de observación participante en cada comunidad, recolectar de manera completa y exhaustiva las informaciones relativas a tales prácticas y celebraciones.

Bibliografía

- ACRA
2006 **Primer informe técnico de avance en la ejecución del proyecto "Dalla fonte l'acqua potabile è accessibile alle comunità di Valle Araca"**, La Paz.
- 2005 **Segundo informe de las actividades del proyecto "Sistema de agua para uso multiple de la provincia de Loayza"**, La Paz.
- 2005 **Africa '70, Progetto AATO: dalla fonte l'acqua potabile è accessibile alle comunità di Valle Araca**, Milano.
- Sistemas de agua potable en comunidades alto andinas de Bolivia; estudio de factibilidad para las comunidades de: La Lloja, Sayá, Sacan, K'ara*, La Paz, 2005
- ALBÓ, X.
1999 **Ojotas en el poder local, cuatro años después**, CIPCA y PADER, La Paz.
- APAZA TICONA, J.
2003 **La defensa del gas y agua. Miradas desde la fé, in "Fé y Pueblo"**, Plural Editores, La Paz, 4 dicembre.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, T.
1987 **La identidad aymara – Aproximación histórica**, Hisbol/fea, La Paz.
- 1988 **Lluvias y cenizas – dos pachacuti en la historia**, Hisbol, La Paz.
- CGIAB, CONIAG, Van Damne P.
2002 **Disponibilidad, uso y calidad de los recursos hídricos en Bolivia**, Cumbre Mundial del Desarrollo Sostenible, Johannesburg.
- CSUTCB
1994 **Conclusiones del VI congreso de la CSUTCB**, Cochabamba, enero.
- DEHEZA G., Riego
1998 *Sociología y desarrollo*. In: **Procampo**, Revista de Desarrollo Rural, p.4-7, n.82 settembre.
- GERBRANDY G., Hoogendam P.
1998 **Aguas y acequias, los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los andes bolivianos**, Plural Editores/CID, La Paz.
- MARZAL M., Albó X., Melià B.
1992 **Rostros indios de Dios**, CIPCA, La Paz.
- MINISTERIO DE VIVIENDA Y SERVICIOS BÁSICOS
2001 **Educación Sanitaria y ambiental, desarrollo comunitario**, Proyecto de Saneamiento Básico Rural, La Paz.
- OJEDA S., Retolaza I.
1999 **Las herramientas son para construir –medio y fin de las técnicas participativas para un desarrollo comunitario**, Centro de Información para el Desarrollo, Plural Editores, La Paz.

1994 **Informe Institucional**, 1994, Misión de Identificación del PRND.

RIST S.
2002

Si estamos de buen corazón, siempre hay producción – caminos en la renovación de formas de producción y vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible, AGRUCO/Plural Editores, La Paz.

SPEDDING PALLET A. Et al.
2004

Gracias a Dios y a los achachilas – ensayos de sociología de la religión de los Andes, ISEAT/ Plural Editores, La Paz.

V.A.
1994

Demandas campesinas, Manual para un análisis participativo, Embajada Real de los Países Bajos, La Paz.

Otras fuentes

BOELENS, R.

Derechos de agua, gestión indígena y legislación nacional – la lucha indígena por el agua y las políticas culturales de la participación, Universidad de Wageningen/WALIR/UN/CEPAL. <http://www.eclac.cl/dmri/proyectos/walir/doc/walir.pdf>

BUSTAMANTE ZENTENO, R.

La legislación de aguas en Bolivia: apuntes sobre el proceso de cambios, Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua. http://www.centroagua.org/index.php?option=com_remository&Itemid=57&func=fileinfo&id=4

El difícil camino de la formulación de una nueva ley de aguas para Bolivia, Centro Andino para la Gestión y el uso del Agua. http://www.centroagua.org/index.php?option=com_remository&Itemid=57&func=fileinfo&id=6

DURÁN NÚÑEZ Del Prado

Negociando la Integración de la Gestión del Agua: el caso Boliviano, Centro Andino para la Gestión y el uso del Agua. http://www.centroagua.org/index.php?option=com_remository&Itemid=57&func=fileinfo&id=7

Associazione di Cooperazione Rurale in Africa e America Latina. www.acra.it

Implementation and Advocacy for Integrated Water and Resources Management Mechanisms. www.iwrm.org

Ruralter – Plataforma interinstitucional en la región andina. www.ruralter.org

Comisión Para la Gestión Integral del Agua en Bolivia (CGIAB). www.aguaboliviana.org

"La visión andina del agua" "Se promulga la Ley de Promoción y apoyo al sector riego"

"Documentos de análisis":

Ley de Riego, derechos colectivos y derecho humano al agua

Reflexiones sobre la Ley de Promoción al Sector Riego No. 2878 y su Reglamentación, Bustamante R.

MINISTERIO DELL'ACQUA, VICEMINISTERO DELL'IRRIGAZIONE

Plan Nacional De Riego. www.riegobolivia.org

INGO, Gentes

"Pagos sin derechos a los territorios y sus bienes? – Una aproximación crítica a las políticas de servicios ambientales y valorización de recurso hídricos en las cuencas andinas". <http://www.eclac.cl/dmri/proyectos/walir/doc/walir53.pdf>

Itinerarios Fronterizos: Antropología, ecofeminismo y trabajo de campo¹

Pedro Pachaguay

Fronteras disciplinarias

Cruzar las fronteras disciplinarias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales es un proyecto muy fructífero, es la intención de este estudio, unir la antropología y la corriente ecofeminista con el objeto de entender la gestión del agua en una población del sur de Oruro Bolivia. Articular ambas posturas de pensamiento me permitió asumir que existen formas de relacionarse con el medioambiente y la naturaleza, diferentes al modelo ilustrado que conocemos. Dichas formas de relación con la naturaleza condicionan otra "racionalidad" de uso y gestión de los recursos naturales, que en el caso de la presente trabajo es el agua.

Ahora bien la gestión de recursos hídricos es un tema que preocupa a toda la humanidad, el informe sobre el desarrollo mundial 2006 publicado por el programa de naciones unidas para el desarrollo (PNUD) esta dedicado a esta problemática, dicho informe señala que los pueblos indígenas y las mujeres del tercer mundo tiene mayores problemas de acceso a este bien natural

La antropología y el medio ambiente

Respecto a la antropología, las investigaciones referidas a este recurso intentan comprender que tipo de usos, manejo, gestión y visión del agua existen y en segundo lugar analizan cuales de estas diferentes visiones son perjudiciales al medioambiente y a la humanidad, también se intenta conocer que actividades relacionadas al uso, manejo, gestión y visión son beneficiosas y sostenibles para mantener un equilibrio social y ecológico. Estos estudios pueden revelar como las poblaciones que viven en regiones áridas, pueden resolver sus abastecimientos de agua o por el contrario como donde abunda el agua algunos grupos o estratos sociales la malgastan y desperdician.

La antropología, para fines analíticos, dividió en dos el modo en que tienen las sociedades de relacionarse con la naturaleza, aquellas culturas en las que existe una división entre naturaleza y cultura y aquellas donde existe una continuidad entre ambas, también puede darse el caso en que ambas visiones existan dentro una misma sociedad, como sucede en la actualidad en muchas sociedades.

Esta dicotomía entre naturaleza/cultura, dio lugar a otras dicotomías tales como salvaje/civilizado o mujer/hombre, dicha dicotomía llevo a Ortner a plantearse la siguiente interrogante: "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" (Ortner, 1979: 109). Esto debido a que parecería una constante relacionar a la mujer con la naturaleza en casi todas las culturas, es decir solamente los hombres son los capacitados para producir cultura y las mujeres no.

Olivia Harris (1986), refuta esta afirmación puesto que sus trabajos etnográficos en Bolivia junto a los Layme, demuestran que tanto el hombre como la mujer son los encargados de producir cultura en una especie de complementariedad, dicha complementariedad se manifiesta en el trabajo agrícola y en la cosmovisión de este pueblo, actualmente este enfoque esta muy mal parado y se lo critica de idealista, puesto que no explica la subordinación de la mujer.

El ecofeminismo

El ecofeminismo atravesó una serie de etapas en primera instancia, las mujeres recuperaron la dicotomía de Ortner, mujer naturaleza/hombre cultura, para invertir su valor y presentar a la mujer como sinónimo de vida al igual que la naturaleza². Dentro esta corriente existe un feminismo que ha sido definido

¹ Este artículo se llevo a cabo con el apoyo del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Ottawa, Canadá y el Programa de Investigación Estratégica Boliviana (PIEB).

² Para una revisión histórica de sobre el ecofeminismo véase Puleo (2006)

como “espiritualista” (Puleo, 2006:3), su más destacada representante es Vandana Shiva. Pese a que sus reflexiones han sido criticadas de escensialistas, considero crucial recuperar algunos ejes de análisis que propone y la forma en que lo hace.

Su trabajo se basa en la experiencia cotidiana de las mujeres del tercer mundo (Ecoestrategia, 2005), a partir de esto realiza una fuerte crítica, a la forma actual de uso de los recursos por parte de la humanidad al que denomina “nuevo proyecto del patriarcado occidental”, ella indica:

Vistos desde las experiencias de las mujeres del Tercer Mundo los modos, de pensar y actuar que pasan por la ciencia y el desarrollo respectivamente, no son universales, como se supone, ni abarcan a todos los seres humanos; la ciencia; la ciencia y el desarrollo modernos son proyectos de desarrollo masculino y occidental tanto desde el punto de vista histórico e ideológico. Constituyen la última y más brutal expresión de una ideología patriarcal que amenaza con aniquilar la naturaleza y todo el género humano (Shiva, 1988:18)

Después de haber identificado el desarrollo como un proyecto patriarcal localizado en un tiempo y en un espacio, se ocupa de evidenciar el impacto del uso de este modelo de desarrollo en la naturaleza y en los pueblos y las mujeres del tercer mundo, con esto pone en evidencia la forma en que la naturaleza, los bosques, los ríos y los animales son víctimas de este modelo al ser destruidos. Al colapsar los ecosistemas necesariamente también se ve afectada la humanidad, y de manera más dramática las mujeres, niños e indígenas, o pueblos que habitan el tercer mundo. “Hoy sabemos que la destrucción ecológica y la marginación de la mujer han sido los resultados de la mayoría de los programas y proyectos de desarrollo basados en dichos paradigmas; violan la integridad de una y destruyen la integridad de la otra” (Ibid:19).

Aunque pareciera que este proyecto se impone a nivel mundial, no destruye por completo las cosmologías que tienen sobre la naturaleza otros pueblos, esto lo demuestra cuando analiza la cosmología de su cultura donde el “el principio femenino” y la naturaleza están íntimamente ligadas (Ibid:61), a partir de esto se explica el mayor conocimiento que tiene la mujer respecto a la naturaleza. Su trabajo se destaca por usar metáforas tales como “retejer el mundo”, “sanar las heridas” conectar la “red” (Mies y Shiva, 1997:15), todo con el propósito de crear una “nueva cosmología y una antropología holísticas que engloben toda la vida” (Idem:15)

Al utilizar estas metáforas para entender y conocer otras cosmologías nos percataremos de que en otras culturas existe un conexión e interdependencia entre todas las cosas existentes, esta conexión también es “la llamada dimensión espiritual de la vida” (Ibid:30), donde no existe una separación entre lo sagrado y lo profano ni entre lo material y lo ideal, a esta dimensión espiritual, Shiva la denomina el principio femenino que es “la fuerza vital que está presente en todas las cosas y todo ser humano” (Ibid:31). Pese a que muchas personas criticaran mi postura por el hecho de que soy hombre, considero que el aporte de las ecofeministas es muy importante.

Cruce de fronteras Santiago de Huari

Después de revisar la bibliografía citada una de mis ilusiones fue leer Huari utilizando estos enfoques teóricos. Aunque no me gusta hablar de esto pero mi formación antropológica me inculco a buscar nuevas formas de relacionarse con el mundo que tenían las comunidades andinas, que en la sociedad ciudadana donde me crié ya no existían, creo que esa era la ideología, supongo que una cita de los antropólogos posmodernos ilustra mejor lo que los antropólogos ecologistas buscan:

Ellos –los hombres primitivos- conservaron el respeto por la naturaleza y nosotros lo perdimos (el edén ecológico); ellos mantuvieron una vida comunitaria, densa íntima y satisfactoria, un modo de existencia que nosotros hemos perdido (la experiencia de la comunidad); y ellos conservaron un sentido de lo sagrado en la vida cotidiana, y nosotros ya no lo tenemos (la visión espiritual) (Marcus y Fisher, 2000:194).

Efectivamente fui al campo a encontrar estas mismas cosas, respeto por la naturaleza y vida comunitaria, y una visión sagrada de la naturaleza, ese era el camino que estaba transitando, después de reflexionar sobre esta manera de internarme en una forma posible de la realidad

Esta búsqueda tubo éxito puesto que al entrar a la comunidad, documente varias leyendas y ritos en los cuales el agua jugaba un papel muy importante, igualmente conocí la forma en que huareños y huareñas conciben e interpretan su territorio. El paisaje en esta región esta compuesto de montañas,

cordilleras, planicies, lagos y ríos, pero lo más importante de esto es que los huareños dotaron de vida a estos componentes, Sikkink describe de esta manera la impresión que tubo cuando reflexiono sobre el paisaje de Condó. Cantón vecino de Hauri:

Lo que inicialmente vi fue planas extensiones de pampa con arena (...) Esta impresión inicial de desolada belleza tiene poco que ver con cómo ven los condeños esta escena. Poco a poco aprendiendo de las "historias" o "leyendas", acerca de los dioses que animaban este terreno, fui enseñada a identificar los personajes aquí y allá, y las huellas de sus relaciones y conflictos: esa roca lanzada desde una honda durante una pelea, esta colina como un sombrero quitado de golpe durante una pelea, esta sal y arena un sendero de leche de pecho y harina de cebada, esta colina un niño abandonado, aquellas rocas rojas la sangre de un Dios / montaña (Sikkink, 2006: 31).

Toda esta forma de ordenar el paisaje por parte de los habitantes de esta región dotándolo de vida y sexuándolo me indicaba que los huareños tenían una percepción diferente respecto a los recursos naturales es decir que existía una continuidad entre naturaleza y cultura, la cual determinaba una relación social en la que participaban seres humanos y no humanos.

La búsqueda de tradición no quedo ahí, inclusive encontré símbolos que son manipulados tanto por hombres y por mujeres que tiene mucho que ver con el estado del clima y en consecuencia el medioambiente, estos símbolos sagrados poseen un tabú para cada sexo, si en determinada ocasión el tabú se rompiera vendrían descompensaciones en el clima traducidas en sequías, la culpa de dichas sequías es atribuida a las mujeres por haber roto el tabú.

Hasta aquí ya tenía dos elementos con los cuales tradicionales importantes el primero la continuidad entre naturaleza y cultura y los objetos sagrados relacionados al equilibrio ecológico, que mantienen el tabú para las mujeres especialmente.

Ahora bien durante paseos que tuve por el curso de las vertientes, reflexionaba que podría ser muy desagradable que toda esta cosmovisión que tenían los huareños cambie o sucumba en garras del modernismo, grande iba hacer mi sorpresa puesto que me vi envuelto en una paradoja similar a la del antropólogo Abercrombie varios años antes en la misma región.

Durante las conversaciones y entrevistas que tuve con algunos huareños me percate que ellos tenían preocupaciones diferentes a las que me afligía, mi persona inconscientemente deseaba conservar lugares imaginados en mi mente lugares intocados edénicos de respeto a la naturaleza y equidad de género. Al contrario los huareños habían pasado hace dos décadas por un intenso proceso de urbanización tratando de acceder a la modernidad, construyendo pozos, estanques piletas, todo a iniciativa de ellos mismos con ayuda de instituciones estatales, además están tratando de sobrellevar la escasez de agua que cada vez se hace más evidente.

Por ejemplo en este lugar se encuentra una de las empresas más exitosas del país la Cervecería Boliviana Nacional, que utiliza como materia prima el agua de uno de los ríos de Huari, la presencia de esta institución cambio definitivamente la gestión del agua en este lugar, para empezar los huareños varones empezaron a emplearse en la cervecería, lo cual implico que las mujeres gradualmente vayan accediendo a espacios que no eran de su dominio como la agricultura, también implico un mayor poder económico de las familias, con esta inyección económica el comercio empezó a crecer varias mujeres comenzaron a dedicarse al expendio de comida a la venta de fresco o ser lavanderas.

Algunas conclusiones

Me interne a Huari en busca de ritos y significados locales del agua, tratando de encontrar nuevas alternativas de uso y gestión diferentes al modelo dominante en las ciudades donde el agua se embotella se la vende se la mercantiliza, se la contamina y se la malgasta, asimismo deseaba encontrar mujeres sufridas y oprimidas por los hombres, que estaban más cerca de la naturaleza

Si bien encontré mucho de lo que buscaba, no solamente encontré lo anteriormente descrito la reflexión y el aprender a observar me llevo a tomar en cuenta el complejo proceso de modernización de estas comunidades, además de ver como participan de procesos más amplios como el mercado y la industria. En Huari existe un abigarramiento conflictivo entre modernidad y colonialidad a partir de factores étnicos, de clase, simbólicos, religiosos y por supuesto de género, todos estos factores intervienen en la gestión de los recursos hídricos.

En cuanto al estado de la discusión teórica en nuestro medio esta aun no es suficiente, debido a que los análisis siguen privilegiando la descripción por separado en algunos casos sólo las manifestaciones rituales y míticas o en otros los efectos del mercado en la gestión de los recursos hídricos.

Respecto al ecofeminismo este es muy resistido por los movimientos de mujeres intelectuales por considerárselo idealista, es por eso que la discusión se estanco y no fue retomada en nuestro medio

Bibliografía

- HARRIS, Olivia
1986 *"Complementariedad y Conflicto. Una Visión Andina del Hombre y de Mujer"*. En: **Allpanchis Phuturinanqa** N° 25. Lima
- FISHER, Michael y MARCUS, George
2000 **La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas**. Amorrótu. Buenos Aires.
- MIES, Maria y Shiva VANDANA
1997 **Ecofeminismo teoría crítica y perspectivas**. Icaria Antrazyt Barcelona.
- ORTNER, Sherry
1979 *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* En: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). **Antropología y feminismo**. Editorial Anagrama, Barcelona. www.cholonautas.edu.pe.
- PNUD Informe sobre Desarrollo Humano
2006 **Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua**. Aedos Barcelona.
- PULEO, Alicia
2006 **Feminismo y ecología: Mujeres en red** www.nodo50.org.
- SHIVA, Vandana
1991 **Abrazar la vida: Mujer, ecología y supervivencia**, INSTITUTO DEL TERCER MUNDO, Montevideo.
- SIKKINK, Linn y CHOQUE, Braulio
2006 **"Paisaje, genero y comunidad: historias de las montañas andinas"** Inédito.

La gestión comunitaria del riego y la legislación sobre riego en el gobierno de Evo Morales.

Análisis desde la perspectiva socio-legal

Víctor Hugo Perales Miranda¹

Introducción

La actual etapa que vive Bolivia se caracteriza por un proceso de empoderamiento de las organizaciones sociales, populares, campesinas, indígenas.

El presente trabajo reflexiona este fenómeno a partir de un breve análisis de la gestión del riego en Bolivia y de la normativa reciente en materia de riego, promulgada luego de un trabajo paciente y sostenido en el tiempo realizado por los regantes del país, donde las organizaciones de regantes del Departamento de Cochabamba asumieron un liderazgo indiscutido.

El análisis de la Ley de Riego, promulgada en el año 2004, y de los 3 Decretos Supremos promulgados durante el gobierno de Evo Morales, enfatiza la reflexión en el concepto de 'usos y costumbres' y los alcances de esta definición, tanto en la relación de los regantes con quienes usan el agua para otras actividades económicas, como al interior de las mismas comunidades dedicadas o no a la agricultura bajo riego.

Algunos apuntes previos sobre la organización social del agua

La gestión del agua para riego ha sido una de las principales preocupaciones para las distintas sociedades, una vez que en ellas se introdujeron las actividades agrícolas. En especial, en aquellas sociedades, donde la agricultura se practicó de manera intensiva, al buscarse obtener más cosechas que las que permitía la agricultura a secano.

Uno de los trabajos más importantes realizados sobre la organización social del agua, y más específicamente sobre la **organización social del agua**, lo realiza Wittfogel. Este autor alemán, miembro de la Escuela de Frankfurt, esbozó su denominada **hipótesis hidráulica**, donde plantea la directa relación entre la férrea organización en torno al agua para riego y la existencia de gobiernos despóticos; en especial, el mencionado autor enfiló contra el autoritarismo en la gestión hídrica de la China.

En los Andes prehispánicos, la gestión del agua para riego tuvo una importante centralidad. En la década de 1980, se hicieron investigaciones sobre los sistemas hidráulicos incas; estos estudios asumen como eje de discusión la **hipótesis hidráulica de Wittfogel**. Uno de los estudios que se enmarcan en ese contexto es el de Sherbondy (1986), la misma que hace un análisis exhaustivo de cómo se orienta el curso del agua a través de los *ceques* (líneas que marcan el curso de los acueductos incaicos), quienes reciben las mayores prerrogativas en el riego, demostrando como el acceso al agua estaba jerarquizado en la mencionada sociedad, en favor de las *panacas* (familias reales) incas. Los trabajos de Sherbondy recrean la organización social inca del agua, la misma que posteriormente se vio afectada con la invasión española.

El sistema centralizado inca colapsó, la desestructuración del imperio incaico estuvo aparejada por el afincamiento en los Andes de un régimen encomendero. Las Leyes de Indias proclamaban la entrega de encomiendas a los "conquistadores" españoles, a cambio de comprometerse en la labor evangelizadora de la población india, justificativo ideológico para que los encomenderos se hicieran de tierras, agua e indios.

Los encomenderos más poderosos se sintieron profundamente atraídos por las tierras en las que se extraía abundantes metales preciosos, así como por las tierras agrícolas más fértiles, con un buen acceso al agua, que por lo general, estuvieron situadas en los valles interandinos, en el caso del territorio de lo que hoy corresponde a la República de Bolivia.

¹ Investigador con estudios en Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz-Bolivia y en Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima-Perú.

El régimen encomendero fue una especie de vivero de las larvas de lo que posteriormente sería el régimen hacendatario; en estos dos casos, el control fuertemente centralizado del agua del incanato se diluye en la fragmentación paulatina sobre los derechos de acceso al agua, los que cada vez se fueron tornando en derechos individualizados de los encomenderos y luego de los hacendados.

La Ley de Aguas de 1906² en Bolivia, ya en la época republicana, quizás sea el epítome de ese proceso de individualización de los derechos al agua. Esta ley, como ninguna otra, es la única que ha logrado legislar de manera integral los diversos usos del agua, durante la época republicana en Bolivia, proceso que se desarrolla en el 'tiempo de los patrones', como se le denomina en las zonas rurales del Altiplano y Valles.

A partir del año 1953, con la Reforma Agraria, empieza un nuevo proceso de gestión del agua, los derechos individualizados sobre el agua, que detentaban los patrones, al fragmentarse el régimen hacendatario en un régimen parcelario o minifundista. La atomización de los propietarios de las tierras, toma un giro hacia la **"reconstitución"** de las comunidades, donde los parceleros se agrupan en comunidades y construyen una gestión comunitaria del agua, que es la que impera en gran parte de los valles³ y zonas altiplánicas en la Bolivia de hoy.

Gestión comunitaria del riego en Bolivia

Luego de la caída del régimen hacendatario, los parceleros minifundistas de los valles interandinos y del Altiplano surgen como nuevos actores, dejando atrás su antigua condición de peones o pongos. Cada uno de los sindicatos agrarios optan paulatinamente por reconstituir sus comunidades campesinas, defender de manera colectiva sus derechos de acceso a la tierra y al agua frente a las comunidades limítrofes o las esmirriadas tierras de los ex latifundios, que en muchos casos se vieron mutiladas en medianas propiedades, con las que hasta ahora viven en tensión.

Las parcelas dotadas a los campesinos no fueron iguales para todos los beneficiarios, esta situación se debe a una continuidad del régimen hacendatario que marca la constitución de las actuales comunidades campesinas. El trato de los hacendados (o patrones) no fue igual para todos los peones. Dentro de la hacienda, los patrones hacían una asignación de tierras diferenciada, de acuerdo a múltiples criterios, entre los primordiales estuvo el número de miembros de la familia, que coincidía con mayor mano de obra, y otro se debía a la mayor lealtad o proximidad con el patrón.

Esta diferenciación social existente en el régimen hacendatario ha sido un punto de partida para la diferenciación social dentro de las actuales comunidades campesinas, el mayor o menor acceso a los recursos tierra y agua evidencian esta estratificación supérstite.

De todos modos, las comunidades campesinas son organizaciones sociales que permean fuertemente las estructuras de la comunidad, lo que se manifiesta en diversos aspectos de la vida comunal, además de regular tanto los derechos colectivos como individuales de los comunarios(as) de acceso a los recursos naturales –principalmente agua y tierra.

El régimen social comunitario conjuga de manera compleja lo ritual, lo cultural, lo económico, lo social y normativo. Tiene la capacidad de generar una serie de pautas normativas, con un grado de coercitividad comunalmente reconocido, que se manifiesta sobre todo en lo relacionado a los derechos a la tierra y al agua.

De hecho, la capacidad de producir todo un complejo sistema normativo –entre ellos los derechos de acceso al agua–, responde a una organización social, cuyos integrantes forman parte de una trama cultural consolidada en particulares procesos históricos, fuertemente establecidos, que hacen viables la solución de controversias cotidianas, en la mayoría de los casos.

Estas pautas normativas son el marco en el que se desenvuelve la gestión comunitaria de los recursos naturales, Gebrandy y Hoogendam señalan que:

(...) la gestión comunitaria de agua es una de las tantas actividades de la comunidad, que responde a las características de la gestión comunitaria en general. Ella abarca la socioterritorialidad, la relación con los ciclos de producción agrícola, la participación amplia de los comunarios, una estructura de equidad entre sus miembros y una gran flexibilidad en la aplicación de reglas y normas relacionada con la circunstancialidad (sic) de la gestión comunitaria.

² En realidad esta ley, resulta de un proceso de elevación a rango de Ley, un Decreto Supremo de 1879.

³ Aquí se incluyen valles interandinos y valles mesotérmicos.

A nivel de la comunidad, la gestión de agua incluye todas las actividades que mencionamos anteriormente: la distribución de agua, el mantenimiento de la infraestructura, la definición de los derechos, la organización de los usuarios, etc. (Gerbrandy y Hoogendam, 1998: 258)

El concepto referido es válido para las comunidades campesinas, cuyo proceso histórico ha sido narrado en las líneas anteriores, pero también para otras comunidades, como las llamadas 'comunidades originarias'⁴ y las 'comunidades indígenas'⁵, donde también existe riego, debe hacerse la salvedad que la cultura del riego en comunidades indígenas ha tenido mayor incidencia en las comunidades del 'pueblo guaraní', al haber sido introducido por las misiones jesuíticas (véase Breiter y Herrera, 2005).

En los diversos sistemas de riego de las comunidades campesinas, originarias e indígenas se dictan pautas de distribución del agua, las mismas que están acordes con los derechos de agua que cada uno de las unidades domésticas⁶ ostenta, sus titulares por lo general son varones pero no de manera exclusiva.

Así se establecen turnos de uso del agua⁷ o se permite el 'riego libre'⁸ de las parcelas que varían en su tamaño de acuerdo a la tenencia de tierra y derechos de agua cada comunario(a), representante de su respectiva unidad doméstica.

La construcción y mantenimiento de la infraestructura de riego, la mayoría de las veces⁹, la realizan los propios comunarios(as), en pesadas jornadas de trabajo que van en detrimento momentáneo de los quehaceres cotidianos en sus parcelas o en otros espacios donde los campesinos(as) despliegan sus actividades, algo que el sociólogo francés Popeau para el caso de las jornadas comunales en El Alto ha denominado "gestión de la penuria" (*passim* Popeau, 2007).

Los derechos de agua son colectivos, referidos al derecho al acceso a una fuente (o fuentes) de agua de una comunidad o de varias comunidades, que puede ser antepuesto de manera colectiva, sustentado en el uso de la fuente (o fuentes) de agua en determinadas y específicas trayectorias históricas; así como también pueden ser derechos individuales, los mismos que se encuentran garantizados por cada comunidad, sujetos a sus específicos procesos históricos¹⁰.

'Pluralismo legal' y usos y costumbres

En Bolivia, como en otros países andinos, los derechos de agua, individuales o colectivos, han venido siendo reconocidos y defendidos por cada comunidad o comunidades. Para tal motivo, las comunidades emplean enrevesados repertorios legales que comprenden normas del derecho positivo como del derecho consuetudinario, aplicadas de manera disímil para cada caso específico, cuya forma de aplicación rebasa los conceptos jurídicos de 'sistema legal' o 'sistema jurisprudencial'.

Algunos especialistas investigadores de los derechos de agua en los Andes (véase Boelens, 2006; Hendriks, 2006; Urteaga, 2006) de la red de investigadores Water Law and Indigenous Rights (WVALIR), cuyos estudios se han focalizado en 4 países de la región andina (Bolivia, Chile, Ecuador y Perú), convinieron en denominar a esta peculiar forma de producir, normas y hacerlas cumplir, como **pluralismo legal**.

El pluralismo legal consiste en "la coexistencia de múltiples órdenes legales en un mismo ámbito social" (Merry citada por Urteaga, 2006: 123).

4 Por 'comunidades originarias' se entiende aquellas comunidades que no estuvieron sujetas ni al régimen encomendero, ni al hacendatario.

5 Por 'comunidades indígenas' se entiende en Bolivia, fundamentalmente a las comunidades de los pueblos amazónicos y Chaco ubicados en las tierras bajas.

6 El concepto unidad doméstica se refiere a una unidad productiva rural cuyos miembros habitan en una misma morada y comparten los alimentos, coincidente muchos casos con familias nucleares o extendidas.

7 Los turnos pueden ser 'por tiempo' (horas de riego) o 'a pedido' hecho a la autoridad específicamente determinada por la organización comunal (juez de aguas, tomero o secretario de agricultura, según el caso).

8 En el 'riego libre' se permite el riego de parcelas según orden aleatorio de llegada de cada regante, ordenado sin mayor trámite entre comunarios. El 'riego libre' es posible en comunidades donde abunda el agua o en las temporadas de mayor abundancia de agua, de acuerdo al ciclo hidrológico anual.

9 En los casos de procesos de intervención estatal en la construcción de infraestructuras de riego, por lo general el Estado o las instituciones de desarrollo exigen la participación en jornadas laborales de comunarios(as) como contraparte en la construcción.

10 Al respecto puede verse con más detalle en Boelens, 2006; Hendriks, 2006; Urteaga, 2006.

Según Urteaga:

"Los estudios etnográficos desde la perspectiva del pluralismo legal han observado vagamente la coexistencia y relaciones de interdependencia entre los regímenes legales que regulan los recursos naturales como el agua. Sin embargo, varios autores reconocen que el estudio del agua expresa de manera explícita esta pluralidad legal enriquecida por historias, contextos, y experiencias de resistencia y de dominación entre sistemas legales" (Urteaga, 2006: 125).

Aquí estamos hablando de reconocimiento de derechos de agua, pero también de resolución de conflictos a partir de utilizar un vasto repertorio legal, que incluye algunas normas constitucionales, de derecho civil o penal del estado en una dinámica interacción con el derecho consuetudinario, que en Bolivia se denominan "usos y costumbres" y algunas opiniones de "sentido común".

Los usos y costumbres, han sido entendidos por algunos académicos como:

"(...) los conjuntos de reglas, principios y procedimientos que regulan el acceso a recursos como la tierra, el agua o los productos forestales, el control y manejo de ellos y su transferencia. Esas reglas tienen su base en la comunidad (...) y derivan su efectividad social de la comunidad local y sus agentes (Hoekema y Assies, 1999: 416 citados por Urteaga, 2006)

Aunque nuestras aproximaciones etnográficas (véase Perales, 2007), nos hagan inclinar por coincidir con Hoekema y Assies en la existencia de principios y procedimientos, aunque no tanto así de reglas, pues si bien éstas existen en cada comunidad son aplicadas de manera tan flexible, que el concepto de **regla** puede ir diluyéndose en la aplicación de ésta o éstas a cada caso específico, en la resolución de conflictos al interior de la comunidad.

De allí que, para nosotros los 'usos y costumbres' enunciados con recurrencia en las comunidades, constituyen una verdadera caja de Pandora, cuya dinámica no depende simplemente de la aplicación de normas consensuadas previamente por los(las) miembros de la comunidad, sino fundamentalmente de las tensiones y disputas políticas o económicas existentes en cada comunidad.

Estas normas se ponen en juego en la resolución de un conflicto, en algunos casos orientadas a mantener la diferenciación socio-económica existente en cada comunidad, en otros como pulsiones para alcanzar situaciones más igualitarias al interior de la misma, o también en otros casos, simplemente se ponen a prueba las amistades, enemistades, lealtades o antipatías que también existen al interior de las comunidades.

La gestión comunitaria de riego ha sido reconocida por la Ley N° 2878 del año 2004, cuyo eje fundamental, precisamente es el concepto 'usos y costumbres', que fue utilizado como paradigma por las luchas denominadas 'guerras del agua', como señala Perrault:

"(...) 'usos y costumbres' fueron conceptualmente centrales en esta lucha y constituyeron una economía moral de los derechos del agua para las asociaciones de regantes y las cooperativas barriales del agua que se involucraron en la disputa. Usos tradicionales, reconocidos en toda la Bolivia andina en el manejo de los recursos de propiedad colectiva, son establecidos e impuestos a través de las prácticas tradicionales colectivamente acordadas y que son intrínsecamente locales, colectivas, idiosincráticas (sic) y mutables (...)" (Perrault, 2007: 161)

La emergencia de la Ley de promoción y apoyo al sector riego - Ley N° 2878

Después de las movilizaciones sociales que Bolivia experimentó entre los años 2000 al 2005, muchas organizaciones sociales se vieron fortalecidas y cohesionadas en torno a un repertorio discursivo y objetivos políticos medianamente claros que imprimían dinamismo en su accionar.

Una de estas organizaciones fue la Federación Departamental Cochabambina de Regantes (FEDECOR). En el año 2000, ante la profundización de la privatización del agua en el Departamento de Cochabamba, ésta organización saltó a la palestra como una de las organizaciones más importantes dentro de la llamada Coordinadora del Agua y de la Vida y sin duda su participación fue fundamental en las denominadas "guerras del agua" del mismo año (véase Gutiérrez, García y Tapia, 2000), cuyo resultado fue el retiro de las operaciones de la empresa transnacional Bechtel como entidad gestora de la empresa de agua potable y saneamiento en Cochabamba "Aguas del Tunari".

La fortaleza y la cohesión, antes enunciadas, de esta organización pudo observarse, cuando la FEDECOR demostró habilidad para trasladar su capacidad de movilización en las calles en propuestas de gestión pública del agua para riego ante el Parlamento Nacional.

Desde el año 2001, la FEDECOR junto a instituciones del desarrollo, académicos y algunas reparticiones estatales, ligadas a la temática, emprendió un proceso de formulación de alternativas a la Ley de Aguas del año 1906. Si bien, la propuesta inicial vino del Programa Nacional de Riegos (PRONAR) por una condicionante financiera proveniente del Banco Interamericano del Desarrollo (BID) (véase Udaeta et al., 2007: 14), el posterior liderazgo en la mesa de coordinación para propuestas alternativas a la mencionada ley fue evidente.

Durante cerca de 3 años se realizaron talleres en los que convergieron representantes de los sistemas de riego de muchas regiones del país, los mismos que fueron invitados a partir de criterios departamentales y de pertenencia a cualquiera de las cuencas existentes en Bolivia¹¹.

Estas reuniones, permitieron que en el plano organizativo, la FEDECOR trascendiera su ámbito local y ejerciera liderazgo en un plano nacional, conformándose en el año 2003 la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunes de Agua Potable y Saneamiento (ANARESCAPYS). Espacio desde el cual plantearon un viraje de su accionar político, para establecer como objetivo tener una fuerte incidencia en la política pública de riego.

Al respecto, el dirigente de los regantes cochabambinos, Omar Fernández señalaba:

“... En la Guerra del Agua, tomamos conciencia de que nuestros derechos de agua de las comunidades, de los sistemas de riego, estaban completamente desprotegidos y no había una Ley clara que pueda asegurar estos derechos de agua en favor de las comunidades. Además viendo todas las leyes que ya habían sido aprobadas, el código minero, al Ley de electricidad, la Ley SIRESE, la Ley forestal, donde existe todo un sistema de concesiones de fuentes de agua, aún todavía donde queda completamente desprotegido nuestros derechos de agua”. (véase en Udaeta et al., op. Cit.:26)

La Ley N° 2878 fue aprobada en el año 2004, luego de un proceso de elaboración de propuesta en el que se involucró a dirigentes comunales provenientes de muchas partes del país (véase *passim* Udaeta et al., op. Cit.), sin embargo como aclara el técnico de la institución ‘Agua Sustentable’ Juan Carlos Alurralde:

“... en cualquier proceso hay momentos, que no se puede llevar todo a consulta como a consulta total porque es imposible, pero hay líneas de trabajo que sí se ha hecho en consulta, en concertación, que no se pueden violar es imposible”. (En Udaeta et al., Op. Cit.: 27)

Recuérdese, que el contexto de aprobación de la mencionada Ley se hace cuando existía un debate nacional sobre los conceptos de ‘democracia representativa’ y ‘democracia participativa’; Alurralde pareciera admitir los límites de la democracia participativa en los tiempos actuales, sin desmerecer el ensayo de ‘democracia representativa comunal o sindical’ que se gestó en el marco de la propuesta de la Ley.

La Ley de Riego y la legislación reglamentaria en el gobierno de Evo Morales

Dentro de las propuestas insertas en la Ley de Riego N° 2878 destacaremos las siguientes:

- Creación del Servicio Nacional de Riego (SENARI)
- Creación de Servicios Departamentales de Riego (SEDERI)
- Función registral del SENARI para registrar los derechos de uso del agua de las comunidades y autorizar estos mismos derechos a personas naturales y jurídicas.
- Incluir el concepto de “usos y costumbres” como eje clave para el registro de derechos de uso de agua y servidumbres de agua de las comunidades campesinas, indígenas, originarias y asociaciones.
- Delimitación de funciones de los ministerios involucrados en la temática del riego, así como de Prefecturas y Municipios, tanto para los proyectos de riego como de micro riego, respectivamente.

¹¹ En Bolivia, existen 3 cuencas hidrográficas, la principal es la Cuenca del Amazonas, la Cuenca endorreica del Lago Titicaca y la Cuenca de La Plata, las tres son cuencas internacionales.

- Propuesta de creación de la Fundación Nacional de Riego.
- Administración y manejo de las infraestructuras de riego son transferidos a las organizaciones de usuarios.

La mencionada Ley fue aprobada en un contexto de desprestigio paulatino del gobierno de Carlos Mesa y de los parlamentarios de aquel entonces, por ello se aprobaron algunos trazos de la propuesta inicial que merecían ser complementados y especificados en una posterior reglamentación.

El gobierno de Evo Morales posibilitó las condiciones para la reglamentación de la referida Ley, más aún si la FEDECOR pasó a ser uno de sus aliados estratégicos de su partido, el Movimiento Al Socialismo (MAS), que logró instalar en el Parlamento, a su representante Omar Fernández como Senador de la República.

Esta reglamentación se ha efectuado mediante 3 Decretos Supremos: 28817, 28818 y 28818, promulgados el 2 de agosto de 2006, a 7 meses de haber asumido Evo Morales el mando presidencial.

Uno de las cuestiones trascendentales era la definición de los usos y costumbres; en el **Artículo 3º Definición. del D.S. 28817** se señala:

USOS Y COSTUMBRES.- Practicas sociales o comunitarias conocidas y aceptadas, relacionadas con el uso y aprovechamiento de fuentes de agua con fines agropecuarios y forestales y con la gestión de sistemas de riego basadas en autoridades naturales o constituidas, procedimientos y normas convenidas.

En el artículo 5º parágrafo f) se señala:

El Estado boliviano reconoce el derecho de las comunidades indígenas, originarias y campesinas de realizar una gestión sostenible de los recursos hídricos, respetando sus autoridades, reconociendo sus usos, costumbres, servidumbres y conocimientos culturales sobre el uso del agua, dando garantía jurídica sobre las fuentes de agua con fines agropecuarios y forestales.

En los casos referidos, el concepto de “usos y costumbres” está reemplazando al de derechos de agua, entendido como la capacidad de hacer un reclamo autorizado para hacer uso de una fuente de agua, que es más específico, concreto y coincidente con lo que el Decreto Supremo denomina “usos y costumbres”.

Según nuestra experiencia investigativa etnográfica en las comunidades del Valle de Araca y las lecturas de los investigadores ligados a la red WALIR; este concepto está más relacionado con los principios y procedimientos de resolución de conflictos, en el marco del pluralismo legal.

De hecho, esto puede percibirse con mayor nitidez en el parágrafo II) del Art. 34º del D.S. 28818, sobre los requisitos para el Registro Colectivo, donde además de la solicitud de registro, debe presentarse una “carpeta de usos y costumbres” que incluye la resolución de personería jurídica, actas de la organización, documentos de resolución de conflictos, lista de turnos, mitas de agua, informes de trabajos comunitarios y una certificación de alguna representación de organización social colindante sobre el uso de la fuente y el sistemas de aguas.

Otro de los aspectos que llaman la atención, es sobre la caducidad del derecho de uso de agua, cuando una zona agrícola se urbaniza totalmente (Art. 14º D.S. 28818).

El D.S. 28819, referido a la gestión de riego, se preocupa en buena parte del mejoramiento o la construcción de nuevos sistemas de riego, así como de la gestión de proyectos en el área de riego, reconoce los derechos de uso de agua y servidumbre de agua de las comunidades campesinas, originarias e indígenas, así como otras organizaciones de pequeños productores agropecuarios, nuevamente resaltando el respeto a los “usos y costumbres” (Art. 14º, parágrafo I)

Este decreto también inserta mecanismos de fiscalización comunal de las obras, en aquellos lugares donde se ejecuten proyectos, aunque a través de los Comités de Fiscalización de obras.

Reflexiones finales

La gestión comunitaria del riego ha sido reconocida legalmente con la Ley N° 2878, con ello el repertorio legal con el que cuentan las comunidades campesina, originarias e indígenas, en el marco

del pluralismo legal, se amplía, y se dota de instrumentos legales que expresan de manera taxativa sus derechos al uso de agua.

Con este reconocimiento el Estado cubre un vacío normativo, que en muchas décadas ya había sido resuelto y venía siendo garantizado de manera colectiva, por los diversos sistemas comunitarios de riego en el país; aunque proporciona instrumentos jurídicos a las organizaciones de regantes de toda índole, que les permitan afrontar de mejor manera conflictos políticos, sociales, económicos y jurídicos, que pongan en tensión intereses de los regantes frente a empresas mineras, petroleras o de otros rubros industriales.

En cuanto a los niveles intra-comunales e intercomunales, se abre todo un debate sobre lo que se garantizaría con el registro de los derechos que actualmente se ejercen sobre los usos de agua. Algunos estudiosos como Perrault manifiestan que:

“Se debe reconocer que los regantes, como grupo, son relativamente privilegiados con relación a la mayoría de los campesinos bolivianos que no tienen acceso al riego. Por lo tanto, FEDECOR representa los intereses de un sector de campesinos relativamente privilegiado. Más aún, FEDECOR fue (y sigue siendo) formado principalmente por regantes de los valles bajos y centrales de Cochabamba, es decir, aquellos con acceso a pozos, tierras de valle de alta calidad y un buen acceso a los mercados urbanos. A través de la ‘guerra del agua’, FEDECOR fue capaz de consolidar su capacidad organizativa y de ganar influencia política y social, lo que constituye un importante logro. Pero los beneficios de estos logros fueron distribuidos social y espacialmente de una manera desigual entre la población campesina de Cochabamba”. (Perrault, 2007)

De igual manera, Rocío Bustamante señala que:

“...ahí el sector que no tiene no está representado con una voz fuerte. Entonces es probable que las inequidades que existen en este momento de todo tipo, de clase, de grupo social, de género inclusive, se van a reproducir, estamos legitimando lo que ya existía como inequidad en este momento. Porque todo el proceso que estamos planteando está basado en reconocer lo que existe en este momento sin ningún tipo de cambio sin ningún tipo de posibilidad de cambio siquiera”. (Rocío Bustamante) (Udaeta et al., Op. Cit: 30)

Las opiniones son certeras, en la medida que reconocen las diferencias socio económicas en las comunidades, donde también existen campesinos(as), indígenas y originarios(as) sin derechos de agua; aunque a mi juicio, sobreestiman la capacidad de influencia de las normativas estatales al interior de las comunidades, tanto para resolver conflictos intra-comunales como los inter-comunales, donde creemos que el ‘pluralismo legal’ seguirá cobrando vigencia.

Somos de la opinión que el vacío normativo sobre la gestión comunitaria del riego está cubierto, pero eso no necesariamente implicará cubrir el vacío estatal que muchas de las comunidades originarias, campesinas e indígenas viven en el país. A nuestro juicio, éstas seguirán manejándose a partir del ‘pluralismo legal’, al cual de alguna forma, el Estado boliviano ha intentado reconocer con la inserción del concepto de “usos y costumbres”.

Es muy probable que el alcance de la normativa en mención sea más palpable en las áreas agrícolas bajo riego que vienen sufriendo un fuerte proceso de desruralización, con el consiguiente proceso de conurbación, sobre todo aquellas zonas en donde los regantes que se encuentren más informados de estos cambios normativos, que muy probablemente sea la población agrícola de los valles cochabambinos.

Bibliografía

- BOELENS, Rutgerd
2006 *"Amenaza, defensa y afirmación de los derechos colectivos en la gestión del agua"*. En: Patricia Urteaga y Rutgerd Boelens (Edit.). **Derechos colectivos y políticas hídricas en la región andina**. Lima: IEP. Pp. 11-46.
- BREITER, Ina y Herrera, Enrique
2005 **Agua e interculturalidad. Relaciones en la gestión de los sistemas de riego en el piedemonte chaqueño**. Camiri: CAT-PONAR/DED.
- GERBRANDY, Gerben y Hoogendam, Paul
1998 **Aguas y acequias. Los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los Andes bolivianos**.
- GUTIÉRREZ, Raquel; García, Álvaro y Tapia, Luis
2000 *"La forma multitud de la política de las necesidades vitales"*. En: García, Álvaro et al. **El retorno de la Bolivia plebeya**. La Paz: Muela del Diablo.
- HENDRIKS, Jan
2006 *"Legislación de aguas y gestión de sistemas hídricos en países de la región andina"*. En: Patricia Urteaga y Rutgerd Boelens (Edit.). **Derechos colectivos y políticas hídricas en la región andina**. Lima: IEP. Pp. 47-111.
- LEYES DE BOLIVIA
2004 Ley N° 2878 - Ley de promoción y apoyo al sector riego.
2006 D. S. N° 28817. Reglamento a la Ley N° 2878 – Marco Institucional
2006 D. S. N° 28818. Reglamento a la Ley N° 2878 – Reconocimiento y otorgación de derechos de uso y aprovechamiento de recursos hídricos para el riego.
2006 D. S. N° 28819. Reglamento a la Ley N° 2878 – Gestión de sistemas de riego, proyectos y servidumbre.
- PERALES MIRANDA, Víctor Hugo
2007 **Chikat, chikat uma jalasiña (nos partiremos el agua a medias)**. Uso, manejo y gestión de los recursos hídricos desde la perspectiva de género. Estudio de caso de la comunidad de Tirco. La Paz: Manuscrito inédito.
- PERRAULT, Thomas
2007 *"De la "guerra del agua" a la "guerra del gas": gobernabilidad de recursos, neoliberalismo y protesta popular en Bolivia"*. En: Carlos Crespo y Susan Spronk (Coord.). **Después de las guerras del agua**. La Paz: CESU-UMSS-Plural. Pp. 147-182.
- POUPEAU, Franck
2007 **"Movilizaciones políticas y gestión de la penuria de agua en los distritos populares de El Alto, Bolivia"**. En: Carlos Crespo y Susan Spronk (Coord.). **Después de las guerras del agua**. La Paz: CESU-UMSS-Plural. Pp. 183-209.
- SHERBONDY, Jeannette
1986 *"Los ceques: Código de canales en el Cusco Incaico"*. En: Revista **Allpanchis** N° 27. Año XVIII. 1er. Semestre. Cusco. Pp. 39-74.
- UDAETA, María Esther et al.
2007 **"De la protesta a la propuesta y a la ley: Iniciativas ciudadanas en la formulación de normativa y políticas"**. **El proceso de formulación de la Ley de Riego en Bolivia**. Cochabamba: Intercooperation.
- URTEAGA CROVETTO, Patricia
2006 *"El derecho colectivo al agua"*. En: Patricia Urteaga y Rutgerd Boelens (Edit.). **Derechos colectivos y políticas hídricas en la región andina**. Lima: IEP. Pp. 113-158.

Gestión del agua desde la perspectiva de género: estudio en dos comunidades de Yanacachi (provincia Sud Yungas de La Paz)

Susana Jacqueline Sarmiento Sánchez¹

Introducción

Las actuales poblaciones asentadas en la región de Yungas, son parte de un complejo tecnológico propio, producto de la fusión de prácticas tradicionales (transmitida por generaciones) y de otras técnicas menos ancestrales y más tecnificadas, durante los últimos 30 años. La evolución cultural de estas poblaciones, ha ido adquiriendo y acumulando experiencias, no sólo en su lucha por la subsistencia, sino también como parte de su rol dominador de la naturaleza. En consecuencia, muchos de estos conocimientos, en parte coherentes con los ecosistemas naturales y por otro lado, transgresores de este medio ambiente, han ido generando paulatinamente algunos cambios, que ya positivos o negativos, influyen de alguna manera, tanto en la naturaleza, en la productividad agrícola y por supuesto en las poblaciones que forman parte de esta simbiosis ecosocial.

Los hombres y mujeres productores(as) de esta región, se han convertido en agentes del manejo de su medio ambiente y por tanto de la gestión de sus recursos naturales. En ese contexto, el presente estudio, toma como elementos primordiales de gestión a: la tierra, el agua y la vegetación de dos comunidades del Municipio de Yanacachi (Sud Yungas), las cuales se caracterizan por tener producción agrícola diferenciada, aunque forman parte de un mismo piso ecológico, que en este caso es el Bosque Húmedo de Yungas. (Paniagua- Zambrana, 2003).

La diferencia altitudinal de estas comunidades, ha permitido la generación del rubro de la floricultura en la comunidad de Chaco, a una altura promedio de 2.200 msnm y en Sacahuaya, los cultivos de coca, en alturas que oscilan entre los 1960 y 1400 msnm.

Indudablemente, la gestión de estos recursos naturales, se hallan íntimamente relacionadas en estas zonas rurales, ya que de ello depende la productividad y por tanto la subsistencia de las familias de estas poblaciones. Sin embargo, por el interés central de este seminario, que está enmarcado en la gestión del agua en las culturas locales, se hace hincapié sólo en este recurso, tomando como parámetro de estudio social, la dimensión de género, en el entendido de que son hombres y mujeres los partícipes directos de esta gestión y por tanto constructores de estrategias de subsistencia.

Justificación del estudio

Si bien existen numerosos estudios respecto al uso y manejo del agua, en diferentes áreas rurales del país, estos han sido orientados básicamente, a la generación de proyectos que reformulan la calidad de vida de las poblaciones, incorporando a su vez, herramientas legales, como las leyes de uso y consumo, lo cual sin duda, mejora las expectativas de valoración de este recurso, a nivel político y social. Sin embargo, también es importante conocer, las propias percepciones que tienen estos actores rurales de la gestión del agua que llevan adelante, especialmente en ámbitos donde no se ha llegado con dichas propuestas tecnocráticas, por no considerarlas indicadores sobresalientes en ámbitos económico productivos.

Lo cierto es que el agua en estas latitudes, sí se constituye en parte importante de desarrollo local y familiar, más si su gestión, conlleva una serie de situaciones que influyen en la parte ambiental y productiva de la zona, ya para beneficio o perjuicio de sus comunidades. Estas situaciones se relacionan al mismo tiempo, a procesos sociales, productivos y reproductivos, dentro de los denominados sistemas de género, que no son otra cosa que la suma de valores, normas y cultura, que rigen la vida de los sujetos, equiparándose sus capacidades, en la medida en que el medio les brinda esas oportunidades. (Barbieri, 1992)

¹ Ing. Agrónoma, investigadora del PIEB/IDRC; correo: susisar10@yahoo.es; telf.: 2237291-71924802, La Paz- Bolivia.

Por estas razones, el presente trabajo de investigación valorizó más cualitativamente, el conocimiento de las apreciaciones personales que tienen los productores y productoras, de estas poblaciones, sobre la gestión del agua y su incidencia en el entorno natural, a través de variadas herramientas de acercamiento a su vivencia cotidiana y formando parte de sus actividades, tanto sociales como productivas, lo que enriqueció este conocimiento y llevó a la generación de un análisis más real de las subjetividades de estos actores y actrices locales. Al mismo tiempo, se complementó con información técnica, referida a datos poblacionales, fisiográficos y ecológicos del ámbito de estudio.

Estrategias metodológicas

Entre las varias herramientas metodológicas utilizadas, se pueden mencionar, reuniones organizadas junto a los productores y productoras, para compartir apt'apis (o la preparación de alimentos en forma conjunta), lo cual daba al tratamiento de la información obtenida, un cariz de mayor informalidad y confianza en las repuestas dadas. Como se sabe, es muy dificultoso tocar el tema de género en la gestión de recursos naturales en estos ámbitos, dada la presencia de prejuicios que se tiene en el área rural sobre esta temática, ya que es percibido como una intromisión a los asuntos privados de cada familia.

En este sentido, se recurrió a la doble ventaja que representaba la investigadora. Por un lado, la postura profesional, para dirigir el tema de investigación hacia ámbitos productivos (dado que a los hombres particularmente, les interesa mucho conocer la posición de los agrónomos respecto del manejo productivo); y por otro lado, el hecho de que siendo la investigadora mujer, generó mayor confianza en las productoras, haciendo más accesible el uso de ciertas herramientas metodológicas, de la investigación.

Asimismo, se participó en algunas tareas de campo con las productoras, para conocer más de cerca las características de las actividades productivas, económicas y domésticas, que conlleva el diario vivir de estas mujeres.

Ámbito de estudio

Este municipio se halla a 3 horas y media de viaje, de la ciudad de La Paz, y gran parte de sus comunidades, se halla asentada en el tramo troncal La Paz-Chulumani. Cuenta con numerosos atractivos turísticos, a partir de su riqueza arqueológica y su gran biodiversidad natural. Son descendientes de grupos étnicos originarios de la parte andina de la región occidental, aunque no se sabe a ciencia cierta, cuales fueron los que finalmente se asentaron de forma definitiva en esta región. Las actuales poblaciones, derivan de las ex haciendas, posteriores a la colonización española y que se quedaron en esta zona, buscando proyectarse como productores natos en diversificación agrícola y uso especializado de los pisos ecológicos (Fossati, 1948; Murra, 2002 y Alvarez, 2004).

Las poblaciones de las 33 comunidades, tienen un promedio de 40 a 60 familias, siendo las más pobladas, Chojlla y Yanacachi. Las comunidades de estudio, que pertenecen al grupo de menor población, se hallan actualmente, en una situación de retraso en su desarrollo económico, posiblemente debido a algunas acciones inadecuadas en la gestión de sus principales recursos naturales, que no terminan de brindar mayores beneficios a las familias de estas comunidades. A continuación se da a conocer algunos resultados sobresalientes, respecto al estudio de la gestión del agua, desde la perspectiva de género.

Resultados y hallazgos

- El agua como precepto de vida-

Sin duda, el agua esta presente, en todos los niveles de vida de los(as) pobladores(as) de las áreas rurales de esta región sudyungueña. Mujeres y hombres, administran el agua en el hogar, ya sea para el uso doméstico, higiene personal o su uso en la limpieza de materiales de fumigación. También en ésta zona, se espera las épocas de lluvia, promisorias para los cultivos (que en su generalidad, son a secano). El conocimiento cultural que tienen sobre este recurso, les permite deducir dónde encontrar agua, cómo almacenarla cuando escasea y si es apta para el consumo de sus familias. Todo este baluarte sobre el agua, acrecienta su significación prioritaria, para el bien común de estas poblaciones, que planifican su subsistencia en torno a éste recurso y la tierra, piezas fundamentales de la vivencia comunal.

La región cuenta con numerosas e importantes fuentes de agua, como las vertientes naturales, que surgen en diferentes áreas del monte boscoso, además de numerosos ríos que cruzan toda esta región. La captación permanente de este recurso para el consumo, se hace sólo desde las vertientes, las cuales son permanentes durante todo el año, aunque suele ocurrir, la disminución de sus caudales, en épocas secas.

Esta situación, ha obligado ocasionalmente a los/as pobladores/as (especialmente de la Comunidad Chaco), a racionar eventualmente el uso de agua, durante algunos meses, especialmente entre abril y agosto, dependiendo de los regímenes climáticos anuales.

Para evitar que este problema perjudique a la población, se ha recurrido varias veces, a la captación de agua de los ríos: Chaco, Salvaje y Encañada; con bombas y cañerías eventuales, asegurando de esta manera que las familias, no sufran escasez de agua para consumo.

Respecto a la presencia de otros "ojos de agua" en los montes, se conoce de la existencia de muchas de ellas, pero son dos los factores, por lo que no muchas de ellas son utilizadas para beneficio de los(as) pobladores(as). Primero, porque muchas de estas fuentes, se hallan en áreas de monte muy accidentadas y en quebradas hondas e inaccesibles para estos pobladores; y en segundo lugar, porque varias de estas, se han ido secando paulatinamente por factores de acción antrópica (o intervención humana), debido a la paulatina ampliación de la frontera agrícola, que esta interviniendo en la regulación natural de estos sistemas subterráneos de agua.

En todo caso, las poblaciones productoras, han realizado un notable esfuerzo para conseguir la provisión de agua para consumo, en estas comunidades, a partir de la gestión de sus sindicatos comunales y el propio aporte de los(as) pobladores(as), logrando el apoyo de instituciones privadas como el CARE y la empresa Astaldi y algún apoyo del gobierno municipal de Yanacachi. Estas instituciones, mediante convenios internos, hicieron la entrega, de material base para la construcción de estanques y el tendido de poliductos hasta los domicilios; por su parte, los(as) pobladores(as), invirtieron mano de obra en la construcción (120 jornales en total) y el aporte de otros materiales locales, como piedra y arena, para la ejecución de estas obras.

Indudablemente, esta nueva perspectiva, que beneficia a todas las familias, desde hace más de 12 años, ha paliado de gran manera la situación de sacrificio e incomodidad que antes significaba este hecho, para los pobladores de esta región. Pues en épocas anteriores - hombres, mujeres y niños(as) -, tenían que acarrear el agua día por medio, ya sea a lomo de mula o personalmente acopiando este líquido, en bidones plásticos, desde su lugar de origen, hasta sus domicilios y ser usado en el consumo diario. Para el lavado de la ropa, las mujeres tenían que recorrer el tramo cercano al río Unduavi, todas las semanas y llevar la carga de ropa de toda la familia, realizando esta labor doméstica, conjuntamente a sus hijas.

Viendo esta situación desde la dimensión de género, es destacable las relaciones de cooperación existentes entre mujeres y hombres a nivel de comunidades, cuando se trata de llevar este recurso elemental hasta los hogares, que como bien se ha dicho, ha seguido una serie de procesos legales, al conformar comités de agua locales, que se encargan de realizar el mantenimiento y la vigilancia de su gestión, desde las tomas principales y hacia los domicilios particulares.

En cambio, la gestión del agua, a nivel familiar, es realizado por hombres y mujeres, a partir de las necesidades diferenciadas de cada quien. Un ejemplo concreto de estas situaciones, se tiene en el siguiente cuadro:

Uso del agua diferenciado por actividades de hombres y mujeres en el hogar

Actividades	Hombres	Mujeres
- aseo personal	X	X
- lavado de utensilios de cocina		X
- preparación de alimentos		X
- lavado de ropa		X
- limpieza de implementos para la fumigación	X	X

- Como se puede ver, la participación de las mujeres en el uso de este recurso, se deriva del orden genérico que trasluce, la división del trabajo entre hombres y mujeres y en este caso específico, en labores reproductivas domésticas, mayoritariamente realizadas por las mujeres productoras, dando lugar al entendimiento de que son ellas, las que demuestran una posición de mayor valoración de este recurso, con respecto a los hombres.
- Para ellos en cambio, el agua tiene más importancia, sólo en aspectos de higiene personal. Por esta razón, casi toda la gestión del agua, al interior de las unidades productivas familiares, recae ciertamente sobre las mujeres, otorgándoles una posición de subordinación con relación a los hombres, hecho que es reconocido por las mujeres, no como una disparidad de género, sino más bien, como parte de su deber ser mujer, en tanto madres y esposas encargadas, del bienestar familiar en su conjunto.

Sin embargo, también existen algunas situaciones de desconocimiento o poca comprensión, de lo que significa incidir en la parte ambiental de estos recursos hídricos, cuando interfieren con deshechos líquidos y sólidos en los cuerpos de agua de estas comunidades.

Concretamente, en el aspecto sanitario (según el PDM-MY, 2006-2011:29), el agua no estaría sujeto a tratamiento alguno. A lo largo de su recorrido hacia los diferentes hogares de las comunidades, existe el riesgo latente de algún tipo de contaminación, por el uso de pesticidas como el Tamarón y Es-termin, muy difundidos en esta zona. Esta situación está generando, los ya comunes estados diarreicos, fiebre y vómitos, en los niños que acostumbran tomar agua cruda, cerca de las tomas o en los riachuelos formados por el agua de las pozas de almacenamiento.

Al realizar un recorrido por estas comunidades -precisamente en lugares donde confluyen algunas tuberías de conducción de agua-, se ha podido constatar la preocupación de los promotores de salud, en el sentido de que varias de ellas, están cortadas y sueltan el agua en pequeñas pozas, almacenándose en ellas y luego, nuevamente confluyen en la siguiente tubería. Esta agua, es utilizada para su consumo, por los/as productores/as que suben hasta sus áreas de cultivo y por toda persona, que se halla en estos lugares.

Por otro lado, se ha observado que las aguas servidas de estas comunidades, se vierten en cauces que van a los ríos Unduavi y Tamampaya, sin que hasta ahora, se hayan tomado algunas medidas de prevención y protección, de estas áreas vulnerables a impactos ambientales. (PDM/MY, 2006-2011).

- Por tanto, se aprecia cierta responsabilidad de ellos y ellas en la contaminación de las aguas, aunque están concientes que en este aspecto, poco o nada están haciendo para aminorar las consecuencias de estas actividades, sobre todo en la salud de los miembros del hogar. Los problemas sanitarios más comunes y ya mencionados, se agravan al existir renuencia social (propia de las culturas rurales) a visitar a los médicos o la posta más cercana para su tratamiento respectivo, además de algunos casos de negligencia médica, (que a menudo se registran en estas áreas rurales).

El manejo del agua en la productividad

Como se dijo al principio, para el caso de uso del agua para riego, la situación se presenta más dificultosa, ya que la mayoría de los cultivos, sólo depende de las lluvias estivales, con excepción del cultivo de hortalizas, que al encontrarse siempre cerca de las viviendas, son regadas con agua de las piletas. En toda la zona de Yanacachi (exceptuando Suiqui Milamilani, que sí cuenta con sistemas de riego), no existen sistemas integrados de riego tradicional, por los altos costos que implicaría su instalación y porque las características topográficas no permiten la introducción de esta tecnología. (PDM-MY 2002, 2011).

Empero, los productores de esta zona, se han dado modos para paliar esta dificultades naturales, a través de la practica de algunas técnicas tradicionales del manejo de aguas en esta región, que coadyuva de alguna manera, a la productividad agrícola de la zona. Entre estas técnicas se pueden mencionar dos, ya conocidas por la mayoría de los especialistas en el tema:

- Los wachus o lomo de surco en los cultivos de coca y los terraceos de piedra en los cultivos de flores. Estas estructuras, se hallan generalmente en zonas de alta pendiente y tienen varios objetivos: retener el agua de lluvias en épocas menos húmedas, contrarrestar la erosión pluvial en estos terrenos inclinados y favorecer la infiltración adecuada del agua.
- Igualmente la presencia de coberturas vivas entre cultivos, se entiende como una forma de compensación a la poca o ninguna disponibilidad de agua en épocas secas, para sus cultivos principales. Al dejar crecer estas malezas en el lugar, éstas otorgan cierta disponibilidad de humedad a toda el área y las protegen al mismo tiempo, contra los rayos solares directos.

Desde la perspectiva de género, estos conocimientos, se perciben más arraigados entre los hombres, que en las mujeres, por las características de socialización, diferenciadas y enmarcadas en los sistemas formales² e informales de estas poblaciones rurales. Según opiniones de productores y productoras de entre 35 y 50 años de edad, estas nociones fueron transmitidas de forma preferencial a los hijos varones, como futuros jefes de familia y por tanto herederos de la propiedad familiar.

En el caso de las mujeres en cambio, estas no tuvieron las mismas oportunidades -en aquel entonces-, de adquirir los mismos conocimientos y fueron encasilladas en labores domesticas desde muy temprana

² Según datos del PDM-MY / 2002-2006, la cobertura escolar en el Municipio de Yanacachi, muestra que los niños inscritos en núcleos escolares, se hallaban en un 92,18 %, mientras que las niñas se encontraban en un 66,53 %.

edad, dedicándose más al apoyo familiar y a labores complementarias en las huertas familiares. Actualmente las nuevas generaciones, si tienen la oportunidad de asistir a centros educativos, pero su visión, va más allá de permanecer en estos reductos comunales, por lo que tampoco le dan mayor preponderancia al conocimiento que deben tener acerca de sus recursos naturales.

A partir de ello, se puede decir que el conocimiento de la gestión del agua, no es tan igualitario entre hombres y mujeres, percibiéndose más bien una cultura empírica a medias entre las mujeres, debido (como ya se dijo), al acceso desigual en la educación formal y al poco apoyo que han recibido ellas, en aspectos de capacitación comunal.

Aunque esta situación podría mejorar, en el entendido de que actualmente se están haciendo esfuerzos pertinentes, de parte de algunas instituciones no gubernamentales asentadas en la zona y que están incorporando a las mujeres productoras en talleres de formación productiva agroecológica, lo que a su vez, podría repercutir en el conocimiento y la conservación de sus actuales fuentes de agua y de sus otros recursos, importantes para la subsistencia familiar.

Reflexión final

A partir de estos resultados, se percibe que existe una cultura del agua, arraigada en el conocimiento de los productores de esta región y que les ha permitido generar una serie de estrategias de manejo, frente a las limitaciones naturales existentes en la zona. El esfuerzo conjunto entre pobladores e instituciones privadas, les ha facilitado el acceso al agua de consumo en los últimos años, además de la prevalencia de organismos sociales que regulan su gestión.

La existencia de derechos igualitarios en cuanto al uso y consumo de agua, por hombres y mujeres, ha generado situaciones de cooperación mutua y por tanto de entendimiento y cooperación, especialmente a nivel comunal. Aunque en el entorno familiar, las necesidades propias de cada sujeto de género, hace que haya una valoración diferenciada en la gestión de este recurso.

Es importante remarcar también, que se hace necesario poner mayor énfasis en la incorporación de género a las gestiones ambientales y de manejo del recurso agua, que deberían realizar en este caso, las autoridades municipales, en coordinación con los organismos sindicales y la población en general, en el entendido de que son las familias las que se benefician del uso de este recurso y por tanto, requieren tener una visión más real de lo que significa tener una gestión apropiada del agua, lo cual irá en beneficio no sólo de las actuales familias, sino de las futuras generaciones.

Bibliografía

- ALVAREZ, Adrian
2004 **Investigaciones arqueológicas en Los Yungas**, departamento de La Paz. Yanacachi. Museo de Arqueología de La Paz.
- BARBIERI, Teresita de
1992 **Sobre la categoría de género: Una introducción teórico metodológica, en Isis**. Isis Internacional, Edic. De las Mujeres, No 17.
- FOSSATI, Hugo
1948 **Monografía de Norte y Sud Yungas**. Homenaje al 4to. Centenario de la Fundación de La Paz, Edición Renacimiento, La Paz-Bolivia.
- MURRA, John
2002 **El mundo andino: Población, medio ambiente y economía**. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima-Perú.
- LA PAZ. Honorable Alcaldía Municipal de Yanacachi (Sud Yungas)
2006-2001 **Plan de Desarrollo Municipal**. Prefectura del Departamento de La Paz, Servicio Departamental de Fortalecimiento municipal y comunitario. Asociación de Ayuda local – Sallimi, La Paz, Bolivia.
- PANIAGUA-ZAMBRANA, Maldonado-Goyzueta y Chumacero-Moscoso
2003 **Mapa de vegetación de los alrededores de la estación biológica de Tunquini**, Ecología en Bolivia, 38 (1).

Tejedoras Sociales: La articulación en estudios de Género. Otra calidad de mujer. Apuntes y comentarios desde una óptica antropológica

Jocelyn M. Gómez A.¹

La siguiente exposición trata de las relaciones de y entre género(s) y cómo estas relaciones sociales al estar construidas en cimientos sociohistóricos y culturales, contribuyen significativamente a la posición social de las mujeres en un contexto local definido, y cómo estas particularidades inciden en la organización social de las mujeres y en las cualidades asignadas a partir de un rol productivo que legitima otra calidad o cualidad en ellas. Para ello, entregaremos algunos antecedentes de nuestro estudio de caso realizado durante el mes de julio en una organización de mujeres llamada Asociación Gremial de Empresarias Emprendedoras (AGME), ubicada en la ciudad de Iquique, Chile. En este sentido, nuestra exposición forma parte de un estudio que tiene el propósito de describir la organización asociativa en las mujeres, permitiéndonos caracterizar la posición social en que se hallan actualmente al integrar un rol productivo organizacional y, cómo éste incide en las cualidades de sus relaciones sociales. A la luz de esta información, el siguiente trabajo busca reforzar y fortalecer la mirada hacia la mujer como un agente articulador de los diversos fenómenos socioculturales que se suscitan en un tiempo y espacio determinado ya que, si bien es cierto el aporte feminista en el desarrollo de estudios de género y su posterior aplicación a la masculinidad (Connel; 1997) es necesario desarrollar o ampliar el espectro teórico-conceptual que estimule una mirada holística de los temas a tratar en esta área, y por ende corresponder a una mejor comprensión de lo que asignamos como realidad.

La estrategia metodológica para este trabajo es cualitativa registrada a través de experiencias de vida (3), obtenidas mediante la técnica de entrevista semiestructurada, observación directa y observación participante.

Otredad y Desigualdad

El interés por generar espacios que logren una igualdad de oportunidades ha sido abordado desde la antropología a través de la construcción de la *otredad*, en una relación de dominación-subordinación suscitada al interior de una sociedad como también entre sociedades, integrando a sus análisis los conceptos de determinación, hegemonía y cultura (Boivin et al., 1999). En este sentido, la otredad es mirada como el conjunto de diferencias de una sociedad que sufre cambios o transformaciones al establecer una relación de dominación-subordinación con otra sociedad, por interactuar a través de estas diferencias. Los conceptos que aderezan esta definición se entienden vinculados entre sí. El concepto de determinación distingue entre determinación estructural y superestructural como elementos interdependientes que se necesitan para el producir y reproducir el modelo de dominación. La hegemonía es un proceso que define las relaciones sociales mediante el *sentido común* y consenso social legitimando el modelo de dominación, entrega el formato de las normas y sanciones sociales por las cuales se rigen las sociedades. Por su parte, la cultura es el mecanismo por el cual se produce y reproduce el modelo de dominación.

Ahora bien, desde el género como categoría de análisis, la *otredad* estaría en las diferencias entre hombres y mujeres a una instancia biológica y otra asignada socialmente a la femineidad y masculinidad de acuerdo al contexto sociocultural e histórico que detentan las sociedades. De esta manera, los estudios de género reconocen en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, al patriarcado y androcentrismo como sistemas hegemónicos de dominación producidos y reproducidos en acciones y comportamientos colectivos, asignando roles que tienden a perpetuarse a través de normas sociales practicadas de generación en generación, mediante el aparataje cultural tanto material como simbólico. Es así, y de acuerdo a los estudios de género, que la aspiración a la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, es señal -o más bien consecuencia- de la situación de desigualdad y subordinación a que éstas últimas se sujetan. Un ejemplo, es la aparición de diversos estudios que comienzan a relevar la condición de las mujeres (Lamas, 2002; Ortner, 1979; Rosaldo, 1974; Sack, 1974).

¹ Estudiante de Cuarto Año de la Carrera Antropología Social de la Universidad Bolivariana Sede Iquique, año 2007.

En América Latina las relaciones de género y la posición social de la mujeres se caracterizan por ser desiguales y de subordinación hacia los hombres (FLACSO, 2006). Por su parte, Chile debido a un tipo de gobierno político que pretende mayores y mejores niveles de tratamiento a la desigualdad en las relaciones de género, interviene mediante la creación del Servicio Nacional de la Mujer (desde 1990) y la implementación de un Plan de Igualdad de Oportunidades, PIO (funciona desde 1994). No obstante, en la actualidad estudios e investigaciones en torno a la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, nos revelan la condición de éstas últimas bajo un leve impacto o cambio en la posición social de desigualdad de las mujeres chilenas (Barril, 2001; CEPAL, 2000; Mlynarz & Muñoz, 2003; Salinas & Arancibia, 2006).

En medio de esta batahola que esgrime la posición social desigualitaria entre hombres y mujeres, más la categoría de subordinación de las mujeres en el marco de las relaciones sociales establecidas con los hombres, se persude otra calidad o cualidad en las mujeres que subyace y emerge de la categoría mencionada anteriormente al contextualizarla a sucesos concretos. De esta manera, al orientar la asimetría en las relaciones de género y la posición social de las mujeres podemos advertir lo siguiente: ¿Es posible la aplicación de otras categorías de análisis para las relaciones de género?, ¿De qué manera se manifiesta en las mujeres?

Al alero de estas interrogantes, la categoría de género nos define las relaciones de género de la siguiente manera:

"Son aquellas relaciones sociales y de poder establecidas entre personas sobre la base que son seres sexuados, las cuales caracterizan un sistema u orden de género específico en un contexto determinado (European Community, 2004). Es decir, conforman una trama de relaciones sociales que determinan las relaciones de los seres humanos en mujeres y varones. Estas construcciones conforman lo que se ha denominado un sistema de sexo/género, o sea, aquel conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anatómico/fisiológica y que dan sentido a la de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana, y en general a las relaciones que las personas establecen entre sí". (FLACSO, 2006).

Por otro lado, la posición social de las mujeres es señalada como la situación en torno al status, la valoración social, el prestigio, la autoridad y el poder de las mujeres en relación a los hombres. (FLACSO, op. cit.).

Ahora bien, considerando la distribución y participación de los roles productivos y reproductivos en la estructuración de las relaciones de género se conciben con la situación de desigualdad de las mujeres, según fuentes estadísticas. (CASEN, 1998; CEPAL, 2000) y estudios referidos al tema (Aranda, 1995; Gavilán, 1995; Délano, 1995, 1997).

En lo que respecta a la relaciones de género proponemos en términos conceptuales que frente a la subordinación relativa (Ortner, 1979), también se puede aplicar tal especificidad (relativismo) a la articulación, donde ésta se vuelve un concepto y categoría analítica sugerente para abordarla en un estudio de género. Para definirla, se considera la visión de psicólogas feministas (Chodorov, 1978, 1989; Gilligan, 1982) que abordan la personalidad femenina bajo el sentido de unión y responsabilidad hacia otros seres humanos (Délano, 1997). A partir de este punto y a modo preliminar, conjeturamos para este trabajo que la feminidad permite a la mujer interactuar de una forma activa en el quehacer productivo y reproductivo mediante la iniciativa, entendiendo por ella a la capacidad creativa que conduce la toma de decisiones ejecutadas en diversas actividades, situándola por ende en una posición articuladora en su rol productivo y reproductivo; y aún cuando esta posición sea poco visible, se reafirma en la legitimidad otorgada en primera instancia en el autoreconocimiento por parte de la mujer hacia sus aptitudes y capacidades puestas en práctica en la vida cotidiana. Un caso que ejemplifica tal afirmación, es un estudio de género que se preocupa de la participación laboral femenina ocupada en el área de producción económica de las empresas pesqueras de la Isla de Chiloé, que sitúa a la mujer como una proveedora del bienestar de su familia (Délano, 1997). Un segundo ejemplo es la existencia de estudios que vinculan a las mujeres con movimientos sociales en temas ecologistas y políticos, entre otros (Leff, 2004).

La resemantización en las relaciones de género desde un enfoque antropológico, estaría en el reconocimiento de las diferencias entre mujeres y hombres, con las distinciones desigualitarias que ello acompaña. Desde la óptica agencial, las relaciones sociales bajo el modelo de dominación es asumido por las mujeres en una movilización colectiva en torno a un objetivo específico que ataca la hegemonía del sistema androcéntrico y patriarcado sin eliminarlo, debido a la nula negociación de sus gestoras (De Barbieri, 1991). Por otro lado, siguiendo la línea agencial, esta vez desde la estructuración y reestructu-

tración planteada por Giddens (2003), las movilizaciones por parte de las mujeres vendrían desde una esfera más local e individualizada de interacciones de y entre género(s).

AGME Iquique: Notas

La Asociación Gremial de Mujeres Empresarias Emprendedoras, se ubica espacialmente ubica en la calle Baquedano de la ciudad de Iquique, Chile. Cuenta con una inscripción actual de 400 socias aproximadamente, de las cuales entre 60 a 70 son activas, esto quiere decir, al día en el pago de sus cuotas mensuales, continua asistencia a las reuniones ordinarias (son de carácter mensual) y estar formalizadas para trabajar. Pueden variar los requisitos para permanecer en la asociación como miembra activa, dependiendo del criterio de la presidenta, para el año 2005-2006 se hizo valer esta norma. Los requisitos para optar a la calidad de socia de la Asociación AGME según el Reglamento de Estatutos son:

- Ser mayores de 18 años.
- No haber sido condenadas ni encontrarse actualmente procesadas por delito que merezca pena aflictiva.
- Ser presentada por una socia activa.
- Estar vinculada al sector productivo. Ser empresaria o estar en vías de serlo.
- Presentar al directorio solicitud por escrito con nombre completo, fecha de nacimiento, RUT, domicilio y actividad.
- En caso de tener personalidad jurídica deben estar asociadas a la creación, producción, transformación o reparación de bienes o prestación de servicios.

Ahora bien, para adquirir la calidad de socia requiere de la aprobación del directorio, pagar la cuota de incorporación y registrarse en una ficha de inscripción. La mayoría de sus socias fluctúa entre los 40 y 60 años, pertenecientes a la Provincia de Iquique (Iquique, Alto Hospicio, Pozo Almonte, Pica, Huara, entre otros), el nivel educacional es de enseñanza media, técnica y profesional, en el caso de las socias con enseñanza educacional incompleta se les entrega información para que terminen sus estudios.

La manera de acceder a la asociación por parte de las entrevistadas es mediante la invitación de otra socia conocida por ellas. Una vez insertas en la asociación se integran al encontrar en las actividades realizadas por la asociación sus gustos, preferencias e intereses personales. No todas tenían claro el desenvolvimiento (micro) empresarial, o en su defecto, trabajaban de manera informal e individual, pero la realización de capacitaciones y talleres permitió la gestión de realizarse como (micro)empresarias (a una instancia asociativa o individual). En aspecto, las socias de AGME se han reunido en grupos más pequeños para formalizarse en una organización asociativa de microempresarias, como también su ingreso y asistencia a talleres las ha situado en cargos de liderazgo como dirigentes de la Cámara de Comercio, Cámara de Turismo, presidentas de asociaciones indígenas, junta de vecinos, entre otros.

Las entrevistadas afirman que la socia AGME debe ser luchadora, preparada e insistente, constantemente informada acerca de proyectos, talleres y capacitaciones que ofrece el gobierno local. En cuanto a los motivos para integrar AGME, en las mujeres más adultas (sobre 40) es debido a falta de oportunidades de trabajo por su edad, en el caso de las jóvenes está el deseo de hacer cosas nuevas que generen un ingreso económico. También se da en las más adultas la búsqueda de una actividad que ocupe un tiempo destinado con anterioridad a sus hijos y el hogar, o debido a una subestimación de su persona por parte de su marido e hijos.

En cuanto a la percepción que tienen los maridos de las mujeres que son socias de AGME es diverso. Algunas interpretan a sus maridos como "comprensivos" mientras que otras, la entienden como mal miradas ya que, es considerado por ellos como una pérdida de tiempo, "ir a leerse".

La asociación tiene como objetivos informar y capacitar a sus socias en el ámbito microempresarial para lograr en ellas una autonomía y desarrollo integral, potenciando su capacidad emprendedora, para ellos han realizado un sinnúmero de talleres y capacitaciones, el más importante para las entrevistadas el Taller de Cambio Cultural (duró ocho meses, estaba dirigido a la población de Iquique, gestionada por el organismo público de Servicio de Cooperación Técnica SERCOTEC) y la realización de un Proyecto Asociativo llamado "Mis manos, mi mente y mi corazón" (duró tres meses, participaron seis, terminaron la capacitación cuatro). Los estatutos de la asociación acotan los objetivos:

TÍTULO I Artículo N° 1: El objeto de la Asociación será promover la racionalización, desarrollo, participación, integración, capacitación de las asociadas en el ámbito personal y laboral. Para dicho efecto la Asociación podrá realizar las siguientes actividades:

- Promover la formación, participación, desarrollo, capacitación e integración de la Mujer Emprendedora en el desarrollo de la economía.
- Buscar y desarrollar nuevos mercados tanto nacionales como internacionales.
- Promover el desarrollo y la protección de las actividades de las mujeres emprendedoras a través de una actitud deservicio de calidad integral.
- Promover la capacitación, formación y auspicio de cursos, becas de estudio y todo tipo de actividades a través de seminarios, jornadas, congresos, boletines, congresos tecnológicos, etc.
- Mantener contacto permanente con otras Asociaciones nacionales e internacionales para estar más vinculadas al área productiva y de fomento.
- Mantener informadas a todas las asociadas sobre eventos, ferias y encuentros, motivando y procurando la participación de las socias que permita el intercambio de experiencias y novedades del sector empresarial.
- Promover el trabajo asociado.
- Representar y velar por los intereses de sus asociadas ante los organismos públicos y privados.
- Proteger y defender toda acción de sus asociadas que sea orientada a mejorar su actividad productiva y que no esté en contra de los valores éticos y morales.
- Informar a las autoridades y a la opinión pública sobre los problemas y necesidades de sus asociadas.

(AGME ESTATUTOS)

Internamente las socias distinguen según su *rubro*, categoría desarrollada por la asociación para focalizar su capacitación. Existen los siguientes rubros: agricultura, mueblería, gastronomía, confecciones, peluquería, cosmetología y estética, gráfica, ferretería, turismo, artesanía, medicina alternativa, consultoría y capacitación, educación y aseo industrial; cada rubro tiene una coordinadora a cargo. La jerarquía en la asociación está dada por los cargos directivos: presidenta, secretaria, tesorera y, 1ª y 2ª directora, los cargos cambian anualmente mediante el proceso del sufragio. El proceso de formación de la asociación viene desde octubre de 1999 y su formalización como asociación gremial en octubre del 2003. El hilo conductor hacia el proceso de formación de la asociación gremial, fue la carencia detectada sobre una capacitación orientada a las mujeres que atendiera sus inquietudes en el ámbito laboral, productivo, entre otros.

Al año 2004 el registro² de las socias por rubro y edad era el siguiente:

- Según rubro: Mueblistas, 8; Consultoras, 6; Agricultoras, 8; Estética/Cosmetología/Peluquería, 10; Imprenta, 5; Turismo, 8; Artesanía, 7; Gastronomía, 11; Dueñas de Casa, 10; Confección, 7; Medicina Alternativa, 7; Educación, 6; Comerciante, 12; Servicios de Contabilidad, 5; Metalmecánica, 3; Otras (actividades diversas y profesionales), 15.
- Según la edad: 35 % corresponde a socias entre 40 y 50 años, 25 % corresponde a socias entre 50 y 60 años, 20 % corresponde a socias entre 30 y 40 años, 15 % corresponde a socias entre 20 y 30 años, 5 % corresponde a socias sobre 60 años.

Las actividades realizadas durante el año 2006 estuvieron vinculadas a la artesanía, rubro al que pertenecía la presidenta de ese año. Una de las actividades más importante del año fue la gestión y realización de una *Feria Artesanal*, que se llevó a cabo en la Plaza Prat de la ciudad. Esta feria consistía en la exposición de productos elaborados por ellas mismas y de esta manera promover su venta. Con estas actividades se alcanza uno de los objetivos característicos de este gremio: ofrecer servicios y otros beneficios a sus socias que favorezcan su capacitación en emprendimiento y (micro)empresa. A la fecha de la recolección de estos datos la asociación se encontraba en cambios de cargos directivos, como institución se había rechazado la continuidad en calidad de socia de una mujer recién integrada a la asociación por cuestionar y solicitar mayor información referente al modo de realizar la feria artesanal, lo cual culminó en la devolución del dinero de la cuota de inscripción pagada. Actualmente, esta ex socia pretende formar una asociación gremial de hombres y mujeres microempresarios en la comuna de

2 Información facilitada por una socia de cargo directivo, Julio año 2007.

Alto Hospicio, mediante talleres de capacitación solicitando cooperación a una de las actuales socias de AGME.

Comentarios

De acuerdo a los datos expuestos, AGME responde a la movilización social de mujeres en un ámbito local que es la ciudad de Iquique. La creación de esta asociación proviene de una desigualdad de oportunidades entre hombres y mujeres para desenvolverse en el ámbito laboral y personal, sin embargo, la capacidad creativa y organizadora de la *socia gestadora y fundadora*, unificó intereses afines que favorecen en la actualidad a las socias que activan en esta organización.

En las relaciones sociales por roles productivos, de trabajo y organizacionales de las socias, se distinguen entre formales e informales. Las primeras se dan en las socias su calidad socia de AGME o microempresaria, como también ser "la esposa de" en relación a los hombres. Entre las mujeres se distinguen por rubros y su calidad de socia con cargo directivo o sin cargo directivo, queda la incertidumbre frente a la diferenciación por preparación académica. En las relaciones sociales informales las socias van generando redes de amistad, enemistad, distancia (aquellas que comparten poco con otras socias fuera de la esfera de la asociación).

La enemistad en las socias generadas a partir de su posición social por detentar o no un cargo directivo, arrastra relaciones de desigualdad entre ellas que repercute en el ámbito productivo que buscan potenciar. Las relaciones sociales entre un mismo género, en el sentido de relaciones de poder (dominación-subordinación) entre ellas parece ser a una instancia institucional, es decir, mientras ejercen un cargo directivo en la asociación que autoriza la toma de decisiones que afectan a la totalidad de las socias, provocando su aceptación o rechazo.

Desde una mirada de género, las mujeres de AGME tienen el estereotipo de luchadoras, emprendedoras, con capacidad y potencial para llevar a cabo una micro empresa. Tal mirada es un juicio de valor emitida por las entrevistadas que nos proyectan como sociedad una representación discursiva de lo que asignan como propio. Desde los hombres y de acuerdo a lo comentado por ellas, se maneja por una parte, una valoración negativa hacia las mujeres de AGME, como algunas asignan a sus maridos la valoración de "comprensivos" por participar en la asociación.

Bibliografía

- ARANDA, X.
1995 *Migraciones y jefatura de hogar femenina: las variaciones regionales.* En: **Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología**, Tomo 1:15-23. Colegio de Antropólogos de Chile, Valdivia.
- BARRIL, A.
2001 *Representaciones de género, poder y modelos de gestión presentes en la conversación pública de mujeres que ocupan cargos directivos en el estado: el caso del ministerio de agricultura.* En: **Revista Mad**. Nº 5. <http://sociales.uchile.cl/publicaciones/mod/05/paper05.htm> [consultado el 1 Julio 2007].
- BOIVIN, M., Rosato, A., Arribas, V.
1999 *La construcción del otro por la desigualdad.* En: **Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural**, pp. 151-165. Editorial Eudeba, Buenos Aires.
- CEPAL
2000 **Mujeres Chilenas en los Noventa. Hablan las Cifras**, Gobierno de Chile, Santiago.
- CONNEL, R.
1997 *La organización social de la masculinidad.* En: **Masculinidad/es, Poder y Crisis**, pp. 31-48. Editorial Flacso, Chile.
- DÉLANO, P.
1995 *La familia: Espacio de articulación de los modos de producción y reproducción.* En: **Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología** Tomo 1:40-49. Colegio de Antropólogos de Chile, Valdivia.
- 1997 *Trabajo, identidad y relaciones de género. Una aproximación en el sector rural chileno.* En: **Revista Austral de Ciencias Sociales** 2:15-24.
- FLACSO
2006 *Glosario relacionado con género. Capacitación en Transversalización de Género, Área Estudios de Género, FLACSO Chile.*
- 2006 *Conceptos básicos sobre género. Capacitación en Transversalización de Género, Área Estudios de Género, FLACSO Chile.*

- GAVILÁN V.
1995 *Una aproximación a las relaciones de género entre los aymara del norte de Chile.* En: **Temas Regionales** 2:21-34.
- GUMUCIO, R.
2004 *Analogía comentada de Belén de Sárraga.* En: **Revista Polis**, Volumen 3, Número 9:23-56.
- LAMAS, M.
2002 *Cuerpo: Diferencia sexual y género.* En: **Cuerpo: Diferencia Sexual y Género**, pp. 3-31. Editorial Taurus, México D.F.
- LARRAÍN, S.
2004 *El paradigma de la sustentabilidad: perspectiva ecologista y perspectiva de género.* En: **Revista Polis**, Volumen 3, Número 9: 81-94.
- LEFF, E.
2004 *Ecofeminsimo, el género del ambiente.* En: **Revista Polis**, Volumen 3, Número 9:95-106.
- MLYNARZ, D. & Muñoz, R.
2003 *Mujer: familia, trabajo y participación política. Panorámica de la situación en la última década en Chile.* En: **Colección Ideas**, año 4 N° 37. <http://www.chile21.cl/chile21/archivos/descargas/Col37.pdf> (consultado el 1 Julio 2007).
- ORTNER, S.
1979 *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* En: **Antropología y Feminismo**, pp. 109-131. Editorial Anagrama, Barcelona.
- ROSALDO, M.
1974 *Mujer, cultura y sociedad.* En: **Mujer, Cultura y Sociedad**, editado por Rosaldo, M y Lamphere, L., pp. 153-180. Stanford University Press, Stanford.
- SACK, K.
1974 *Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada.* En: **Mujer, cultura y sociedad**, editado por Rosaldo M. y Lamphere L., pp. 247-266. Editorial Stanford University Press.
- SALINAS, P. y S. Arancibia.
2006 *Discursos masculinos sobre el poder de las mujeres en Chile: sujetos y subjetividades.* En: **Última Década**, vol.14, N° 25 http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttex&pid=s071822362006000200004&lng=es&nrm=iso (consultado el 3 Julio 2007).
- SZTOMPKA, P.
1995 [1993] *La historia como producto humano: La teoría en la evolución de la agencia.* En: **Sociología del Cambio Social**, pp. 217-226. Traducido por A. Rivero Editorial Alianza, Madrid, España.

Hacia la integración sociocultural y política de las minorías étnicas

Población afrodescendiente en Bolivia: comunidad de Tocaña (Estudio de caso referencial)

*"Para asombro del negro, se encuentra con que no forma parte de la historia social del país, cuando se recorre las líneas de los postulados de la 'Reforma Educativa', que a la letra dice: 'El territorio boliviano está ocupado por varias razas: **la indígena** (compuesta por varias etnias como los aimaras, quechuas, guarayos, ayoreos y otros), **la mestiza** (compuesta por la mezcla de los inmigrantes, por lo general españoles, con los aborígenes) y **la blanca** (compuesta por los inmigrantes)... Por lo visto, las gotas de la 'Reforma', no chorrearon sobre el negro, y; es de suponer, que tendremos que esperar para 'recoger de las migajas que caen de la mesa de la nación' que nos acredite una credencial de ser parte de la Bolivia Multiétnica" (Juan Angola M.; 1999)*

Introducción

El abordaje de un tema tan complejo, fruto de una reciente investigación realizada en la comunidad de Tocaña¹ por el Taller de Investigación "A": Antropología Andina de la Carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés, a tiempo de reflexionar sobre el sentido que sugiere la aproximación hacia una "Etnografía del Estado Boliviano", incorpora como punto de partida, en el intento de encontrar las causas que hasta la fecha fundamentan la ausencia del grupo sociocultural afrodescendiente como legítimo componente del panorama etnográfico del Estado Boliviano; un análisis retrospectivo (producto de la ardua labor de historiadores bolivianos) sobre los hechos que determinaron la presencia de población africana en el espacio hoy llamado Bolivia. Contingente humano que en el proceso de la denominada *migración forzada*², la más grande registrada en la historia de la humanidad, en el circuito de una larga travesía, asienta sus raíces en este espacio integrante del "Nuevo Mundo".

El proceso constructivo de un marco teórico incorpora algunos conceptos que permiten, en función a los datos observados en campo, además de identificar la problemática planteada como punto de partida de la investigación y su consecuente análisis, poner en escena a uno de los hijos olvidados de la Madre-Patria Bolivia.

El desarrollo del trabajo establece, a manera de núcleo, un análisis sobre las características estructurales que definen a este tipo de sociedades, a las que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro³ categoriza como "*Culturas Trasplantadas*", categoría que se enlaza, complementariamente, para el tema que tratamos, con el término de "*Migración Forzada*" propuesta por A. Crespo.

No puede pretenderse la construcción de una Etnografía Andina del Estado Boliviano, si se pasa por alto la realidad que expresa la zona de los Yungas Paceños, donde el paso del tiempo mantiene el registro de las huellas marcadas por los Incas (Quechuas), los Aymaras, los grupos trasplantados desde el África, a los que se suman españoles, criollos y mestizos que consolidaron en la zona, en primer término uno de los ejes principales de una vasta cultura equiparada a un "imperio", y la fuerza de la Hacienda durante la Colonia.

Es importante, recordar que la irrupción española produjo formaciones sociales mucho más complejas que aquellas que describe la historia oficial. Un espacio de ocupación multicultural y multiétnica, como el que caracteriza a los Yungas Paceños, ha producido un nuevo campo de estructuras identitarias que son necesarias reconocer y particularizar.

1 Tocaña: comunidad perteneciente al Municipio de Coroico (Provincia Nor Yungas del Departamento de La Paz), que concentra un alto porcentaje de población afrodescendiente, en relación a la población aymara allí asentada: hacia fines de los años 90', se establece una población aproximada de 250 habitantes de ascendencia afro, residentes en Tocaña. Existen otras poblaciones cercanas con población (en diferentes proporciones) afrodescendiente: Chijchipa, Mururata, Suapi, Perolani y Coripata.

2 El término corresponde al historiador boliviano Alberto Crespo, **Esclavos negros en Bolivia**, pag. 18.

3 En "Los Brasileños", Editorial Siglo XXI, México, 1975.

El análisis, introduce, interactivamente, conceptos tales como Identidad Social, Identidad Cultural, Etnia, Etnicidad, Minorías Étnicas, Multiculturalismo, Multiétnicidad, Transculturación e Integración, en función a los cuales valida la revisión, reconsideración y reestructuración de los componentes étnicos del Estado Boliviano.

Como sustento de la problemática identificada y la justificación del tema planteado en la investigación, realizamos una primera aproximación hacia la naturaleza y estructura del Estado Boliviano, tomando como período de referencia la década de los 90', tiempo en el que es posible observar a un Estado enfrentado al reto de la diversidad. Sin embargo, no pueden ignorarse los esfuerzos que ha realizado el Estado Boliviano en el propósito de consolidar, en primera instancia, el reconocimiento de los derechos de los denominados "Pueblos Indígenas", en los que categóricamente no tendrían cabida los afrodescendientes, por principio de definición. Cabe apuntar que una condición para el desarrollo pleno de los "pueblos indígenas", así como el ejercicio del derecho a la diferencia cultural, es el ejercicio simultáneo de derechos económico-políticos, en igualdad de condiciones al resto de los ciudadanos. Este paso constituye precisamente un gran reto de carácter político-económico, pues resulta fácil la concesión de derechos culturales que sin el sustento de una base económico-política, hace inviable el pleno desarrollo de los pueblos indígenas⁴; de modo que establecer "derechos culturales" sin derechos socioeconómicos y políticos, pueden convertir la diferencia cultural en simple desigualdad social, económica y política, produciendo, en consecuencia un Estado, cuya etnografía acabaría reducida a la categoría de "*Paisajismo Cultural*"⁵.

La estructura constitucional y legal que existe actualmente en Bolivia, favorece el reconocimiento y valoración de la diversidad étnica y cultural, expresando como hecho importante, el que dichos pueblos indígenas han demostrado la voluntad y constancia de continuar siendo reconocidos como etnias con identidad propia. Lo que no se ha logrado definir son los mecanismos de interacción entre este tipo de sociedades y el Estado.

Para el caso que se pretende analizar, nos encontramos ante la situación de que la población afroboliviana no es considerada bajo los parámetros de grupo étnico ni mucho menos bajo los parámetros de pueblo indígena. La consecuencia más directa es el tratamiento indiferenciado que se otorga a dicha población. Una revisión del censo de población de las últimas décadas, refleja claramente tales tendencias, de modo que la población afrodescendiente se disuelve en la categoría generalizadora de "yungueño", o "cruceño", atendiendo a la otra importante comunidad allí asentada.

Pretender presentar y construir una Etnografía del Estado Boliviano, en el sentido estricto al que alude el término "etnografía", significaría el reconocimiento pleno y efectivo de cada uno de los grupos étnicos existentes en Bolivia, sin el riesgo de caer en los reduccionismos que genera el discurso político que hace mención, utilizando los relativos parámetros de las "mayorías étnicas", sólo a tres grupos étnicos: Aymaras, Quechuas y Guaraníes, generando por oposición u omisión un reducto poblacional (34 etnias, aproximadamente) que acaba sin pertenecer a ninguno de los extremos.

Composición etnográfica del actual Estado Boliviano

Bolivia, país, por principio constitucional (Reforma de 1994-Art 171), Multiétnico, Pluricultural y Plurilingüe alberga al interior de su estructura estatal, a 37 grupos étnicos identificados, cifra que no considera al grupo étnico afrodescendiente, posiblemente por la mala interpretación que hasta ahora se ha atribuido al sentido de *Etnia*, insertado y reducido al concepto de *Pueblo Originario* y el posterior uso de la categoría *Pueblos Indígenas*, que define, en un sentido diferencial, adoptado desde el discurso de la práctica política, a los grupos étnicos ubicados geográficamente en la región andina, para el primer caso, y a los grupos étnicos de Oriente, Chaco y Amazonía para el segundo.

Etnografía y situación general de la población afrodescendiente boliviana: Análisis en retrospectiva

La involuntaria presencia africana en el territorio del Estado Boliviano: Según Alberto Crespo (1973) el número de africanos transportados en una penosa travesía hasta el "Nuevo Mundo", alude a la migración forzada más grande registrada en la historia de la humanidad. La presencia africana en el "Nuevo Mundo", en calidad de "pieza", coincide con el comienzo de la conquista y se extiende, de manera

4 Término que en el marco de los tratados y convenios internacionales (Convenio 169 de la OIT) convencionalmente aglutina a los grupos étnicos, residentes en el lugar que se asume como de origen, sustancialmente diferenciales de los grupos sociales que componen el grueso de la sociedad estatal, derivada del sistema colonial.

5 Categoría definida por la Docente a cargo del Taller de Investigación "A" (M. Pereira), para referirse a la tendencia que en el ámbito del orden ilustrativo, representativo, muestra (a manera de paisaje) a un Estado que anuncia orgullosamente tal diversidad, pero no conoce a fondo la riqueza ni la importancia de la misma, no pudiendo lograr, en consecuencia la consolidación práctica de la integración de sus componentes multiculturales.

ininterrumpida por más de tres siglos. A pocos años de iniciada la explotación de las minas del cerro de Potosí, habría existido ya una no muy significativa población africana arraigada en la Villa Imperial.

Desvanecida su figura a través de un largo cruce con las otras razas fundamentales de América –la española y la indígena– suspendida la llegada de los nuevos aportes africanos, desde comienzos del siglo XIX, víctima de la hostilidad del clima de las regiones altas donde se los destinó a trabajar; “el negro” queda ahora en Bolivia apenas como la imagen intemporal de un pasado perdido. Sin embargo fue, durante más de dos siglos y medio un elemento esencial de la colectividad hoy llamada boliviana. Con el grillo al pie, una o hasta cuatro marcas de hierro candente aplicadas en el rostro el pecho, la espalda o las piernas; con el azote sobre las espaldas, fue “*el gran colonizador del Nuevo Mundo*”. Cultivador de coca en las laderas húmedas de los trópicos, peón en las haciendas de los Yungas y los valles de Tarija y Chuquisaca, sirviente doméstico en las ciudades, trabajador en los ingenios mineros, acuíñador en la Casa de la Moneda de Potosí (Crespo, 1973; pag. 17 y 18).

1601, marca formalmente la fecha de introducción de la población africana transportada, en calidad de esclavos, hacia al región de la entonces llamada Charcas. Los registros históricos mencionan que 50 esclavos habrían sido vendidos en Potosí, procedentes del puerto de Buenos Aires, en dirección hacia la región andina que estableció una aduana de control en la localidad de Jujuy (Crespo, 1973; pag. 46).

Procedencia: De un total estimado de 10 millones de africanos trasladados a la América Colonial española y portuguesa, se establece, mediante aproximaciones, ya que no se cuenta con estudios que refieran con exactitud la composición étnica de la población africana capturada y traslada a las colonias americanas, que su origen se ubica en Angola, Congo, Banguela, Biafra, Cabo Verde, Chaloi, Lubolo, Canbunda, Mozambique, Bran. Jolof y Mandinga, quedando un alto porcentaje sin mención sobre su lugar de origen⁶.

Para el caso particular de los esclavos que llegaron a la ciudad de La Paz, el historiador Alberto Crespo (1973), comenta que era alta la proporción de esclavos que habían perdido la memoria de su etnia africana: 63 mujeres y 35 hombres, sobre los totales respectivos de 129 y 87, llegados a La Paz, eran casi la mayoría.

La etnografía de la cultura afroboliviana, presentada en el texto “Raíces de un Pueblo”, cuyo autor, Juan Angola Maconde, pertenece a la comunidad afro de Dorado Chico, ubicada en Provincia Nor Yungas del Departamento de La Paz, reconstruye los datos referidos mediante relatos de historia oral, los posibles lugares de procedencia: así, Remberto Reynal es identificado, por el autor, como el único que ha podido dar una referencia de su procedencia: “Somos originarios de África, se dice que hemos venido del Congo, Senegal y Angola, pero los que estamos aquí somos senegaleses. También mi papá me contaba que sus abuelos habían trabajado en el Cerro Rico de Potosí, es la única versión que recogí de mi padre” (Angola, 1999, pag. 28).

La eliminación de la memoria étnica y el establecimiento de la identidad étnica estigmatizada: Las referencias históricas trabajadas por Crespo (1973) atribuyen el proceso de eliminación de la memoria étnica a las consecuencias derivadas del propio proceso de captura, a las que se sumaban las sucesivas transferencias de dueños, durante la larga travesía hasta América, que habría confundido y alterado la percepción de la identidad de origen. No es difícil imaginar, más allá de las referencias registradas en los documentos históricos, que la identidad de cualquier ser humano, en fuerte asociación a la experiencia psíquica, sufra significativas alteraciones, cuando éste es sometido (refiriéndonos al caso de los africanos esclavizados) al cautiverio, transportado a lugares desconocidos e inciertos, enfrentando enfermedades contagiosas y devastadoras, inmerso en una situación de alta mortalidad, producto de tales enfermedades, o de la desnutrición y el maltrato corporal, a los que se sumaban los suicidios, los infanticidios y los abortos. Es de suponerse que más allá de la “imposibilidad de recordar”, la situación extrema de sometimiento y privación de la libertad, provocaba tal sentimiento de desconcierto y bloqueo, en el que mencionar o referir el lugar de origen a los captores, era lo de menos.

La identidad estigmatizada de este contingente humano africano, trasladado con violencia hacia América, se construye en el marco complejo de los elementos que caracterizan al *estigma*. Entre los que identificamos, en primer lugar, la marca (muchas veces 4 simultáneas) grabada con hierro candente sobre el rostro o el cuerpo de los esclavos, que imprimía el desarraigo de la identidad étnica de origen y de la básica individual, pasando a denotar “propiedad” y “pertenencia”. Seguida de la percepción

⁶ Escrituras de venta de esclavos en las escribanías de las ciudades de Charcas que señalaban y mencionaban el origen geográfico. Aunque en las escrituras de La Paz, sólo un 4,3 por ciento señalan las distintas procedencias regionales (Crespo, 1973)

de “anormalidad” que producía la alta concentración de pigmentación en la piel de los africanos, en el encuentro con los otros, que habría generado el apelativo de “negros”, a la que se suma la reducción de su natural calidad de seres humanos, a la categoría de “piezas”, en su condición de esclavos.

Lo lamentable de las identidades, tanto individuales, como étnicas, atrapadas en la fuerza invisible del *estigma*, es que poseen la solidez de una estructura fosilizada, que permanece casi inmutable en una larga línea del tiempo. De modo que el artificio de la abolición de la esclavitud no cuenta con los dispositivos adecuados ni necesarios para cambiar dichas estructuras, que en la mayoría de los casos fortalecen el etnocentrismo de los otros “diferentes”, en los que se incluyen también los denominados pueblos indígenas, además de blancos y mestizos, en lo que respecta a la sociedad boliviana, produciendo discriminación, segregación y marginalidad.

Las identidades étnicas estigmatizadas, se expresan no sólo en función a la percepción y rechazo de los elementos visibles, sino que se recomponen, peligrosamente en el ámbito de lo invisible, encontramos así el estigma que genera prejuicios e intolerancias, cuando se asume, como principio y ley universal, que los “negros”, resabios de sus antepasados esclavos, son automáticamente violentos, vagos y ladrones, con apreciables cualidades físicas que los asocia automáticamente a los roles deportivos (el fútbol, por excelencia), o artísticos vinculados al canto y al baile.

Aunque es evidente que tanto historiadores como científicos sociales, establecen que la diversa procedencia de los africanos trasladados hacia la América colonial, sería el factor determinante en la diferencia de conductas y temperamentos, observados y observables, bajo la premisa de que no existe, ni existió para la época referida, una homogénea ni única cultura y conducta africana.

Debido a factores, aun no estudiados, la población afrodescendiente boliviana, expresa cualidades alta y positivamente valorables, que los diferencia de sus similares ubicados por ejemplo en el Perú, en Colombia, República Dominicana, y las comunidades afrodescendientes, a las que se suman las migrantes de los últimos tiempos en los Estados Unidos, países en los que penosamente son asociados con actos de violencia, delincuencia, tráfico de armas y estupefacientes, comportamientos que no pueden explicarse únicamente a partir de la categoría de “pobreza”, discriminación y marginalidad.

Curiosamente, el traslado de los esclavos africanos, en la época de la colonia, y parte de la vida republicana, hacia las haciendas de los Yungas paceños, marca una actividad, que se convierte en una especie de característico destino, asociado al cultivo de la coca, que los exonera, sin el establecimiento de causas específicas, de la actividad del cultivo excedentario y su consecuente vinculación con la producción o tráfico de cocaína, identificada en algunas poblaciones de la región Yungueña, que involucra a otra población étnica, residente en el sector⁷.

Sin nombre ni apellido: Las investigaciones de Alberto Crespo (1973), explican que era corriente que los esclavos que no contaban con un apellido cualquiera adjudicado al azar, o heredado de su amo, llevara como tal el nombre de la región africana de la cual eran originarios, de manera que no resulta extraño encontrar en aquella época, y aun en la actual, nombres tales como Antón Biafara o Francisco Angola.

A pesar de la poca implicancia que parece reflejar la ausencia de nombres y apellidos derivados de su contexto étnico y cultural, debe llamar la atención la violencia subyacente en tal vacío, asociado al concepto de *esclavo*, que a partir de Roma adquiere la categoría de “res”, es decir “cosa”, término que genéricamente se suplanta en la América colonial española, por el de “*pieza*”, atendiendo, seguramente al valor que tal “*pieza*” adquiría en calidad de mercancía.

La actual población afroboliviana, expresa, de manera conciente, el origen de los nombres y apellidos que recibieron sus parientes ascendientes, asociados, en su mayoría a nombres de origen español, en correspondencia a los principios del cristianismo católico, así como a los apellidos heredados de sus dueños. Para el caso de la población ubicada en los Yungas paceños, desde donde emigraron y emigran todavía, algunos, hacia la urbe paceña o cruceña; fundamentalmente mantienen los apellidos asignados, hace siglos atrás, por los dueños de las haciendas. Así los apellidos Pinedo, Zabala, Flores, Torres, Medina o Barra, son clásicos en correspondencia con los hacendados que los trasladaron hasta aquella región.

En Tocaña encontramos a la familia Pinedo, con una red de parentela que se enlaza con otras comunidades de afrodescendientes del sector Yungueño, la urbe paceña y cruceña; destaca en las mismas proporciones, la familia Zabala, a la que se suman otras con parentela menos extendida, como ser la familia Barra, Gemio, Torres, Nova, o Pérez Zabala,, por citar algunas.

⁷ Fuente: entrevista a funcionarios de la FELC, 2007.

Las castas generadas a partir de la presencia africana en la América colonial española: Considerando que la situación de esclavitud de los africanos trasladados hacia el "Nuevo Mundo" no permitía ningún tipo de elegibilidad o selectividad en el ámbito de las relaciones sexuales o las uniones matrimoniales formales; a partir del cruzamiento en el que intervenía como factor biológico considerable la raza negra, además de las otras allí presentes, habría generado diferentes castas, que han sido registradas bajo diversas nomenclaturas. En el área que corresponde al territorio de Charcas, Hipólito Unanue presenta la siguiente clasificación: (Crespo, 1973)

1. Blanco e indio = **mestizo**. 2. Blanco y Mestiza = **criollo**. 3. Blanco y negra = **mulato**. 4. Blanco y mulata = **cuarterón**. 5. Blanca y cuarterón = **quinterón**. 6. Blanca y quinterón = **blanco**. 7. Negro e india = **chino**. 8. Negro y mulata = **zambo**. 9. Negra y zambo = **zambo prieto**. 10. Negro y zamba prieta = **negro**. 11. Negro y china = **zamba**.

En lo que corresponde a la nomenclatura utilizada en la región de la actual Bolivia, encontramos referencias, y permanencia en el uso de las denominaciones, a manera de categoría, **mestizo, criollo, blanco, negro, mulato y zambo**, en el último caso para referir el producto de la mezcla entre un negro y un indio.

Tocaña mantiene un alto índice de matrimonios preferenciales de carácter intraétnico, lo cual le ha permitido mantener los rasgos biológicos que destacan como africanos; sin embargo, existen allí otro tipo de matrimonios como los que se han dado entre afrodescendientes y aymaras, produciendo alguna población con características biológicas que corresponden a la clasificación de zambo; siendo éste el resultado de la unión conyugal entre un hombre afrodescendiente y una mujer aymara, en los casos identificados durante el trabajo de campo, no encontramos en la comunidad apellidos aymaras.

Concentración demográfica de la población afrodescendiente: Las referencias históricas, dan cuenta de una baja población de esclavos africanos trasladados hacia las haciendas de los Yungas, arguyendo el alto costo de mantenimiento y la baja utilidad que generaba el asentamiento de los esclavos africanos en la región. Habiendo sido la población de Mururata la que caracterizó dicho asentamiento, en una de las primeras haciendas del sector, perteneciente a la Marquesa de Haro (Crespo, 1973).

Por otra parte, los registros trabajados por Alberto Crespo en el archivo de la Catedral de La Paz, hoy conservado en la Iglesia de San Agustín, permiten al autor estimar, que en ciertos períodos de la colonia, por lo menos un 12% de la población, excluida la mayoría indígena, estaba formada por esclavos negros domésticos. A comienzos del siglo XIX, en Ocabaya, Yungas de La Paz, uno de los destinos preferenciales que se dio a los esclavos negros en Charcas, la distribución era la siguiente: indios 643; españoles 94; mestizos 80 y negros 32.

Paradójicamente, la concentración demográfica estimada en los inicios de la década del 2000, reporta una población de 6.000 afrodescendientes. De los cuales un 23% se hallan diseminados en las comunidades de Nor y Sud Yungas e Inquisivi del Departamento de La Paz, dedicados a la agricultura de subsistencia. Aunque la mayoría son propietarios de un promedio de 3 hectáreas, producto de la "Reforma Agraria del 53", muchos enfrentan problemas de tierra agrabados por el crecimiento demográfico, y optan por migrar hacia la región de Caranavi y Alto Beni (Idem).

Un 77% de la población asentada en los Yungas paceños, se trasladó, en los últimos años, hacia los centros urbanos, siendo el Departamento de Santa Cruz el de mayor preferencia, llegando a albergar a un 30% de la población emigrada. La Paz concentra un 25% de dicha población, seguido por Cochabamba que reporta una concentración del 22% (Idem).

La precariedad de las escuelas cercindantes a las comunidades afrobolivianas, no impide que los jóvenes, para el caso observado en Tocaña, opten por la estrategia de asistir al internado de Coroico, obtener el bachillerato y estudiar en la universidad técnica de Carmenpampa, o en otros casos, trasladarse hasta la ciudad de La Paz, para estudiar cualquier otra carrera que no existe en Carmenpampa, o acceder a una beca en el Conservatorio Nacional de Música, en virtud de su alta habilidad para este campo⁸.

Línea de permanencia de las características socio-culturales de los afrodescendientes bolivianos: Las comunidades de afrodescendientes asentadas en los Yungas paceños, expresan la vitalidad y la permanencia de las características socio-culturales, que confieren identidad étnica, además de identidad social y cultural derivados de su capacidad de recomposición que hizo frente a la fuerza fulminante de la fragmentación étnica que habría producido el desarraigo del lugar de origen y su posterior condición de esclavo.

8 Datos obtenidos en el trabajo de campo, por el equipo integrante del Taller de Investigación "A": Antropología Andina, UMSA, julio del 2007.

Dicha recomposición introduce una serie de elementos, aunque contradictorios para la mirada ajena y superficial, capaces de emitir sentido y generar conciencia étnica.

Siendo los ritos el punto de concentración y resguardo de los códigos culturales estructurales, las prácticas asociadas a este campo, en el contexto de la población afrodescendiente boliviana, podrían inclinar a emitir una errada consideración al respecto, si se juzga la expresión de la forma, sin extraer ni comprender el sentido. En contraste con los ritos propiamente africanos, presentes en la línea de permanencia del tiempo, en poblaciones afrodescendientes tales como las asentadas en el Brasil o Cuba, por ejemplo, observamos que la práctica encubierta de los ritos de origen (o posiblemente reconstruidos) ha permitido la sobrevivencia de la “*macumba*”, “*el candomblé*” o el “*vudú*” (asociados a la práctica de la hechicería y la brujería), además de la “*santería*”, característica del aparente sincretismo que habría producido la evangelización del cristianismo católico en los esclavos africanos trasladados al Brasil; la cultura afroboliviana expresa ese “vacío”, como resultado de un exitoso proceso de evangelización y adopción de un nuevo sistema de sentidos, que habría logrado descomponer la estructura de los dispositivos y contenidos anteriores.

No puede abordarse el tema del “vacío ritual” de la cultura de origen, que sugiere la práctica ritual o religiosa de algunos de los grupos africanos trasladados hacia la América colonial, sin considerar la labor de uno de los más mentados evangelizadores, radicado y dedicado a tal proceso (por el espacio de 40 años) en el puerto de Cartagena de Indias: se trata del jesuita Alonso de Sandoval de origen español, quien sustenta la causa de su labor evangelizadora sobre los esclavos llegados al puerto, previamente bautizados en sus puertos de origen, con la necesidad de restaurar la salvación de los negros, pasando luego a plantear el problema de la esclavitud (Marzal, 2005).

Sandoval, refiere ampliamente la capacidad de los negros para la fe, a pesar de las dificultades de la comunicación y de la que constituiría el intento de evangelizar a negros procedentes de etnias tan diferentes que habían perdido su lengua y su cultura, además de encontrarse sometidos a un duro sistema de esclavitud. Sandoval añade que los negros no sólo podían ser buenos cristianos, sino llegar a una gran virtud. De tales hechos, Sandoval saca dos conclusiones pastorales: en primer lugar, afirma que: “los negros no son bestias, como he oído decir a algunos que por aquí los quieren hacer incapaces del Cristianismo, ni se deben imputar por infantes o amentes, porque no son sino hombres adultos”; contra las frecuentes hipótesis despectivas de los negros (animales, niños o locos), Sandoval recuerda que tienen libre albedrío, voluntad y uso de ella en todas las acciones humanas que se les ofrece, y así tienen guerras y hacen paces, se casan, compran y venden, truecan y cambian como nosotros...; es decir, están dotados de una verdadera cultura, en consecuencia hay que bautizarlos y administrarles sacramentos cuando libremente lo pidan y estén bien instruidos, tal instrucción debe ser más cuidadosa y detenida, sobre todo porque no conocen bien el castellano” (Sandoval, 1987).

El éxito de la evangelización de los negros llegados al puerto de Cartagena, a cargo de Sandoval, radicalmente diferencial a las dificultades enfrentadas por el misionero José de Acosta en la región andina, en el intento de evangelizar a los indios, se atribuye al discurso utilizado por Sandoval, a lo largo del proceso: “*Déles a entender la merced grande del Señor, en haberles traído a tierras de Cristianos, donde vale más ser cautivos que en su tierra libres, pues acá aunque el cuerpo está en trabajo por el cautiverio, el ánima está en descanso, por la libertad que ha de alcanzar por el santo bautismo*”. La motivación que generaba tal discurso, producían, según relatos de Sandoval, mucho éxito entre los esclavos “...de suyo tan tristes y melancólicos con la fuerza de la enfermedad, con tan poco agasajo y el trabajo de tan cruel cautiverio, porque mostraban gusto de oír lo que se les dice, aplaudiéndolo, dando a la usanza de su tierra, palmadas con muestras de gran alegría y contento” (Sandoval 1987).

“y Rey seré de mí mismo
siendo un esclavo de Dios” (Lope de Vega, 1645)⁹

Por casualidad o consecuencia, la práctica ritual y religiosa de los afrodescendientes bolivianos, es profundamente cristiana y católica. Tanto así que llega a expresarse, a manera de ideología mesiánica, en las letras que acompañan al ritmo de la Saya.

Así la festividad de las comunidades yungueñas que concentra población afrodescendiente, se expresa a través del culto a un “santo patrón”, que para el caso de la comunidad de Tocaña es la Virgen de la

⁹ “El prodigio de Etiopía”, obra dramática atribuida a Lope de Vega, publicada en 1645. En la que el protagonista es un esclavo africano, que en principio se resiste a su destino de esclavo y se hace rey de los ladrones. Finalmente abandona esa mala vida, se convierte y acepta la pena de muerte y su condición de esclavo y marginado en la sociedad hispana. Muere como San Sebastián y, al aceptar ser esclavo de Dios, encuentra la libertad en la salvación de su alma. Su historia ejemplifica tanto la posición inferior y marginal que la sociedad española había impuesto a los africanos y a sus descendientes, como también y sobre todo el hecho de que era casi imposible para ellos ascender la escala social. (Shannon, 2001).

Candelaria, a la que cada 15 de agosto, se ofrece un “*preste*” y se enlaza con la fiesta principal de la comunidad. En ella participan, todos los integrantes de la comunidad: afrodescendientes y aymaras, que a pesar de constituir minoría numérica (4 familias), se “*asocian*” y equilibran la asimetría de las relaciones cotidianas y su condición de extraño, a partir del compromiso que asume como “*pasante*” de la fiesta, que a modo de conformar capital simbólico, acepta desde hace dos años, cubrir los gastos que demanda la realización de la fiesta. Manteniéndose al margen de las otras actividades vinculadas con la expresión de la cultura afroboliviana. Lo curioso de tal comportamiento que revela intolerancia, etnocentrismo y baja valoración de la cultura afroboliviana, halla, asimismo las causas de su rechazo, en el ámbito de la transformación de sus hábitos y códigos culturales, en la “*conversión*” hacia una nueva religión de línea neocristiana, que en función de los nuevos sistemas de valores introyectados y apropiados, rechaza categóricamente la conducta del afroboliviano. De modo que el campo ritual consolida, por oposición y rechazado “*del otro*”, la identidad étnica.

La premisa de la función aculturadora a la que remite el campo ritual y religioso, encuentra mayor sentido en el principio de “*transculturación*”, derivada de la diversa gama de los préstamos culturales.

“El término ‘transculturación’ no es ambiguo, con respecto al hecho de que toda situación de contacto cultural y las consiguientes innovaciones que resultan de ello, implican préstamo cultural. La transculturación comprende aquellos fenómenos que resultan donde los grupos de individuos que tienen culturas diferentes, toman contacto continuo de primera mano, con los consiguientes cambios en los patrones de la cultura original de uno de los grupos o de ambos. Bajo este criterio, la transculturación debe distinguirse de ‘cambio cultural’, del cual no es más que un aspecto, así como de ‘asimilación’, que es, a veces, una fase de la transculturación” (Hertskovits, 1976)

A partir del sentido que denota el término “transculturación”, es posible entender la recomposición de antiguos e importantes ritos, tales como los que corresponden a los ritos funerarios (con la expresión de características culturales propias, como el acompañamiento del difunto con música y cantos), en los que se incluyen las formas de enterramiento adoptadas, con la consecuente formación de precarios cementerios.

La vestimenta en la línea de las “identidades representadas”: El común de las etnografías, así como los análisis antropológicos aplicados, destacan la vestimenta como un alto grado de expresión de la identidad étnica.

Para el caso, generalizado (con un corte generacional de 60 años atrás) de los afrodescendientes trasladados a las haciendas de los Yungas paceños, el tema de la vestimenta, debe ser observada dentro de parámetros muy particulares, para comprender “cómo” y “por qué” hacen uso de una vestimenta que caracteriza a la etnia aymara.

Para Juan Angola, las observaciones de la propia convivencia en la comunidad de origen, Dorado Chico, así como en las que contactó para la publicación del texto ya citado, la explicación se centra en el hecho de que aquella vestimenta habría sido “heredada” o “asimilada”, sin ahondar en el tema. La línea teórica de la “transculturación”, nos remite al sentido que podría proporcionarse la adopción de una vestimenta como expresión de otro “préstamo cultural” que por la permanencia de muchas otras características que consolidan la identidad étnica de los afrodescendientes bolivianos de los Yungas, no puede interpretarse desde el plano de la “asimilación”, lo cual desembocaría en aculturación, significando que dichos afrodescendientes habrían disuelto su cultura, por lo tanto su etnia, pasando a convertirse en aymaras.

Algunas de las entrevistas efectuadas en la comunidad de Tocaña, trabajadas con personas mayores de 80 años, y algunos otros de 70, refieren la vestimenta sin otorgar ningún código de sentido asociado a rasgo o característica étnica. La memoria de los más ancianos que residen en la comunidad se remonta a la “natural” y “antigua” forma de vestir que observaron desde niños al interior de su comunidad y en las aledañas, con la expresión de algunas variaciones como las que refiere don M.B. “...antes la pollera era blanca, de bayeta de cordero, habían también bayetillas de color, de todo color: roja, azul, verde; los hombres usaban camisa, sombrero de lana de llama, bonitos cochahuatitos, blancos, verdes, con eso más se baila la saya, tranquilamente, sin ropa especial...”¹⁰. Otra entrevista aplicada a una señora de 48 años, cuya madre y hermana mayor visten pollera, explica que “...el uso de la pollera en las mujeres era obligatorio, el padre no permitía que las hijas usen pantalón...y como lo más parecido a una falda, a un vestido, era una pollera...no había otra cosa que vestir...las polleras de ahora son de diferentes telas, se las compra, por lo general en La Paz...”¹¹.

¹⁰ Entrevista en trabajo de campo, recogida por los integrantes del Taller de Investigación “A”: Antropología Andina, UMSA, Julio del 2007.

¹¹ Idem

Ninguno de estos relatos, expresa sentido racional sobre el origen de la vestimenta en cuestión, sin embargo, corresponde recordar, acudiendo a trabajos históricos que se introducen en los límites etnográficos, así como a las recopilaciones de los llamados “costumbristas”, como Antonio Paredes-Candia, que aunque no pertenecen a un orden estrictamente académico, otorgan un valioso material a ser analizado. Considerar de manera lineal, que la vestimenta que caracteriza en la actualidad tanto a aymaras urbanos y rurales, para el caso que corresponde, es “la vestimenta de origen”, es el primer paso para caer en el error interpretativo sobre el sentido que acompaña a la extraña vestimenta de los afrodescendientes yungueños. Retomando la referencia de Alberto Crespo, que ubica a un sector de la población esclava africana, durante la colonia, dedicada a los servicios domésticos, nos permite deducir, en función a la importancia que revierte el surgimiento de la vestimenta “chola” reconstruida a partir de la vestimenta propiamente española que produjo movilidad social en los indígenas, y posiblemente en los esclavos africanos que servían en la urbe paceña, posteriormente trasladados hacia las haciendas de los Yungas. De manera que tanto indígenas, quienes tenían la obligación de dejar la vestimenta étnica, para circular en las urbes, haciendo uso de la nueva vestimenta “chola” inducida, como rasgo distintivo por los propios criollos y españoles residentes en las urbes, transitoriamente ocupantes de la haciendas rurales, así como los esclavos negros, habrían adoptado el “préstamo cultural” de la vestimenta inicialmente española, a partir de la colonia, reconstruida (en forma y sentido) como: “chola”.

De cualquier manera, los comunarios afrodescendientes residentes en Tocaña, observable también en las comunidades aledañas de Chijchip'a y Mururata (primer asentamiento de esclavos negros en las haciendas Yungueñas), no presentan un solo comportamiento en el uso de la “tradicional” vestimenta *chola*. Estableciendo un corte generacional, a partir de los grupos etáreos de 40 a 45 años, las mujeres habrían dejado de usar la pollera, el sombrero y el peinado que aludía a las dos trenzas características de las indígenas andinas (en la que no se incluyen los Urus, especialmente del grupo Chipaya), y los hombres, comprendidos en un rango generacional similar, habrían dejado el sombrero y las abarcas.

El grupo etáreo que aglutina, en Tocaña, a adolescentes y jóvenes, comprendidos entre los 13 y los 23 años, es el que muestra con mayor énfasis un aparente “cambio cultural”, que opta por el uso de ropa corrientemente urbana, predominando el uso del pantalón en las mujeres, así como un peinado de muchas trenzas, observable tanto en mujeres, como en varones, que provocan, a primera vista, la sensación de una identidad alienada que busca reciclarse en lejanas culturas de afrodescendientes, representantes de la línea musical del “Hip Hop”, del “Rap”, por citar algunas. Sin embargo, la reproducción en dibujo, de los relatos recogidos por Juan Angola¹² nos permite inferir (porque no fue posible el acercamiento racional, mediante entrevistas, al sentido implícito en el cambio del peinado que portan hoy los jóvenes de Tocaña) que el “nuevo” peinado ni es expresión de alienación ni proyección hacia los similares lejanos altamente modernizados e idealizados, sino una expresión de retorno a las raíces al que puede remitirnos el peinado “seque”, identificado por Juan Angola (1999) que abrían portado sus ascendientes trasladados a la América colonial española.

Aunque no deja de sorprender que para participar en la Saya Afroboliviana, niños, jóvenes y adultos hacen uso de la vestimenta ya despojada de la vida cotidiana, especialmente de los jóvenes, quienes portan pollera, blusa, manta, sombrero y abarcas (para el caso de las mujeres), o pantalón, camisa, faja de aguayo, sombrero y abarcas (para el caso de los hombres), las nuevas tendencias de las múltiples trenzas, penetra en todas las generaciones que participan del Movimiento.

La saya, ritmo y Movimiento de reivindicación cultural, social y política: Aunque antiguamente, siguiendo los relatos de M.B. de más de ochenta años de edad, entrevistado en Tocaña, nos encontramos en un primer momento de expresión de la saya, que establecía un vínculo de cohesión y reforzamiento cultural al interior del grupo, aunque hacía ya uso de estribillos cantados con contenidos significativos como los que exaltaban a Isidoro Belzu como artífice de la factible abolición de la esclavitud en Bolivia, circulaba en las fiestas de la comunidad o transitaba en las comunidades cercanas del sector. Cuenta M.B. que “...hablando de la saya de antes, yo mismo he sido caporal, por mucho tiempo yo he ido a bailar hasta La Paz, en mis tiempos hemos ido a bailar al Coliseo Cerrado, al Palacio de Gobierno y también al aire libre...a cantar y a bailar nos ha llevado un tal J.L. (ahora mi compadre)... antes no usábamos ropa especial...y como nadie sabía leer ni escribir, no hacíamos listas ni registros como ahora...”¹³.

Para Juan Angola (1999) “La Saya es la expresión que conserva parte de nuestras antiguas tradiciones que toca las ‘fibras profundas’ de la raíz africana, con la ‘genealogía de nuestras manifestaciones culturales’, es un sentimiento que describe la vida individual y colectiva del negro. Es la parte que menos ha entrado en contacto con la cultura andina”¹⁴, que se mantiene mucho más africana. En ella se manifiesta

12 Ver “Raíces de un Pueblo”, pag. 103

13 Entrevista recogida en trabajo de campo por los integrantes del Taller “A”: Antropología Andina, UMSA, julio del 2007.

14 El subrayado es nuestro para destacar la expresión y analizarla en torno a la vestimenta que caracteriza a la Saya.

la tradición de la cultura africana que se ha perpetuado por la transmisión de generaciones en el mundo negro, donde se ha mantenido liberado y ha escapado de la esclavitud' ... En sus tiempos de regocijo, el negro desbordaba toda su impotencia y dio nacimiento a las coplas que expresaban la manera muy sutil de manifestar un careo por turno, voces y el redoble de las cajas improvisaban temas que iban desde los sentimentales hasta las cuestiones sociales" (pag. 43).

De modo que debe entenderse que la Saya no es Tundiqui ni Caporal, estos dos últimos pertenecen al ámbito del neofolklore generado en la urbe paceña en la década de los 70', en el circuito de las "identidades representadas", que caracterizan a este neofolklore ciudadano, al que merece analizarse no sólo en forma, sino también en sentido de expresión. Tales confusiones que generan reduccionismos como los que confieren el origen o similitud del ritmo y el baile del Caporal con el de la Saya afroboliviana, han provocado la reacción de los afrodescendientes de las comunidades yungueñas, denunciando la apropiación y explotación, derivadas de tal confusión, de una producción cultural, que ha beneficiado por el juicio seguido por delito de plagio imputado a un grupo musical brasileño- al grupo folklórico boliviano de los Kark'as, con el tema que hizo famosa a la lambada brasileña "llorando se fue", y a los Kark'as, "defensores" del patrimonio cultural afroboliviano, que confunden todavía Saya con caporal.

○ la grotesca representación que en los márgenes de la sátira, circula en el recorrido de la urbe paceña, durante "La Entrada del Gran Poder", con los "Negritos Tundiquis" del Colegio Ayacucho.

Estas primeras reacciones contra la ofensiva confusión que tiende a oficializarse en la percepción de aquello que se "cree" representar como expresión de una identidad étnica y cultural a través del folklore socializado en las calles de la urbe paceña, y en algunas otras que poseen "Entradas" en importantes festividades, marcan uno de los primeros impulsos de expresión organizada, producto de una conciencia étnica, que da nacimiento al actual "Movimiento Cultural de la Saya Afroboliviana".

La Declaración de "Patrimonio Cultural e Intangible del Departamento de La Paz" de la Saya Afroboliviana, otorgada mediante Resolución Nro 1694, por el Prefecto del Departamento de La Paz, en fecha 21 de abril del 2007, respalda la demanda que a través de dicho Movimiento, se expresa en una serie de propuestas a ser consideradas en la Asamblea Constituyente, demanda que les mereció la derivación hacia el grupo de "las minorías" (que a manera de "bolsa común", aglutina a un reducido de la sociedad *estigma* anormal, en el estricto sentido del término- donde encontramos a los "discapacitados", a la comunidad "gay" y a los afrodescendientes bolivianos), sin haber logrado representación en dicha Asamblea. Paradójicamente, la comunidad de Tocaña, logra un asambleísta en la Constituyente como resultado del apoyo otorgado por las comunidades que integran el sindicato, que a su vez pertenece a una subcentral que aglutina a las comunidades de Tocaña, por su esencial actividad agrícola, junto a Perolani, Charobamba y Polo Polo, las tres últimas con una alta concentración de población aymara, resultando, en consecuencia que la inclinación política, afiliada al partido del actual gobierno, haya producido un asambleísta aymara, afiliado al MAS¹⁵; de manera que no podemos considerar este hecho como relevante ni representativo de las propuestas elaboradas por el "Movimiento Cultural Saya Afroboliviana", entre las que destacamos sólo algunas, ya que el documento cuenta con 17 páginas):

Propuesta de los temas a discutirse en la Asamblea Constituyente

- El reconocimiento político y jurídico por parte del Estado al pueblo Afroboliviano y otros pueblos étnicos que habitan el territorio nacional, mediante su inclusión dentro de la Constitución Política del Estado.
- El respeto a la identidad cultural y equidad de género
- La equidad en la dotación de tierra y territorio con títulos individuales y colectivos
- Una educación básica con contenidos culturales que muestren y enseñen las diversidades pluriculturales de nuestro territorio.
- Tener acceso a todas las políticas de desarrollo; sociales, económicas, culturales, de salud y educación.
- Ley que penalice cualquier tipo de discriminación.

Análisis y discusión del tema, en los márgenes del marco teórico de la investigación:

Un acercamiento hacia el sentido del término *Etnia* (desde la perspectiva Antropológica), posibilitará una mejor comprensión sobre la problemática tratada.

15 Sigla del partido político "Movimiento Al Socialismo" MAS

La palabra *Etnia* proviene del vocablo griego “*ethos*”, que significa “*pueblo*” o “*nación*”, en la que es esencial la idea de orígenes comunes. El término es utilizado para denominar la mayor unidad tradicional de conciencia de grupo, en sentido de encuentro de lo biológico, lo social y lo cultural; constituye así un grupo sociocultural que se diferencia de otros por compartir una determinada cosmogonía, un sistema de valores, una relativa unidad territorial, una tradición mítica o histórica. Debiéndose considerar que estos rasgos y elementos constitutivos no son absolutamente fijos, ya que la etnia no constituye una unidad estática. Como consecuencia del crecimiento de la población puede desplazarse en el espacio, separarse o aumentar, y también transformarse por contacto con otros grupos étnicos. Desde este punto de vista la etnia es una realidad histórica en cuyo proceso está expuesta a múltiples cambios, e incluso a la desaparición¹⁶. Definición en la que calza óptimamente la denominada “*Cultura Afroboliviana*” que alude al reconocimiento, a partir de una larga lucha protagonizada por ellos mismos, de la posesión de una expresión cultural (musical, de danza) que produce la sensación de no poder traspasar los límites del folklore nacional, dificultando, en consecuencia, su reconocimiento como etnia.

Por otra parte, encontramos en Max Weber (1944) una definición, aunque más antigua, pero valedera en la línea del tiempo, que sostiene que “las etnias son grupos humanos que, fundamentándose en una similitud de hábitos y costumbres o en recuerdos de la colonización y la migración, acogen una creencia subjetiva en una procedencia común”. La reconstitución de la significativa dispersión que enfrentó este contingente humano trasladado desde el África, portador de una identidad cultural, social y por lo tanto de una conciencia étnica, se refleja en su capacidad y en las estrategias de supervivencia física y cultural que se han mantenido, mientras simultáneamente se reconstruían, en la línea del tiempo, como expresión de su nueva ubicación (en la que cabe aplicar el término de “*Cultura Transplantada*”) y su nueva condición:

“Fuimos desarraigados de nuestro tronco cultural, para ser trasladados e insertados en un campo donde soplaban dos frentes con corrientes culturales distintas, la del conquistador y la del conquistado” (Juan Angola, 1999, pag. 122)

O en una perspectiva más amplia, refiriendo los planteamientos de Frederick Barth (1976), quien define el grupo étnico como “la categoría de pertenencia e identificación utilizada por los actores, que, en consecuencia, permite organizar la interacción entre individuos”, nos encontramos ante un proceso en el que Barth destaca el hecho de que el grupo étnico debe afirmar y reafirmar las fronteras —o bien, otros deben recordárselas— para que tengan una relevancia social. Planteando como necesaria una afirmación y reafirmación de la identidad étnica —dentro y fuera del grupo— para que pueda configurarse como un aspecto a tener presente en cualquier situación social en la que participen. El actor étnico, la etnicidad, es para Barth, tanto un estado mental como una potencia táctica en cualquier interacción y puede invocarse o no según la situación. La síntesis de Juan Aranzadi (1981) sobre los planteamientos de Barth, remiten a cuatro puntos de reflexión: 1ro) una etnia no es un grupo humano “objetivamente” configurado por la posesión común de una serie de rasgos culturales correlacionados como propios y diferenciales, 2do) mientras exista separación, discriminación, oposición, hay etnia; 3ro) para la etnia se hace necesaria una conciencia de diferencia (*conciencia étnica*), aunque exista un vacío de contenido; 4to) la historia de una etnia no es la historia de una “cultura”, sino la historia de la oposición con los otros.

“Los actores al utilizar su identidad étnica para categorizarse a sí mismos y a los demás con la finalidad de escoger el método de interactuar, forman grupos étnicos y, en consecuencia, se organizan. Los caracteres distintivos que se tienen en cuenta entre los grupos étnicos no son el total de las diferencias objetivas, sino aquellas consideradas significativas para los actores” (Barth, 1978).

En esta línea de ideas y conceptos, entendemos que el rechazo, y la identidad estigma proyectada hacia los afrodescendientes bolivianos, expresado en el circuito de una estrecha interacción con los indígenas aymaras, los mestizos (orgullosamente “hijos de las haciendas”) que cohabitan el sector, además del grueso de la sociedad boliviana, habrían contribuido, en este último tiempo, a consolidar su identidad étnica, articulándose con el juego de las expectativas que desde el nacimiento de la República y del Estado Boliviano (1825), se habría aplicado sobre éstos: Ni el proyecto de la Constitución Bolivariana de 1826 ni las posteriores Reformas que trataron el tema de la abolición de la esclavitud, velando por los intereses económicos de unos pocos, a quienes no convenía provocar pérdida por la inversión realizada en la compra de esclavos, ni privar del servicio doméstico de las familias que los poseían todavía como “cosas”, hicieron mucho esfuerzo por saldar la deuda heredada, ni habrían logrado una mejor condición para los esclavos, a los que el discurso emancipador de las luchas por la independencia, tampoco tomó en cuenta, a pesar de las varias oportunidades en las que el amo ordenó a los esclavos negros, hacer frente armado a los “opresores”. La dura expectativa de la libertad, otorgada y reconocida por el Estado

¹⁶ Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, Emecé Editores, 2001.

Boliviano (diferente a la que mediaba el dinero en “la compra de la libertad”), se hizo esperar hasta 1851 (Gobierno de Isidoro Belzu).

El concepto y la situación se complejiza cuando la etnia busca definirse a partir de la afinidad de sus integrantes y se fundamenta en la creencia de que existe un honor específico o étnico de sus miembros del que no participan los extraños -descendencia común que se entiende más allá del parentesco- (Martínez, 1981). Por otra parte, algo más externo, atendiendo a las cualidades físicas raciales, entran en el juego de la formación de una unidad étnica, no como factor positivo de la conformación de una comunidad, sino en el caso límite de una diferencia excesiva, y en consecuencia, por la no aceptación (Garreta, 2003). En esta línea de auto-representaciones, el límite entre la etnia y el etnocentrismo, es mínimo, y se expresa en la tendencia de una sociedad, a considerar sus valores, sus pautas, como los únicos valaderos, desde los cuales se observan y se interpretan los de los demás grupos. La propia cultura, su organización social, económica y política, aparecen como “centrales”, y se consideran superiores o preferibles a otras. En la línea de los ejemplos extremos del etnocentrismo encontramos a los griegos y romanos de la antigüedad que denominaban genéricamente “bárbaros” a los pueblos extraños a su cultura; y en otro lado del mundo, a algunas de las etnias Sudamericanas (en Bolivia en la zona andina, en la región chaqueña y amazónica) que se denominan a sí mismas “*nosotros los hombres*”, “*nosotros la gente*”, o “*humano*” desconociendo igual categoría a los que no pertenecen al grupo. Así cada grupo social se afirma en un conjunto de pautas y criterios que le son propios, los cuales sirven de medida para evaluar las características de los demás. Esto conduce a construir estereotipos, a tiempo de generar prejuicios, sobre “el otro cultural”, como expresión de visiones parcializadas¹⁷. En tan compleja interacción producida sobre el escenario del territorio boliviano, la “diversidad” étnica, lejos de mostrar fuerza constructiva concentrada, se muestra hostil e irreconciliable cuando se reafirma hacia su interior y rechaza, segrega o estigmatiza a los que por exclusión no son “*gente*”. En esta compleja interacción de autoafirmaciones y rechazos, a partir del uso de adjetivos calificativos, que aluden al “otro cultural”, encontramos a la etnia de los Urus, que a pesar de haber sido identificado como el grupo étnico y cultural más antiguo, de la región andina boliviana, es omitido en el discurso político de los anteriores y del actual Estado Boliviano, recibe además, de parte de los aymaras circundantes, el apelativo de “*Chullpa Puch'o*” (Bouysse Cassagne, 1987), cobrando el sentido de “*resabio, sobra (Puch'o) de una primera humanidad, de aquella que no conoció el sol*”, y se hace una ligera y muy “normal” referencia sobre su situación de “etnia en proceso de extinción”, a la cual no se puede reconocer ni otorgar territorio, porque tal naturaleza de “resabio”, los condiciona a perecer en islas flotantes sobre el agua.

En el ámbito de la recomposición del término “*etnia*”, encontramos la palabra “*etnicidad*”, que hace referencia a las perspectivas y prácticas culturales que distinguen a un colectivo de individuos. Estos se ven y son vistos como personas culturalmente diferentes por una serie de características aprendidas que les distinguen como grupo étnico: la lengua, la historia o la estirpe común –real o imaginaria-, el territorio, las costumbres y prácticas, esencialmente (Garreta, 2003). En este contexto podría explicarse cómo la etnicidad afroboliviana, se expresa en la superficie, no sólo a través de la Saya, sino a través del reconocimiento y la declaración pública de la existencia de un afroboliviano, vinculado a un linaje real africano, descendiente del Rey Bonifacio I, llegado hasta estas tierras en el contingente indiferenciado de los esclavos trasladados; al que la comunidad afro de Mururata legitima como “*Rey*”.

A partir del sentido bajo el cual se estructuran los términos “*etnia*”, “*etnocentrismo*” y “*etnicidad*”, consideramos la situación de “los otros culturales” a los que la línea histórica de la etnografía del Estado Boliviano omite o excluye en la proyección de su discurso político, análisis sobre el que introduciremos las pautas que configuran la *Identidad Cultural y Social*, en el circuito de generación de las “*Minorías*” y las “*Mayorías Étnicas*”.

Para Sorokin (1969), la *Identidad Cultural* se centra en el hecho de pertenecer a una cultura particular, teniendo siempre presente que dicha cultura, está constantemente en construcción¹⁸. El sentimiento de identidad se refuerza con las relaciones con el mundo exterior y su conservación se basa en cuatro elementos fundamentales: a) la imposición de leyes, normas y pautas de comportamiento con un margen para la propia personalidad; b) la selección de los nuevos miembros del grupo o, en concreto c) la transmisión de valores y pautas de integración –ideología- y la d) la elaboración de mecanismos simbólicos y rituales.

En contraste a la identidad individual, observamos, a partir de los planteamientos de Johnston, Laraña y Gusfield (1994), que la *Identidad Social* se define como la forma con la que los individuos se ubican en la sociedad, así como la forma en la que creen ubicarse en ella. Esta identidad se deriva del conjunto de las particulares relaciones que se mantienen en la sociedad, entre las que ubicamos las situaciones de desigualdad que produce el propio circuito de la convivencia, fundamentalmente en la urbe, donde

¹⁷ Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, Emecé Editores, 2001.

¹⁸ El subrayado es nuestro, para enfatizar el principio de “la dinámica cultural”.

la *Identidad Cultural* de una comunidad de individuos, interactúa asimétricamente con otras, en tal caso, conviene no reducir dicha asimetría a "desigualdad" con su casi automático derivado: "pobreza".

En función a la expresión de un *Imaginario Social*¹⁹, ingresamos al marco de construcción de las *Minorías* y las *Mayorías Étnicas*. Según la explicación de Giddens (1994), se consideran minorías aquellos colectivos de individuos que se encuentran en inferioridad numérica respecto a otra colectividad –mayoritaria– pero, que a su vez, tienen un sentimiento de pertenecer a ellos, sufren situaciones de discriminación y se encuentran, en general, física y socialmente aislados de la comunidad más amplia. Debe considerarse, además, que la noción de minoría no se basa solamente en el número, sino que hace también referencia al grado de poder social de que se dispone, consecuentemente: las mayorías numéricas pueden ser minorías sociales²⁰ (Wallerstein, 1991).

Sin embargo el campo de consideración de tales "minorías" y "mayorías", identifica complejos comportamientos que trascienden el primer sentido que denotan tales términos, el problema no radica esencialmente en la cantidad numérica, sino en las manifestaciones y en la estabilidad relativa de la identidad que se halla condicionada por las diferentes situaciones que a partir de la misma se puedan generar: 1) una sociedad donde convive un grupo mayoritario con una minoría fuerte y perturbadora; 2) un grupo central y diferentes grupos periféricos de mediana dimensión y opuestos en cierta medida al central; 3) dos grandes grupos polarizados y equilibrados; 4) una sociedad en la que existe una gradación –grupos grandes, medianos y pequeños– sin ningún colectivo predominante claro y, 5) una sociedad de muchos grupos pequeños, a los que Wallerstein denomina "fragmentación étnica". El escenario boliviano sobre el que puede proyectarse la Etnografía del Estado Boliviano, aplicando al término "Estado", el sentido que define a éste como "totalidad del acontecer histórico", y se define a sí mismo por poseer población, territorio, sobre los que circula el poder en su naturaleza expansiva, aglutinadora y homogenizadora²¹, sentido desde el cual resultaría muy complicado entender el comportamiento de un Estado Boliviano: Pluricultural, Multiétnico y Plurilingüe, al que intenta añadirse en la práctica, el Pluralismo Jurídico (en su reducida de: "justicia comunitaria") generando otro complicado juego de expectativas, cuando las costumbre, los principios, valores y sistemas de permisiones y prohibiciones que determinan la *conducta social adecuada*, penetrando al campo del "Deber Ser" de cada cultura, riñen con los principios constitucionales del Estado, que posee un homogéneo sistema de valores, fuertemente vinculados a los valores ético morales, generados a partir del campo religioso (de la religión que se reconoce como oficial en la Constitución), sujetos por otra parte, a los principios insertos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de donde inferimos que un Estado Pluricultural y Multiétnico no puede someterse a tal "ley universal", considerando la ambivalencia de los valores que se generan y se observan en cada cultura, con el riesgo de volver a caer en el laberinto sin salida de los que al observar tal "ley universal" se valoran como "humanos" y los otros no.

Las "minorías", en una sociedad plural, pueden adoptar diferentes estrategias que conducirán a situaciones diversas: a) incorporación total en la sociedad mayoritaria; b) participación activa en la vida pública de la sociedad mayoritaria, conservando algunos aspectos significativos de la propia identidad cultural; c) reafirmación de la identidad étnica en la creación de nuevas posiciones sociales y de actividad programadas que en otro tiempo no formaban parte de la sociedad; d) separación de la sociedad mayoritaria y formación de un nuevo Estado; e) entrada/*integración* en la estructura plural de otro; o f) posición hegemónica en la sociedad donde vive (Wirth, 1945; Lyman y Douglas, 1973). De todas las posibilidades arriba mencionadas, la etnia afroboliviana, de manera expresa, conforme reza el texto de las propuestas que se intentaron presentar ante la actual Asamblea Constituyente, buscaría la entrada/*integración* en la estructura plural, bajo la cual se define el propio Estado Boliviano a partir de la Reforma Constitucional de 1994.

Tal "entrada/*integración*", pretendida por la etnia afroboliviana, sin dejar de lado la consideración que merece la complejidad de la situación, posibilita el reconocimiento de que un individuo puede asumir una, ninguna o varias identidades étnicas, como la que asumirá al integrarse oficialmente al conglomerado de la "cultura y la ciudadanía boliviana", sin dejar de lado su raíz africana. Las situaciones que experimentan los grupos humanos como los afrobolivianos, parecen dictar cuál es la elección apropiada. Así, las identidades subétnicas, por ahora adoptadas en su interacción con el resto del componente étnico del Estado Boliviano, son muy importantes en situaciones intraétnicas. El cambio de identidad es

19 Término en construcción en el ámbito de las Ciencias Sociales, analiza e interpreta los efectos de "sentido", producto del discurso, al que se entiende como lazo social, regulado por leyes de intercambio que se corresponden con un Orden Simbólico, buscando ordenar tal relación, con lo real. Se habla así de *Imaginario Social* para referirse a aquellos sentidos presentes en un grupo social determinado que dan cuenta de la percepción del mundo social, considerando que dicha percepción supone una organización imaginaria y cierta función ordenadora en la relación de los diferentes agentes sociales. "Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas", Emecé Editores, 2001.

20 El subrayado es nuestro para enfatizar la idea.

21 Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, Emecé Editores, 2001.

una estrategia habitual ante una situación donde la identidad de un actor le es desfavorable. Puede así, darse el paso de una *identidad étnica estigmatizada* a otra más universal y, por tanto, menos perjudicial (Garreta, 2003).

La *Identidad étnica estigmatizada*, nos remite a su vez, hacia el exhaustivo tratamiento que E. Goffman (1963) da al tema, el mismo que planta una estrecha asociación entre "*estigma e identidad social*". Considerando que los griegos, aparentemente, conocía a fondo el manejo de los medios visuales, habrían creado el término *estigma* para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien los presentaba. Los signos consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo y advertían que el portador era un esclavo, un criminal o un traidor –una persona corrupta, ritualmente deshonrada- a quien debía evitarse, especialmente en lugares públicos. En la actualidad el término es utilizado en su más amplio sentido, ya que sirve para señalar las marcas o manifestaciones corporales, como sinónimo de "anormal", así como para designar, preferentemente, al mal en sí mismo.

La "*identidad étnica estigmatizada*", se expresa, según el criterio de Goffman (1963), como la expresión del descrédito y subvaloración que se otorga a los individuos en función a su vínculo con los componentes de raza (en términos biológicos y subjetivos como el de cultura), nación y religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia y de una sociedad.

"Pedir que seamos reconocidos como etnia, es como escarbar la llaga con el dedo y hacer que la herida se haga más grande, porque: ¿qué hijo, siendo legítimo puede pedir reconocimiento si nació del matrimonio?...[Juan Angola, 1999]

El reconocimiento formal, constitucional, del Estado Boliviano hacia la etnia afroboliviana, aportaría, en un real acto de justicia, a disolver la huella del estigma que produjo la esclavitud, que rebasando el devenir del tiempo, se convirtió en destino. La Constitución de 1851 abolió la esclavitud, desde el escenario jurídico. Corresponde a la nueva Constitución, reservarse el privilegio de "soltar los grilletes de la omisión, de la intolerancia y de la exclusión".

Bibliografía

- ANGOLA MACONDE, Juan
1999 **Raíces de un Pueblo: Cultura Afroboliviana**. Cima Producciones, La Paz-Bolivia, primera edición.
- ARANZADI, Juan
1981 **Milenarismo Vasco. Edad de Oro, Etnia y Nativismo**. Editorial Taurus. Madrid, España.
- BARTH, Frederick
1976 **Los Grupos Étnicos y sus Fronteras: La Organización de las Diferencias Culturales**. Fondo de Cultura Económica. México.
- BOUYSE CASSAGNE, Thérèse
1987 **La Identidad Aymara: Aproximación Histórica (siglo XV, siglo XVI)**. Hisbol, La Paz-Bolivia.
- CRESPO RODAS, Alberto
1977 **Esclavos Negros en Bolivia**. Librería Editorial "Juventud", La Paz, Bolivia.
- DI TELLA TORCUATO, Chumbita Hugo, Gamba Susana y Gajardo Paz
2001 **Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas**, Emecé editores, Buenos Aires, Argentina.
- GARRETA BOCHACA, Jordi
2003 **La Integración Sociocultural de las Minorías Étnicas (gitanos e inmigrantes)**, Anthropos Editorial, Barcelona, España.
- GEERTZ, Clifford
1990 **Los Usos de la Diversidad**. Editorial Paidós. Barcelona, España.
- GIDDENS, Anthony
1994 **Sociología**. Editorial Alianza, Madrid, España.
- GOFFMAN, Irving
2003 **Estigma: la identidad deteriorada**. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina, 9na reimpresión.
- HERSKOVITS, M.J.
1976 **El hombre y sus obras: la ciencia de la Antropología Cultural**. Fondo de Cultura Económica. México.

MARZAL, Manuel y Negro, Sandra

2005 **Esclavitud, Economía y Evangelización**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

PAREDES - CANDIA, Antonio

1992 **La Chola Boliviana**. Ediciones Isla. La Paz, Bolivia.

RIBEIRO, Darcy

1975 **Los Brasileños**. Editorial Siglo XXI, México.

SOROKÍN, P.A.

1969 **Sociedad, cultura y personalidad**. Editorial Aguilar. Madrid, España.

TALLER DE INVESTIGACIÓN "A"

2007 Antropología Andina, Univ. Mayor de San Andrés, Fac. de Ciencias Sociales, Carrera de Antropología: **Datos obtenidos en trabajo de campo**, en la comunidad de Tocaña, a cargo del equipo integrante del taller: García Mamani, Alicia; Portugal Bustillo, Jaime; Zenteno Santa Cruz, César (alumnos); Pereira Vela, Mirtha (Docente). Abril y Julio del.

WALLERSTEIN, Imanuel; Balibar, E.

1991 **Raza, Nación y Clase**. IEPALA Editores, Madrid, España.

WIRTH, L.

1945 "The Problems of Minority Groups", En R. Linton. **The Science of Man in the World Crisis**. Nueva York, E.E.U.U, Columbia University.

Museo Pedagógico y Foro Permanente Warisata: Proyectos para una nueva visión de país

Cristobal Condoreno Cano

Desde pequeño ví la fundación de la escuela Ayllu de Warisata dijo el profesor Clemente Mamani Apaza de la primera promoción de egresados de la Normal de Maestros Warisata. Nació el 14 noviembre 1922. Sus padres fueron Juan de Dios Mamani Choque y Sebastiana Apaza Quenta.

Antecedentes

El proyecto de la creación del Foro - Taller Warisata se había gestado en 1992, gracias al impulso del Comité Adhoc formado para realizar una serie de actividades en homenaje a tan ilustre personalidad del profesor Elizardo Pérez cuya sede sería el Monumento Nacional de la Escuela Ayllu que se constituiría en un centro de estudio y de trabajo, que acoja las diversas opiniones que giran en torno a la escuela productiva (Resolución Municipal No. 047/2007), pero por muchos años no se había activado el proyecto. En el año 2005 se había gestado en el Plan del Desarrollo Municipal - 2005 como idea implementar el Museo Pedagógico para dar utilidad a los predios de la escuela Ayllu de Warisata declarado Monumento Nacional en 1992.

En la gestión de 2006 y 2007, se ha proyectado un Complejo del Monumento Nacional que será la sede del Museo Pedagógico y Foro Taller Permanente Warisata que serán restauradas, no sólo desde el punto de vista arquitectónico, sino basado en las concepciones ideológicas de la Escuela Ayllu, tales como talleres, campos de cultivo y crianza de animales, de modo que se constituya en un centro de irradiación de lo que fue " Un momento de la liberación del Indio" y polo de desarrollo.

Ubicación geográfica del Monumento Nacional de la Escuela Ayllu de Warisata

El cantón Warisata se ubica en la provincia Omasuyos, del departamento de La Paz, a doce kilómetros de la capital de Achacachi. Se levanta a las faldas del majestuoso Illampu, ubicado al este del lago Titicaca y al norte de la sede de gobierno y a una altura aproximada de 4.000 m.s.n.m. En 1931 integrado a las ocho comunidades Muramaya, K'uchu Warisata, Llaajma, Karisa, Qaluy Chikipa, Qutapampa, Ananiya y Suñasiwi.

La resistencia de la Escuela Ayllu de Warisata en Testimonios de profesor Clemente Mamani Apaza

Desde que fui pequeño vi la fundación de la escuela ayllu (4 de julio 2007). Estamos viviendo Esteban Quenta, Max Huañuico y mi persona.

Bueno partijatxa primero escuela fundaski ukapachata jisk'ata uñipi fundasiri ukanaka ukhan jila tatajawa **Chakuta guerankasina** mä karta apayanitayna Elizardo Peresaru. Wawaxas janíw maynis phaltañapakiti Serapiosampi Clementimpi. Con esa carta ha venido aquí a mi casa y nos ha inscrito en la escuela y todos los curso de la primaria hemos concluido y también mi hermano y luego ingresamos a la normal para ser maestros y luego de tres años egresamos (1941) y el proceso histórico de esta escuela está en mi historia de vida. Desde pequeño crecí pues ahí y la enseñanza era muy avanzado en ese tiempo los antiguos profesores que enseñaban pues valía la pena.

Entonces en sexto año de primaria ya tuvimos profesión y la especialidad que íbamos a desempeñar, de las que existía como ser carpintería, mecánica, sastrería, sombrearía y todos talleres que contemplaba.

Elizardo Pérez ponía un presupuesto aparte para mantener y no faltó que los patrones se dieron cuenta y sospecharon el adelanto y tildaron de comunista y a todos nos calumniaron de comunistas, nosotros no fuimos ningún comunista, tampoco sabíamos que significaba el comunismo. Hasta 1947 sostenemos esta educación y poco a poco los patrones impusieron sus profesores y todos ya era en favor del patrón nomás y los talleres que teníamos nos los saquearon.

El señor Eufrazio Ibañez, primero fue maestro infiltrado y ascendió hasta el cargo de director, el mismo fue quien apoyó para destruir la escuela Ayllu. Este núcleo se lo llevó a Tahari por que la comunidad de Tahari era su hacienda y también fue yerno de uno de los patrones de Tahari.

En los comicios electorales el señor Samuel Marcos Mamani ganó la diputación por el partido del MNR, el abogó para que el núcleo vuelva a su lugar de origen y de esa forma retornó más el director de aplicación porque era costumbre en esta normal y el mismo diputado Samuel Marcos Mamani a mí me designó director de Núcleo de Warisata y se han opuesto los comunarios como Hilarion Rojas y otros no pueden entrar a nuestra institución por la ventana y yo le demostré con mi trabajo, entonces le propuse ambos dirigiremos la institución y así administramos un año y en ese momento se independizó de Tahari la escuela.

Actualmente existe corrupción para el ingreso a la normal no hay transparencia, no puedo decir por los padres de familia me pueden objetar no estaría bien, tratamos de transparentar un poco haciendo rendir exámenes en la ciudad de La Paz, por ejemplo el año pasado existía 4000 postulantes para 400 admitidos luego que pasó aquí mismo existe corrupción, con dinero aparecen los reprobados y los reprobados. Ahora la normal continúa su proceso y me comentaron que están proyectando el Museo Pedagógico y debe haber mucho experiencia de la historia oral de la escuela ayllu y lo que fue antes esos son los insumos y antes existía momias de las antepasados que fue sacado en la excavación de la construcción de la escuela y debe estar guardado ya no se por ya mucho tiempo dejé de ser profesor y eso podría ser valioso y si existieran las prendas antiguas en las comunidades tendrían que ser parte y esto es con calma por que tenemos trayectoria y no tuviéramos memoria no estaría bien. El museo es importantes por que es la memoria y para recordar nuestra cultura como nuestros abuelos cómo habían luchado por que Tiwanaku tiene cinco millones de años y queda algo de testigo y somos descendientes de ellos y muchos nos dicen que hayamos venido del oriente, de la China en fin son especulaciones.

Pero además tenemos vestigios de los inkas, pukinas o Urus que habitaron en el Lago Titicaca y quisiera decir todavía no tenemos el estudio de la lengua pukina por que muchas palabras aymara pertenecen al idioma pukina, al respecto no existe estudios ni libros ni publicados todo el conocimiento que existe son de afuera y también a nosotros los profesores nos programan. Y nosotros enseñamos desde Simón Bolívar y Antonio José de Sucre que se hizo convencer con Olañeta diciendo que llevará su nombre esta república de BOLIVAR y esos estudios existe y no se aclaran por que esto no le conviene a los oligarcas. El 18 de agosto se ha constituido Simón Bolívar en el Alto Perú dicen los estudios pero mientras el 6 de agosto fundaron esta república los descendientes de los realista que se habían pasado al bando de los patriotas.

Ahora la asamblea constituyente sería un hito pero no los dejan los oligarcas y la herencia colonial sigue de los Españoles, Alemanes, Croatas y Yugoslavos que viven en Santa Cruz de la Sierra, ellos se apropiaron de grandes extensiones de terreno aproximadamente 50000 hectarias esas extensiones son muy productivas y esas tierras son su interés por esa razón no lo dejan gobernar al Evo Morales y lo atacan a través de los medios de comunicación, radio, prensa todos los periódicos son de los que tienen poder económico, y de los aymaras y quechuas no existe ningún periódico así seguimos sufriendo en el Qullasuyu Marka.

Ahora estamos en lucha mi objetivo es recuperar el poder y todavía no lo tenemos y necesitamos preparación y estos terrenos de mi abuelo quitaron para que les sirvamos gratis esa era la condición y ahorita estoy en el terreno de mi abuelo y mi padre murió en la Guerra del Chaco por esta tierra y la escuela se fundó en 1931 muy próximo a la guerra y las autoridades de Achacachi estuvieron presentes hasta entonces no se dieron cuenta de la magnitud que iba representar la escuela y posteriormente nos dio contra.

Antes había existido las escuelas clandestinas y ahí enseñaba Avelino Siñani, él era un poco anciano por eso no fue a la Guerra del Chaco y antes había muchos impulsores de la escuela Ayllu fallecieron y en las noches nomás se reunían para realizar cualquier actividad, antes Warisata era una sola comunidad Cotapampa, Carisa, Muramaya todos tenían un solo título y después lo han fragmentado en comunidades y en zonas al final en comunidades pequeñas y luego se han fundado las escuelas.

En 1941, egresé como maestro y 1943 presté mi servicio militar y luego me postergaron para ejercer mi oficio de maestro por un año por falta de cupo y me afiliado al MNR para darme el cargo de profesor y de esa manera aprendí mucho de las artimañas de la política y la experiencia que nos ha nutrido de todo esos manejos paternalistas al color político en la educación, ahí adentro necesita tener controlados los poderes para desenvolverse si alguien me pregunta acerca de la educación y otros acerca de política podría responder por que yo soy maestro con trayectoria ascendí desde la escuela, luego dirección de

núcleo y trabajé como supervisor y creo que es necesario la política en la educación para dirigir las políticas educativas del país.

Es muy necesario analizar la doctrina política con la que piensan estos pensadores y el profesor necesita una ideología política que llevar al puerto que quieres llegar, la pedagogía sin ideología no es educación en los cuentos de tradición oral ahí está la ideología y política de nuestra sociedad y los partidos tradicionales nunca lo han podido direccionar su ideología por eso nunca podrán llegar al puerto que se trazaron como expertos navegantes.

Por que en lo futuro tenemos que liberarnos de esos juegos heredados por la colonia y la esclavitud sutil que vivimos y hemos logrado y estamos deliberando una batalla y señores ingenieros me alegra que hayan venido a preguntarme por que me encuentro feliz.

La memoria de la destrucción de la Escuela ayllu de Warisata

Desde 1947 han llegado maestros enemigos de la clase campesina, el SIDE de Estados Unidos, el Ministro de Asuntos Campesinos era Nuflo Chavez Ortiz el ha contratado para que concluyan el Pabellón México con las donaciones captadas de la Cooperación Internacional.

Pero que ha pasado, empezaron a traer todo nuevo palas, picotas, nuevas para regalar ¿para qué? si los teníamos, argumentaron hay que renovar las herramientas viejas por nuevas, todo este plan era para destruir lo que se había conseguido con sacrificio, desde ahí todos queremos que nos regalen y no queremos producir por que nos estaban engañando y no nos están enseñando a pescar, si no nos estaban mal acostumbrando a pedir pez pescado y regalado.

De ese modo ha empezado a atacar poco a poco a desvalorizar nuestra propia industria ahora nos hemos quedado sin una máquina de coser ni una máquina de hilar, ni un motor de tejería y hasta eso han destruido con un escuadrón de ejército que han venido desde la ciudad de La Paz de noche hicieron desaparecer el motor de la fábrica de ladrillos y tejas. El suministro de agua estaba administrada de la laguna "Laram Quta" y hasta eso no existe hoy, semanalmente se administraba la acequia y de otra laguna más y también se administraba el agua para el riego y que hacíamos producir y ahora hasta se han olvidado de conservar las acequias. Bueno, a través del museo se trata de recuperar todo lo que fue la escuela productiva.

Se puede recuperar todo lo que fue lo que ha sido la escuela Ayllu de Warisata, se puede hacer pero hay que hacer de otra forma y más dinámica, y a esto nos lleva una instrucción moderna y de acuerdo al avance tecnológico y ahora ya tenemos energía eléctrica y antes no lo teníamos, inclusive ya se puede mecanizar y tecnificar todo los talleres sin dejar de lado lo que fuimos por que los maestros de antes hemos sido escogido de acuerdo a nuestra mentalidad y vocación y los que tenían otras vocaciones como carpintero, sastres y otros y también al servicio auxiliar, entonces el estudiante de sexto curso ya tenía su oficio y era profesional y que es la moderna enseñanza sólo es teoría y que no pueden desenvolverse. Pero los maestros que teníamos era un peruano que me acuerdo y era un señor médico. Conmigo ha egresado Carlos Garibalde el fue alfombrista yo fui de la especialidad de carpintería y sanidad y egresé en 1941, desde 1943 hasta 1948 clausuraron la normal, hicimos una huelga en la ciudad de La Paz, en el libro está mi foto de tal suceso, después de la huelga, el mismo Enrique Herzot lo ha reabierto y nos han entregado las llaves y luego de reapertura todo el personal lo han cambiando de acuerdo a su línea política. Carlos Salazar Mostajo era periodista y él fue a México como alumno becado y él por ser político fue perseguido. Y nos han enseñado buenas canciones y de la que me acuerdo algo no del todo dice así **!Quemaran!, ! quemaran! al cura y al gamonal, ya no abra, ya no abra al que esclavice al indio.**

Esta escuela está sobre yacimientos arqueológicos en testimonio de Antonia Ramos Huanca, alumna iniciadora de la escuela ayllu

Patricio Álvarez era mi marido. Aquí en la parte superior de la entrada había la dirección donde estaba inscrita que decía **WARISATA WAWAN CH'AMAPA TAQI JAQIN UTAPA**, ahí estaba la dirección y esa sala con una chimenea ahí vivía el doctor no entendía aymara.

Y me acuerdo del Virajucha Chapaco lo decíamos Carlos Salazar Mostajo ha muerto con el hemos atizado al gamonal en aquel lugar.

Era un muñeco igual que el gamonal con un sombrero grande y los niños nos agarrábamos de las manos en ronda y el profesor lo hechó con gasolina y hemos hecho una ronda bailando y cantando que dice así: **¡Quemaran! ¡quemaran! al cura y al gamonal ...** (no se acuerda toda la canción).

Esta escuela costó mucho sacrificio por que los gamonales nos odiaban mucho pero ahora mismo, hoy quién de los profesores puede atizar al gamonal no creo nadie. Al pasar nos vio el mayordomo de Hualata y había notificado a los patrones de Achacachi y los hicieron llevar uno por uno a los profesores.

Esta escuela está sobre "Chullpa" (yacimientos arqueológicos) hemos sacado cuando estaban cavando para cimentar esta escuela, entonces el profesor Chapaco lo ha puesto en una sala y ya era museo en aquel aula y ya teníamos museo y ahora no se dónde estarán esas chullpas.

Quisiera aportar como hijo de Warisata en testimonios de Arquitecto Jorge Ramos Quispe

Yo soy sobrino de Avelino Siñani mi padres es José Ramos Siñani y mi abuela es Manuela Siñani, estuve en Warisata hasta los años sesenta hasta quinto grado en la escuela de aplicación de ese modo quedé huérfano mi padre falleció y luego me vine a la ciudad de La Paz y en la escuela Chile concluí mis estudios primarios luego me fui a la Escuela Industrial Pedro Domingo Murillo por falta de recursos económicos tuve que abandonar esos estudios y luego fui al cuartel a cumplir con la Ley del Servicio Militar en las épocas de la guerrilla de Nancawasi al regresar concluí mis estudios secundarios y luego ingresé a la Normal Simón Bolívar en la modalidad de Artes Plásticas y posteriormente estudié en la Universidad mayor de San Andrés de la Carrera de Arquitectura.

Actualmente trabajo como microempresa con los diferentes municipios yo quisiera como hijo de Warisata aportar con un grano de arena y con la vivencia de mi niñez y luego allá conocí a un artista Teofilo Loayza el me ha inculcado en base al arte y habíán buenos estudiantes en la escuela de Warisata como el Emilio Teran para el dibujo esa fue mi inclinación a artes y arquitectura.

Quisiera aportar en la planificación urbanística de acuerdo a las experiencias que he vivido en los diferentes municipios, mi fuerte es turismo mi proyecto de grado hice en turismo diseñando el Complejo Turístico el año 1993 y las obras de Mariano Fuentes Lira hay que rescatar por que es un arte muy representativo de esa época y no debemos descuidar y debemos conservar para las generaciones posteriores y todo tengamos ese orgullo de Warisata de lo que fue antes y hacer un llamado a todos sus profesionales que están dispersos en el país y el extranjero y llevar adelante la filosofía de la Escuela Ayllu.

Proyecto de Foro Permanente Warisata

El Foro Taller Permanente fue sugerido por el comité ad hoc, en 1991, con motivo de los homenajes a Elizardo Pérez; Este foro se basa en la filosofía del La Escuela Ayllu como un modelo de desarrollo nacional para la recuperación de los valores ancestrales de la cultura andina.

La reciprocidad es la fortaleza de nuestras culturas materializada en las instituciones de el "Ayllu", el "Ayni", la "Mink'a" la complementariedad que son potencialidades de un pueblo que emerge de milenios de un pasado ancestral que aportó a la humanidad, que es un espíritu que equilibra el ser del hombre andino.

La Carta Magna manifiesta que la educación es la alta función del Estado, bajo los postulados educacionales con los que se proyecta la nueva visión de país. En la actual coyuntura es muy importante fomentar el desarrollo de las culturas de los pueblos a través del autoreconomiento y el reconocimiento a través de un proceso de cambio que supone despojarnos de complejos coloniales, enraizados en las doctrinas e ideologías europeas. Este proceso de cambio implicará estudio de nuestro pasado, trabajo esfuerzo para que podamos, mediante la producción proyectamos hacia el futuro.

Objetivos del Gobierno Municipal de Achacachi

El Gobierno Municipal de Achacachi, es una entidad de derecho público con personalidad jurídica reconocida y patrimonio propio, que representa al conjunto de las comunidades y vecinos asentados en la jurisdicción territorial de la Primera Sección de la Provincia Omasuyos y tiene como finalidad desarrollar la calidad de vida acorde a las necesidades y tiempos actuales, bajo las practicas democráticas, reconocido como "Municipio con Identidad" bajo los siguientes fines:

- Promover una política sostenible y digna al servicio de la salud, educación, vivienda, servicios básicos.
- Combatir las causas estructurales de la pobreza, contribuyendo a la formación de una sociedad más equilibrada y justa.
- Desarrollar, fomentar y difundir los valores culturales, morales y sociales de los pueblos originarios de manera que nos permita reflejar los principios básicos democráticos.
- Impulsar políticas orientadas al desarrollo integral del sector artesanal rural que contemple la seguridad jurídica.
- Fomentar la producción y comercialización de productos artesanales de la región que ha sido muy cotizado por el turismo y los países extranjeros.
- Implementar un museo ancestral en base a la danza de “Jach’a Tata Danzante” y rescatar la danzas autóctonas del sector.
- Agrupar a diferentes grupos de artesanos en las comunidades del municipio de acuerdo a sus usos y costumbres.
- Ofertar mercado laboral a los jóvenes para que no migren a las grandes ciudades o al extranjero.
- Retener al turista visitante en los pueblos de Achacachi, Warista, Santiago de Huata y otros, ofreciendo productos artesanales acabados como parte de los atractivos turísticos.
- Fortalecer la participación equitativa y efectiva de género (Chacha – Warmi) en manejo del turismo local porque la mujer es la portadora de la identidad y la cultura de los pueblos.
- Promover una comunicación fluida y horizontal entre los beneficiarios y el municipio para sostener al turismo comunitario.

A partir de estos fines se define la misión institucional del Municipio de Achacachi, la misma que consiste en: “Potenciar el Desarrollo Humano sostenible; Ampliar y equipar con insumos adecuados en los sectores de salud, educación, cultura, deporte, turismo y promoción artesanal. El Proyecto “Suma Qamaña” pone énfasis en la intervención de todos los hermanos comunarios quienes participarán en la planificación y priorización de los proyectos regionales y locales, articulados y mediados por sistemas de ayuda mutua a través del Ayni, la Mink’a, la Mit’a, el Apathapi y todas las bases de reciprocidad del trabajo comunal, tomando en cuenta las necesidades de un imaginario social.

Objetivos de la Fundación Elizardo Pérez

La Fundación Elizardo Pérez fue creada como homenaje al insigne maestro Elizardo Pérez, fundador de la Escuela Ayllu, cuyo primer núcleo fue Warisata, que irradió a la Nación y al Continente. Los objetivos de la Fundación Elizardo Pérez son los siguientes:

Objetivo General

Bajo metodologías participativas, la Fundación Elizardo Pérez (FUNDEP), tendrá como objetivo general el diseño, planificación, ejecución, administración, difusión, asesoramiento y evaluación de programas, proyectos y acciones que lleven a la puesta en vigencia de la “Ideología Warisateña” en todos los aspectos del desarrollo humano, dentro del contexto histórico del nuevo siglo.

Objetivos Específicos

En el marco del objetivo general ya referido, la institución propenderá al cumplimiento de los siguientes objetivos específicos:

- Reforzar, a través de sus postulados, las reformas de los últimos años, en especial aquellas que fueron inspiradas en la “Ideología Warisateña”.
- Presentar propuestas de capacitación para ejecutar programas que abarquen los postulados sobre políticas económicas, sociales y pedagógicas.
- Crear conciencia de la importancia de la educación, en todos los órdenes y a todo nivel.
- Promover todo tipo de expresión cultural – artes, artesanías, ciencias – resultantes de las actividades propuestas, así como, tanto interiores como exteriores

- Promover el estudio y la investigación, sobre todo, con énfasis en los postulados políticos, económicos, sociales y pedagógicos.
- Realizar actividades que permitan o faciliten la concreción de los objetivos. - Celebrar convenios con instituciones públicas o privadas, nacionales o extranjeras.
- Difundir la “Ideología Warisateña” a través de diferentes medios e instrumentos, con miras a tener una cobertura nacional.
- Captar recursos económicos y técnicos de fuentes privadas o públicas, nacionales o internacionales, para el logro de los objetivos.

Objetivos del Foro Permanente Warisata

El “Foro Taller Warisata” es un foro permanente de discusión y trabajo destinado al estudio, revisión y actualización de las concepciones y métodos creados en la Escuela de Warisata, en sus distintos aspectos sociales, económicos, políticos, pedagógicos y culturales, que tuvieron vigencia en la década de 1931 a 1940, para establecer las bases reales de su aplicación en el presente y en el posterior desarrollo de la nacionalidad.

Además de esa finalidad específica, el “Foro Taller Warisata” enfocará toda otra dimensión en que se encuadre el estudio de la realidad nacional referida a los problemas del hombre boliviano y en especial del campesino aymara – quechua - tupi guaraní, en la búsqueda de soluciones acerca de su destino histórico y de su rol en el país, pudiendo abarcar en la discusión toda la extensa gama de temas que surjan de las condiciones pluriculturales de Bolivia en sus aspectos antropológicos, étnicos, sociológicos, sociales, económicos, políticos, pedagógicos, culturales y cuanto pueda estimarse en el conjunto de problemas del desarrollo de nuestra sociedad.

El “Foro Taller Warisata” está abierto a toda clase de instituciones públicas y privadas que deseen participar en la discusión, sea en forma de programas propios de cada especialidad, o en forma de encuentros, simposios, foros, seminarios y congresos, en el orden interdisciplinario, interinstitucional o colectivo, sea asimismo en sus aspectos regionales, nacionales o internacionales, y siempre con el objetivo de aportar soluciones a la multiplicidad de esos problemas. Lo cual implica la motivación de los talleres que eran la base del aprendizaje.

Foro Taller sobre Descolonización para una nueva visión del país

Objetivo General

Dar lugar a la reflexión, a análisis a la discusión sobre el tema de la descolonización, teniendo en cuenta la interculturalidad de los pueblos para complementar la visión y la filosofía de la Escuela Ayllu a nivel regional, nacional y continental, dentro del contexto de este nuevo siglo.

Objetivos específicos

- Promover la filosofía de la escuela ayllu a través de encuentros, investigaciones, seminarios, foros paneles en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, en el contexto nacional, e internacional.
- Interpretar el espíritu de la escuela ayllu y la interculturalidad de los pueblos originarios y no originarios a través de los estudios, investigaciones, memorias, la historia de los procesos de la educación indígenal de sus manifestaciones culturales que son legados de una cultura en constante dinamismo.

Contenido Temático

- El tema de la descolonización en el contexto histórico de Warisata La Escuela Ayllu.
- **Análisis de la problemática sobre descolonización.**
- Identificación de las necesidades, aspiraciones y demandas acerca de la formación y capacitación de las de los actores sociales.
- La relación que tienen los actores sociales con la descolonización, con las diferentes organizaciones sociales.
- Difusión de algunos resultados del encuentro en boletines informativos.
- Informe de evaluación del Encuentro – Taller sobre descolonización

Justificación

La descolonización debe nutrirse de la interculturalidad, en el marco referencial de las culturas ancestrales y nacionales; los habitantes andinos en épocas prehispánicas ya practicaron los intercambios entre regiones, entre la puna, los valles y la costa, conocido como las doble o triple residencias en pisos ecológicos, todos estos trueques de conocimientos, tecnologías y los productos que debían complementarse sin ningún problema ni barreras idiomáticas.

Los estudiosos investigan y observan las formas de vida en comunidad o en colectividad; muchas veces, el pensamiento occidental interfiere y se confunde, ya que la lógica del pensamiento, la manera de ver el mundo, el tiempo, espacio y otros es diferente.

En la cosmovisión andina ningún objeto o ser viviente es considerado en forma impar, la misma territorialidad está complementada por el "Urin" y el "Anan" o es "akapacha" (el mundo del tiempo presente) y manqhapacha (el mundo de adentro del vientre), es el "ira" de los instrumentos musicales y el "arka" que complementa.

En la lengua y cultura aymara todavía queda ese legado ancestral que se complementan y son recíprocos a la vez; estos principios y valores también lo fueron heredando de sus antepasados como parte de una forma de pensar su cosmovisión.

Los ejecutores de las nuevas políticas educativas ignoran estas visiones que son parte de la interculturalidad, de intercambio y nadie puede vivir aislado de la sabiduría ancestral en la cual estaba diseñada la política educativa de las generaciones, siempre estaba en el "Mirando al pasado" que articulaba perfectamente, cuando necesitaban formular políticas, siempre reflexionando acerca del pasado; en la visión andina no necesitaban rebuscar ideas extrañas para adornar las frases ni para que el discurso fuera algo aceptable, el referente era la vida misma. Hoy los planificadores de políticas de Estado deberían interpretar las enseñanzas de la escuela - ayllu como lo hizo el célebre profesor Elizardo Pérez; esto no gustará a muchos maestros, porque el sindicato no permitirá innovar.

La interculturalidad es un intercambio de conocimientos en un franco diálogo de culturas y formas de pensar y aquí, en Bolivia, se han trastocado los derechos del "otro"; el ministerio del ramo actuó en una forma sutil y colonialista con los proyectos de desarrollo, anulando todo lo que no correspondía a la civilización o todo lo que no era desarrollo; los planes, proyectos tenían ese componente. Se trata de traducir o comparar las expresiones y la lógica de la cultura nativa a la castellana. La cultura nativa exige que se reivindique su derecho a ser diferentes. Yo quisiera hacer un llamado a la "reflexión" a todos los investigadores, nuestra cultura tiene su visión y la política que tratan de introducir a nuestras culturas los formuladores de políticas educativas están equivocados sobre el concepto de la interculturalidad, el mismo problema se detectó en la Ley 1565 de Reforma Educativa.

A manera de conclusión

La filosofía de la escuela Ayllu después de 76 años se proyecta como un Complejo Cultural que está integrando a un plan compuesto por el Museo Pedagógico, el Foro Permanente, la biblioteca especializada, los talleres, las granjas, ruinas arqueológicas, caminos prehispánicos y rutas turísticas que promueve la sostenibilidad de carácter político y ideológico integrando a otras provincias reivindicando los derechos políticos de la población de Peñas (provincia Los Andes) donde fue descuartizado el líder aymara Tupak Katari y a través de la educación productiva se ha encontrado la emancipación del indio.

Bibliografía

CONSEJO EDUCATIVO, AYMARA

2004 *Kimsa Pacha* En: **Phisqa Tunka Aymar Sawinaka** pag 6 (8 enero de 2004) La Prensa La Paz - Bolivia

CONSEJO EDUCATIVO, AYMARA

2006 *Kimsa Pacha*. En: **Revista Educativo**. pag. 15 (16 de marzo 2006) La Prensa La Paz - Bolivia

ALBÓ, Xavier y Amalia Anaya

2003 **Niños Alegres, libres, expresivos: La Audacia de la Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia**. Unicef y CIPCA 58, cuadernos de investigación

MINISTERIO DE EDUCACIÓN - UNICOM

2004 **La Educación en Bolivia: Indicadores, cifras y resultados**. Ministerio de educación.

Reflexiones sobre ecología política, el conflicto de las comunidades de Chusmiza y Usmagama

Claudio Cortés Aros¹ - Francisca Egaña Lucero²

Introducción

En 1983 la comunidad Aymara de Chusmiza y Usmagama se ve imposibilitada del uso ancestral de sus fuentes hídricas por la acción de una empresa embotelladora local, la cual, haciendo uso de la institucionalidad legal, se apropió de casi la totalidad del caudal de la vertiente termal que proveía de agua para consumo y cultivos a la comunidad, desatándose una batalla legal sin solución hasta la fecha.

Buscamos en esta ponencia analizar el conflicto desde el prisma de la Ecología Política, producto de la vigencia de este enfoque en la Antropología Ambiental, lo que permite dar cuenta de los conflictos que afectan a las comunidades locales en el contexto neoliberal, disputas que se encuentran mediadas por relaciones de poder y por las distintas versiones que de la naturaleza poseen los actores sociales involucrados.

Se trata de todas formas, de una primera aproximación de carácter bibliográfico que nos está permitiendo la indagación en esta realidad, la cual está siendo completada con un trabajo en terreno en donde las fuentes primarias de información cobran el mayor valor.

Aproximación desde la Antropología Ambiental

La identidad de la antropología como disciplina se encuentra en el concepto de cultura en un sentido amplio. Es decir, a la cultura se accede como "objeto de estudio" en tanto diversidad de sociedades y sus manifestaciones culturales (culturas), pero también como un ámbito que, en una visión holística, se encuentra relacionado con las muchas otras categorías que conforman dichas sociedades (la cultura). Ambas orientaciones es posible hallar en la antropología que se ha dedicado a la relación entre naturaleza, cultura y sociedad, desde posturas ecológicas deterministas hasta aquellas que actualmente se ocupan de su evidente mediación política.

La primera manifestación de esta relación se encuentra a fines del siglo XIX cuando la influencia de Ratzel en el evolucionismo permite el surgimiento de la antropogeografía como ciencia dedicada al vínculo entre población y espacio geográfico. No obstante, y luego de aproximaciones más flexibles influidas por la conciencia del relativismo cultural de Boas y la necesidad que cada cultura sea estudiada en su propio contexto, la *ecología cultural* se posiciona como la primera perspectiva preocupada de explicar la relación entre características del medio natural, rasgos culturales y los comportamientos y adaptaciones entre ambos. Con este objetivo, a mediados en 1955 Steward entrega los pasos metodológicos consistentes en: 1. el análisis de la interrelación entre tecnología productiva y entorno; 2. el análisis de los modelos de comportamiento incluidos en la explotación de un área particular por medio de una tecnología particular; 3. y el análisis de la influencia de estos modelos de comportamiento en otros aspectos de la cultura; lo que en definitiva dará las luces para descubrir, de manera procesual, cuándo y porqué culturas similares surgen en contextos similares (Steward, 1955, en Bohannon, 2001).

Si bien la ecología, como ciencia dedicada al análisis de los sistemas naturales en tanto organización y funcionamiento, es contemporánea al determinismo de Steward, es recién en la década del '60, correspondiente al desarrollo de la teoría sistémica, que comienza a propagarse a las ciencias sociales desde sus conceptos y paradigmas. La noción de ecosistema, como la totalidad de entidades relacionadas en intercambios materiales dentro de una parte específica del entorno (Milton, s/f), permiten situar al ser humano en ella. Desde una *antropología ecológica*, en 1971, Rappaport puede entonces ubicar, como subsistemas dentro de un sistema mayor e integral, a la cultura y a la naturaleza. Las consecuencias de esta apuesta son básicas positiva y negativamente. En el primer caso, porque da cuenta de la intrínseca y necesaria interrelación entre los seres humanos y la naturaleza (Durand, 2002); en el segundo, tanto

1 Antropólogo, Coordinador Antropología Social, Docente Universidad Bolivariana, Sede Iquique.

2 Antropóloga, Docente Universidad Bolivariana, Sede Iquique.

porque deja a la antropología en el límite de las ciencias sociales, equiparando a los seres sociales con organismos vivos (Milton s/f), como porque finalmente es incapaz de entregar una mirada crítica a los problemas ambientales que se ubican y resuelven en los sistemas socioculturales y políticos (Durand, 2002).

Hasta ese momento, la antropología había prestado atención a las articulaciones entre cultura y naturaleza como categorías opuestas y jerárquicamente localizadas, interpretando a veces la supremacía, y por tanto la determinación, de la naturaleza sobre la cultura y, en otras, la de la cultura sobre las condiciones ambientales. Tampoco hubo espacio, en estos análisis, para dar cuenta y confrontar la relación entre procesos locales y globales, sobre todo en temas de crisis medioambientales (Biersack, 1999). En general, desde la disciplina no hay un involucramiento político y activista hasta la década del '80, e incluso '90, con el surgimiento de la *ecología política* en ciencias sociales, como la ecología de la especie humana, esto es, de una especie social y política (Lipietz, 2002).

La *ecología política* es historia, contexto y política. Es una mirada amplia y compleja de la relación entre los individuos de una sociedad, su actividad organizada y el medio ambiente. Posee dos aproximaciones posibles, pero no excluyentes: como realidad histórica y como categoría de análisis, a la que se puede sumar la de compromiso social. Como informa Lipietz (2002), estos distintos acercamientos tendrán que ver con la forma de abordar el "triángulo ecológico" que ubica en cada uno de sus tres vértices los primeros componentes mencionados.

Como realidad histórica es posible decir que las crisis ambientales dependen de la historia de las sociedades, siendo el tipo de organización social la que establece el modo de relación entre los seres humanos y su entorno biofísico (Lipietz, 2002).

Para entender a la *ecología política* como categoría de análisis, se deben observar los lados que ligan a cada vértice: al medio ambiente con los individuos en sociedad, preocupación principal de las ciencias ecológicas; a los individuos con la actividad social organizada, donde principalmente ha tenido cabida la sociología, la antropología, la psicología y la economía; y a la actividad social, o su efecto, con el medio ambiente, donde propiamente tal se ubica la *ecología política* como disciplina (Lipietz, 2002).

Finalmente, como compromiso de cambio social, se argumenta que es una nueva visión transformadora de la relación entre los seres humanos y la naturaleza, puesto que las crisis ecológicas o conflictos ambientales pueden encontrar solución en la especie humana que, históricamente, les ha hecho frente (Lipietz, 2002).

Es desde la *ecología política* entonces, que de manera pertinente se emprenden en la actualidad, las relaciones de poder que intervienen en el vínculo naturaleza-cultura-sociedad.

Previo al desarrollo de la *nueva antropología ecológica*, la *etnoecología* impulsada por la *etnociencia* y la *etnometodología*, había alertado sobre la necesidad de la visión local acerca de las conceptualizaciones y clasificaciones del medio, en tanto construcciones socioculturales e históricas y, por tanto, cargadas de significados e interpretaciones.

Estas últimas dos apreciaciones son las que permiten interpretar, por ejemplo, los casos de conflicto por la definición del acceso, control y manejo de los recursos naturales entre distintos actores sociales en un contexto específico (Little 1999, en Pino, 2005).

El entorno como espacio construido se encuentra, no obstante, inserto en un contexto global (y de globalización). El corolario es el choque de definiciones o versiones encontradas respecto a la naturaleza local producto de las distintas concepciones, conocimientos e interpretaciones que la cultura y las culturas (léase actores sociales) tienen de la realidad que los convoca. En esta disputa, sin embargo, los discursos locales de la naturaleza se potencian como reacción a los modelos hegemónicos que intentan acapararla, además de revalorarse como versiones tradicionales fundadas en las interacciones armoniosas ancestrales que las comunidades han mantenido con el entorno, predominando los intereses sociales por sobre los mercantiles que defienden los agentes "implantados" en él, es decir el Estado y los privados (Pino, 2005).

Autores como Arturo Escobar (1999) enfatizan en la crítica que realiza la *ecología política* acerca de la racionalización de la naturaleza en un sistema capitalista, en desmedro de las comunidades locales. En este sentido, el entorno es concebido como un bien económico que, además, se legitima en normativas y legislaciones que representan los intereses de las empresas y el Estado como "agentes modernizadores".

Como señala Enrique Leff (1998), en un contexto neoliberal, el Estado sigue la lógica de promover el crecimiento económico y la acumulación de capital privado, internalizando los costos ambientales del “progreso” e instrumentalizando a los seres humanos, la cultura y la naturaleza como si pertenecieran al “capital” (humano, social y natural, respectivamente en estos casos) en los mismos términos del capital económico.

El uso del agua en Chile

El uso del agua en el norte de Chile está asociado a una historia de tensiones y conflictos, dada su limitada disponibilidad producto de las agrestes condiciones geográficas, “lo que implica una disponibilidad de recursos hídricos de menos de 500 m³/habitante/año” (Larraín, 2004:75). En la actualidad, esta tensión se manifiesta aún más en la constante utilización de recursos hídricos tanto por las empresas mineras, como por el aumento de demanda dado el regular incremento de las zonas urbanas de la región, fenómeno asociado al constante crecimiento económico que ha experimentado el país en los últimos quince años.

El uso del agua es a la vez consecuencia directa de la aplicación de sistemáticos modelos económicos y políticos a lo largo de la consolidación del Estado chileno en el tiempo. De esta forma podemos indagar en las raíces mismas de la conquista española interpretaciones con respecto al uso de los recursos naturales de las nuevas tierras, y el eventual conflicto con aquellos que parecían ser sus usuarios (y no legítimos dueños); de esta forma, a juicio de Castro (1997), se enfrentan dos nociones del Derecho: una noción europea, etnocentrista, y una noción indígena, basada en la costumbre. La Real Cédula de 1665, dictada por Carlos V, y por la Recopilación de Leyes de Indias, promulgada por Carlos II en 1680, reconocen la Costumbre³ entre los indígenas como el equivalente a la noción del Derecho Español. De esta forma, “este reconocimiento significaba, en la práctica, que la autoridad, frente a un conflicto, debía averiguar cuál era la costumbre sobre una materia y si se oponía o no a las buenas costumbres [españolas], a la Religión Católica o a la Recopilación de Leyes de Indias” (Castro, 1997:64). Si bien la intención de los edictos reales era generar una mayor consideración de los pueblos indígenas, después de la sensibilización producto de la presión de religiosos como Bartolomé de las Casas, en la práctica “sólo frenaron el ritmo del despojo y, más bien, dieron a los indios la oportunidad de pelear legalmente, iniciando una prolongada lucha agraria sobre las bases de títulos jurídicos” (Warman, 1976, en Castro, 1997). De esta forma, tenemos la primera gran reforma estructural que subordinará el Derecho Indígena, basado en sus costumbres y sus tradiciones, al Derecho Positivo⁴.

En lo sucesivo, la corona española fue asentando su dominio sobre los recursos del nuevo mundo, a través de una serie de normas jurídicas, que otorgan a las tierras y aguas la condición de realengos, es decir, “bienes de la Corona que pertenecen al Soberano, por lo que sólo él podía otorgar derechos de tierras y aguas a sus ciudades y pueblos, así como a los conquistadores” (Castro, 1997:64).

Posteriormente, a partir de la independencia de las colonias, la incipiente institucionalidad mantuvo la herencia colonial de conservar las aguas como un bien de uso público, como lo garantizó el Código Civil de 1855. Cabe destacar que este periodo coincide con los afanes diferenciadores de la república respecto a la antigua metrópoli (Salazar, 1999). Al respecto, la evolución de la noción de uso de aguas irá a la par con la concepción económica y política del país. En este sentido, posterior a la noción diferenciadora de la metrópoli, caracterizada a juicio de Salazar con la adopción de un ideal progresista (en búsqueda de emular el modelo mercantilista inglés), Chile se orienta entonces a la búsqueda de generar su propio crecimiento a través de la adopción de un modelo de crecimiento “hacia dentro” (1930-1973) caracterizado por el marcado acento en la industrialización del país, la cuál

“...debía ser una actividad protegida y conducida por el Estado, tanto para reducir el rigor de la competencia externa (dumping, por ejemplo), como para incentivar en el mercado interno la competencia local... Se trataba de establecer una regulación nacional sobre las tarifas aduaneras y las licencias de importación... No se hizo mención alguna al rol de los actores sociales en ese desarrollo”. (Salazar, 1999:154).

Así, este segundo momento denota la intención de ampliar el desarrollo del país, comenzando con la exclusión de los actores sociales de este proyecto, situación que se buscará cambiar durante el gobierno de la unidad popular, el cual intenta generar esta inclusión a través de las reformas económicas y sociales tendientes a la implantación de un modelo socialista. Este proyecto, que es abruptamente truncado por

3 En la Ley 21, título 2, libro 2 de la Recopilación de Leyes de Indias se señalaba qué debía entenderse por **costumbre**: “que no ha de entenderse en dos tres actos solos, sino en muchos continuados, sin interrupción ni orden contraria. Y para que tengan efecto las mercedes de hiciéremos con este presupuesto, se han de fundar en costumbre asentada, fija, sin alteración ni prohibición en contrario, y con muchos actos en el mismo género que la confirmen. Dougnac 1975, en Castro 1997, p. 77.

4 Que se deriva de las Leyes, y cuya función es suplir las deficiencias del Derecho Natural (Castro, 1997:77).

el golpe militar de 1973, da inicio al tercer momento de la historia chilena: la etapa de apertura, o el desarrollo “hacia fuera”, caracterizada por la aplicación de un modelo neoliberal a ultranza, sustentado en la adopción de políticas como la libertad de inclusión de privados en campos tradicionalmente de hegemonía estatal como educación (primaria, secundaria, técnica y superior), salud (creación de las Isapres), seguridad social (administradoras de fondos de pensiones o AFP), etc. Todos estos aspectos finalmente quedan garantizados en la Constitución de 1981, piedra fundamental del nuevo modelo de mercado que impone el régimen militar; pilar actual del gobierno democrático tras dieciocho años del retorno de la democracia.

La institucionalidad del agua

Acorde a los diferentes momentos socioeconómicos señalados anteriormente, es posible entrever que la institucionalidad ha avanzado acorde a éstas etapas. De esta forma tenemos, según Castro (1997), que el destino de las aguas respecto a su uso se encontraba normada desde temprano en el Código Civil de 1855, y que correspondían al periodo de la modernización diferenciadora. Con el tiempo, las nuevas normativas darán un marco regulatorio, basado principalmente en las consideraciones socioeconómicas y políticas de los gobiernos de turno.

El primer intento serio de establecer una normativa con respecto a la utilización de los recursos hídricos provino de la creación, en 1951, del primer Código de Aguas del país, que no estuvo exento de las consideraciones políticas, sociales y económicas del momento. En este primer reglamento

“Hubo una distinción en cuanto a los tipos de dominio. Se reconocieron aguas como bienes nacionales de uso público, sobre las cuáles el Estado otorgó derecho de aprovechamiento a los particulares, y aguas de dominio privado. Al uso privativo, también se le llamó ocupación e implicaba reserva exclusiva de una porción del dominio público a un usuario individualmente considerado, manteniendo la compatibilidad con el uso general del público”. (Castro, 1997:65).

Castro nos señala, además, que existía una operatoria del uso basada en el otorgamiento de derecho a través de una merced concedida por el Presidente de la República, en la que se especificaban las razones a ser destinadas, las cuáles obedecían a un orden de preferencias que partían desde el agua para uso potable doméstico y en centros industriales, finalizando en el sexto lugar de preferencia con las aguas destinadas a usos en industrias, molinos y fábricas⁵. Así, el uso del agua era preferentemente público, y conservaba esta condición; además, esta consideración se asocia al momento que vive el país, en el cuál aún no existe una gran industrialización, y se vive una crisis en la agricultura.

En 1969 se promulga el segundo Código de Aguas, y se prioriza su uso público, por lo que “se declaran de utilidad pública y se expropián todas las aguas que a la fecha eran de dominio particular. Los dueños de las aguas expropiadas podrían continuar usándolas en calidad de titulares de un derecho de aprovechamiento, el que no podía ser cedido” (Castro, 1997:66). La naturaleza eminentemente de las aguas en este segundo código está en directa relación con las circunstancias políticas que atraviesa el país: ha comenzado el proceso de reforma agraria, por lo que es el Estado el responsable de la reasignación de los recursos hídricos, para lo cuál centraliza en su figura nuevamente la propiedad de éstos.

Al llegar los años setenta, Chile no queda al margen de las reacciones en contra de las reformas socialistas que se manifiestan en América Latina; de esta forma, el 11 de septiembre de 1973 se produce un golpe de Estado, que finalizará con la caída del gobierno de la Unidad Popular del Presidente Salvador Allende. Como consecuencia, las primeras medidas apuntan a despojar al Estado de su rol benefactor y garante de los recursos naturales del país, a través de una serie de acciones que se engloban en dos: “una (primera) fase reactiva, donde lo central era eliminar adversarios y desarticular las estructuras de la sociedad precedente; y otra (fase), transformadora, a partir de la promulgación de la Constitución Política de 1980” (Castro, 1997:66). De este modo, el Estado deja su histórico rol centralizador y garante de los recursos hídricos para transformarse en un mero administrador, asignando a particulares su explotación, todo esto bajo la lógica de hacer más eficiente el uso de las aguas del país.

Acorde al nuevo modelo neoliberal que impone la dictadura, se revisa la institucionalidad del agua, normada a la fecha por el código de 1969, y se establecen nuevas normativas, que generarán que se dicte el Código de Aguas de 1981. A juicio de Sara Larraín, este nuevo código (vigente en la actualidad) redefinió el carácter público de las fuentes hídricas, a través de la creación de una nueva categoría de

5 Orden de Preferencias: 1° bebida y servicio de agua potable en las poblaciones y centros industriales, 2° usos domésticos y de saneamiento de las poblaciones y centros industriales, 3° abastecimiento de ferrocarriles y elaboración del salitre, 4° regadío, 5° plantas generadoras de fuerza motriz o eléctricas, y 6° industrias, molinos y fábricas (Castro, 1997:78).

derechos: consuntivos y no consuntivos (Larraín, 2006). El primero, correspondiente, según la Dirección General de Aguas (DGA), a “aquel derecho que faculta a su titular para consumir totalmente las aguas en cualquier actividad; el segundo, definido como aquel derecho que permite emplear el agua sin consumirla y obliga a restituirla en la forma que lo determine el acto de adquisición o de constitución del derecho” (DGA s/f). Son ejemplos de estas tipologías: la minería y agricultura (consuntivos) y las centrales hidroeléctricas (no consuntivos). De esta forma, la normativa establecerá la obligación o no de restituir el caudal o parte de éste, lo que en diversos casos genera perjuicios al devolver aguas contaminadas a los causes, o simplemente generar perjuicios al no restituir la cantidad obligada.

Del mismo modo, uno de los principales atributos del Código de Aguas de 1981 tiene que ver con la dualidad de criterios al definir el agua: por un lado, se la considera un bien nacional de uso público, y por otro se le considera como un bien económico. Asimismo, afirma Larraín que el Código de Aguas “autoriza la privatización del agua a través de la concesión de derechos de uso gratuitamente y a perpetuidad” (Larraín, 2006: s/p). De esta forma se consigna este uso mediante un derecho real, garantizado en la Constitución de 1981, concretamente el artículo 24^º, lo que se suma a la noción del Código de Aguas en la que separa la propiedad del agua de la de la tierra, convirtiendo así los recursos hídricos en bienes de compraventa.

Cabe destacar que las modificaciones efectuadas al Código de Aguas de 1981 en el año 2005, no transformaron en lo esencial esta dualidad de bien público / bien de mercado; la única modificación de importancia fue que se implementó un pago por el no uso del derecho de aprovechamiento de agua solicitado, lo que, a juicio de Larraín (2006), no contribuye al cuidado de los recursos hídricos, pues las modificaciones no implican la pérdida de derechos, sino el pago de patentes por su no uso.

Cronología de un conflicto: el caso de Chusmiza y Usmagama

Las comunidades de Chusmiza y Usmagama se encuentran ubicadas a 150 kms. de la ciudad de Iquique, capital de la provincia del mismo nombre. Separadas por 10 kms., estas comunidades se dedican principalmente a la agricultura y a la ganadería, las que desarrollan en la precordillera, a 3.200 M.S.N.M. (ver anexo).

Su población se adscribe a la etnia Aymara, y en ambos poblados residen familias en forma permanente, que corresponden a un pequeño porcentaje en relación a las familias que poseen propiedades y viviendas en el lugar, pero cuya ocupación es semi - permanente.

Geográficamente, ambas comunidades se encuentran emplazadas en un valle, en donde desarrollan sus cultivos tradicionales, así como la ganadería, la cual tuvo un especial énfasis en el periodo salitrero, por la alta demanda de mulas para trasladar los minerales. A estas actividades económicas tradicionales, se suma, con el tiempo, otro recurso que aprovecha la comunidad, que es hoy en día el elemento de discordia que buscamos destacar.

Si bien en sus inicios el pueblo obtenía el agua del regular caudal de los ríos Huarcaza y Chapire, que se unían en el camino entre Chusmiza y Usmagama. En la actualidad ambos ríos están prácticamente secos, por lo que el pueblo ha utilizado desde entonces una fluida vertiente termal como recurso hídrico permanente para el desarrollo de la agricultura y la ganadería. Pero, relata la comunidad (Carvajal s/f: 17) esta vertiente comenzó también a disminuir su caudal alrededor de 1890, por lo cual deciden contratar los servicios de un experto en explosivos para poder ensanchar la salida de agua desde las rocas, lo cual se logra tras un arduo trabajo, no exento de complicaciones. Y es así como, tras 25 metros de profundidad logran dar con el cauce principal de agua y aumentar el caudal. Cabe destacar que dicha empresa fue financiada en su totalidad por los vecinos, quienes incluso se emplearon en la industria salitrera para poder cumplir con sus obligadas cuotas.

Al aumentar el caudal, los vecinos con el tiempo se organizan en torno a los beneficios que pueden obtener de dicha fuente termal, es así como un visionario asentado, Don Natalio Papic Bonacic, al percatarse del carácter medicinal de las aguas, busca convencer al pueblo de su utilización, lo que logra tras algún tiempo (Carvajal, s/f: 47), asegurando que se utilizará sólo parte del caudal. De esta forma se construye una pequeña planta embotelladora, por lo que se llega a un acuerdo con la comunidad, en la que se afirma que el caudal a ser utilizado sería de 0,38 litros por segundo. Este constituyó un acuerdo verbal con la comunidad que no fue inscrito, por no existir un código de aguas (Carvajal, s/f: 48). Así,

6 Los derechos de los particulares sobre las aguas, reconocidos o constituidos en conformidad a la ley, otorgarán a sus titulares la propiedad sobre ellos. Capítulo III: De los Derechos y Deberes. Constitucionales, Art. 19, título 24. <http://www.camara.cl/legis/const/c03.htm>

comienza la historia de la embotelladora de Agua Mineral Chusmiza, que inicia sus operaciones en 1928. Una vez embotellada el agua, ésta era trasladada a través de recuas de mulas hasta el pueblo de Corralones, luego a Huara y finalmente a Iquique.

La relación simbiótica entre la empresa y la comunidad permitió en el tiempo la llegada de camiones, y por ende del camino. Pero esta relación comenzó a deteriorarse a partir del cambio de propiedad de la empresa. De este modo pasó a manos de Luís Papic, ex senador de la República y sobrino del fundador de la empresa. Sin informar a la comunidad, Luís Papic procedió a solicitar a la Dirección General de Aguas el aumento de la concesión de aguas a la mitad del caudal. Posteriormente, mediante una resolución del Juzgado de Pozo Almonte en 1983, la empresa aumentó el uso de agua por más de la mitad del caudal, no informando a los vecinos a pesar que eran parte autorizada en la causa (Carvajal, s/f: 59-60). La comunidad reacciona mediante quejas a la empresa, por lo que ésta se compromete a otorgar los excedentes de agua que se acumularían en un estanque construido por la Dirección Regional de Riego. Pero en 1991 fallece don Luís Papic y la empresa pasa a manos de su hijo Alejandro Papic, quien desconoce los acuerdos de la empresa con la comunidad, y comienza así una dura batalla legal entre la comunidad y la embotelladora.

La Batalla Legal

- En 1988 las comunidades de Chusmiza y Usmagama hacen la solicitud de inscripción y regularización de los derechos de aprovechamiento del agua termal, cometiendo el error jurídico de "solicitar derechos de agua" en lugar de "reconocimiento de sus derechos ancestrales", lo que hizo demorar el trámite por más de ocho años.
- En 1995 la empresa pide a la DGA "derecho de aprovechamiento del agua de ejercicio permanente y continuo". Si no se le otorgaban estos derechos se solicitaría acogerse al "procedimiento de transformación de derechos de aprovechamiento de aguas", de acuerdo a los criterios vigentes en la DGA.
- Para defenderse, la comunidad debió transformarse en Comunidad Indígena Aymara Chusmiza y Usmagama, exigencia legal para poder contar con personalidad jurídica y recibir ayuda de CONADI. Esto permite comenzar una lucha por la regularización de los derechos ancestrales del agua.
- La DGA se declaró incompetente ante el caso, trasladándolo al Juzgado de Pozo Almonte. En pleno juicio, en 1997, la DGA de Santiago otorga nuevos derechos consuntivos a la empresa, lo que permitió que esta los inscribiera en el Registro de Aguas del Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte.
- La comunidad reacciona reclamando a nulidad de estos derechos, presentando una querella en el Séptimo Juzgado Civil de Santiago.
- En 1999 la Corte de Apelaciones de Santiago ordena a la empresa la reapertura y retiro de todos los elementos que ocupan el camino.
- En el año 2001 la comunidad interpone otra demanda por daños y perjuicios en contra de la embotelladora y el Fisco, representado por el Consejo de Defensa del Estado.
- En 2002, el Séptimo Juzgado Civil de Santiago acogió la demanda de "nulidad de derecho público de aprovechamiento de aguas" de la empresa.

Bibliografía

- BIERSACK, Aletta
1999 **From the "New Ecology" to the New Ecologies.** *American Anthropologist* 101.
- CARVAJAL, Luis
s/f **Historia de la Lucha por los Derechos del Agua de los Pueblos Chumiza y Usmagama,** Crónicas, Oñate Impresores.
- CASTRO, Milka
1997 *Agua, Derechos y Cultura en los Andes del Norte de Chile. Un Enfoque desde la Antropología Jurídica.* Revista **Chungara**, Volumen 29, pp. 63-80.
- DIRECCIÓN GENERAL DE AGUA
Memoria Explicativa para la Solicitud de derechos de Aprovechamiento de Aguas. En: http://www.dga.cl/otros/modificaciones-codigo/Memoria_explicativa.pdf
- DURAND, Leticia
La Relación Ambiente-Cultura en Antropología. Recuento y Perspectivas. En: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/61/cnt/cnt9.pdf>
- ESCOBAR, Arturo
1999 **El Final del Salvoje: Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea,** CEREC, Bogotá.
- LARRAÍN, Sara
El Agua en Chile: entre los Derechos Humanos y las Reglas del Mercado. En: <http://www.revistapolis.cl/14/larr.htm>
- LEFF, Enrique
1998 **Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder.** Capítulo 1. Siglo XXI, México.
- LIPIETZ, Alain
2002 **¿Qué es la Ecología Política?. La Gran Transformación del Siglo XXI.** LOM, Santiago.
- MILTON, Kay
Ecologías: Antropología, Cultura y Entorno. En: <http://www.unesco.org/issj/rics/rics154/miltonspa.html>
- PINO, Daniela
2005 **Aprendizajes y Olvidos de una Construcción Política y Patrimonial de la Naturaleza: Memoria Colectiva del Conflicto por la Bahía de Maiquillahue en las Nuevas Generaciones de la Comunidad de Mehuín.** Tesis para optar al Título de Antropóloga y al Grado de Licenciada en Antropología, Valdivia.
- SALAZAR, Gabriel
1999 **Historia Contemporánea de Chile: Vol. I: Estado, Legitimidad y ciudadanía,** LOM, Santiago.
- STEWART, Julian
2001 *El concepto y el método de la ecología cultural;* En Bohannon, Paul y Glazer, Mark **Antropología, Lecturas,** McGraw Hill, Madrid.

¿Las culturas andinas están capacitadas para desarrollarse en un mundo capitalista?

Análisis sobre la relación entre unidades familiares productivas, la exportación y la identidad

Luis de Jesus Viscarra Bustamante

Introducción

El presente trabajo pretende aportar al debate sobre el desarrollo material económico de las culturas andinas enfrentadas a un contexto capitalista con un alto índice de explotación. El propósito es alejarse de posturas teóricas que se distancian de la realidad y evitan encontrar soluciones mediante la idealización de sus actores.

Las unidades familiares productivas son las protagonistas idóneas para realizar un análisis de semejante naturaleza dadas sus características de transición desde una forma de producción comunitaria y familiar hacia una capitalista en que el desarrollo económico, dentro de un mercado internacional competitivo, está dominado por relaciones de subordinación al capital y sus condicionantes materiales sobre las ideológicas.

Es fruto de una investigación etnográfica realizada en la ciudad de El Alto entre microempresarios y unidades productivas familiares. Se realizó durante los años 2004 a 2007, los resultados están plasmados en el trabajo de tesis para licenciatura en la carrera de Antropología del autor.

Problemática

Mucho se ha hablado de un nuevo paradigma económico, de un nuevo socialismo para el siglo XXI como lo define el presidente Venezolano Hugo Chávez, o nuevas propuestas como las del actual gobierno, dependiente de las divisas provenientes de los recursos naturales. Sin embargo, es un hecho que las economías emergentes con mayor éxito como las asiáticas, son el resultado de políticas gubernamentales apoyando la iniciativa privada.

No es un secreto que este crecimiento tiene, como resultado, el surgimiento y ampliación de inequidades dentro de las estructuras sociales de dichos países. Es un hecho que no pueden existir economías aisladas del contexto internacional, que si bien está en una etapa de replanteamiento del capitalismo salvaje y sus consecuencias ecológicas y sociales, aun no puede desprenderse de las amplias implicancias económicas.

¿Significa esto que se deben abandonar las características y prácticas sociales de cohesión interna de las comunidades andinas cuando estas se enfrentan con un mercado capitalista altamente competitivo? Las evidencias señalan que los cambios se realizan afectando la estructura social que, hasta el momento, las habría mantenido cohesionadas.

Contexto

La investigación se realizó en la ciudad de El Alto, se tomó como referencia el hecho de ser una ciudad con preeminencia de población de origen aymara inmigrante de primera, segunda y tercera generación con alto mantenimiento de usos y costumbres propios de esta cultura. Es necesario apuntar que la selección no se basó en la zona como punto de partida, estando las microempresas productivas repartidas por toda la ciudad de El Alto.

Contexto económico

Las condiciones materiales del desarrollo económico nacional están definidas por un escaso uso de tecnología y un alto índice de utilización de mano de obra, lo que significa una explotación intensiva de la mano de obra a favor de la extracción de capital por inversores que realizan una adaptación del sistema de maquila, es decir explotación encubierta por las necesidades de subsistencia de microempresarios aparentemente dueños de sus medios de trabajo.

Las microempresas y unidades familiares de producción se presentaron como una forma de enfrentarse a la escasez de empleo y dificultades productivas a gran escala por el poco acceso a tecnología. Estas microempresas productivas son empresas familiares con escasa relación estructurada obrero-patronal, usualmente cuentan con financiamiento proveniente de capital propio o préstamos sin respaldo hipotecario como ser micro-crédito u otros. Para poder acceder a financiamiento recurren a distintas fuentes:

- Préstamos bancarios.
- Micro-crédito.
- Préstamos entre parientes y amigos.
- Asociaciones, cooperativas y sociedades.
- Incentivos del gobierno destinado a la construcción de viviendas, conversión productiva y otros.

Por el escaso tamaño y poder adquisitivo del mercado interno estas microempresas deben volcar su atención hacia las exportaciones. El mercado externo creció en las últimas décadas gracias a las facilidades otorgadas por países desarrollados a países en desarrollo como Bolivia y tratados con países como Venezuela y Cuba con el fin de realizar un intercambio comercial fluido y permanente.

Para realizar las manufacturas bolivianas se firmó el ATPDEA¹ (Ley de Preferencias Arancelarias Andinas y Erradicación de Drogas, por sus siglas en inglés) por parte del gobierno de los Estados Unidos de América como una forma de compensación por la lucha antidrogas en el territorio boliviano ya que ésta tendría consecuencias en el desarrollo de su economía. Otros tratados similares están en vigencia con países europeos mientras que los mercados asiáticos se presentan como una alternativa interesante.

Como parte de una política mundial de integración de mercados y capitales los diferentes países productores y consumidores están negociando tratados de libre comercio. Los Acuerdos de Libre Comercio son tratados que suponen la eliminación gradual de aranceles y otros impedimentos a la libre circulación de bienes y capitales entre los países firmantes. Es, en los últimos años, uno de los elementos unificadores del descontento social.

Si bien implica la eliminación de impedimentos para la circulación de bienes y capitales no implica que las personas puedan circular con igual libertad, otro problema es la competencia directa con profesionales más capacitados y con mayor prestigio internacional. En el caso de las microempresas el problema será la competencia con industrias con mayores ventajas comparativas y competitivas.

Durante los últimos años los países Latinoamericanos están negociando tratados con Estados Unidos que implican disminución de aranceles, libre tránsito de mercaderías y capital y respeto de patentes y derechos de autor. Un tratado de similares alcances se está negociando con los países pertenecientes a la Unión Europea, si bien es cierto que ya se gozaban de ciertas ventajas para la exportación este nuevo tratado implica una redefinición de los términos².

La política del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica se inclina, actualmente, por la eliminación de este tipo de tratados favoreciendo los tratados bilaterales como el del ALCA, que tiene problemas para su consolidación debido a la oposición por los productores de los países firmantes. Su argumento es que se verían inundados por mercancías foráneas a menores precios que los de sus propios productores terminando con la industria local.

La informalidad en la constitución legal de las microempresas se convirtió en un obstáculo para aprovechar las ventajas disponibles. Las obligaciones y derechos que supone la legalización de sus empresas no están suficientemente claros para los microempresarios.

La presión para adoptar el ALCA no es sólo de gobiernos extranjeros y empresas transnacionales, es además una coyuntura histórico-económica que obliga a los mercados e industrias a integrarse en busca de mercados, financiamiento y abaratamiento de la mano de obra e insumos con el fin de enfrentarse a mercados dinámicos en cuanto a producción y demanda, es decir, un mercado mundial globalizado.³

¹ El ATPDEA suponía la eliminación arancelaria para determinados productos y así favorecer su exportación a mercados Estadounidenses por un tiempo determinado, entre los productos se incluyen textiles, trabajo en cuero, joyería, productos manufacturados y no tradicionales. Un punto fundamental es que para aprovechar este tratado las empresas deben estar legalmente constituidas, es decir conformarse como: Sociedad Anónima (SA) o Sociedad de Responsabilidad Limitada. La mayoría de las microempresas establecidas en la ciudad de El Alto no cuenta con este requisito, aún contando con las demás características para aprovechar estos incentivos para la exportación, como consecuencia están impedidas legalmente para aprovechar los beneficios iniciales de una apertura de mercados que otorga ventajas competitivas.

² Al momento de elaboración de este perfil los términos del tratado estaban aún sin definirse.

³ Concepto que pretende describir la realidad inmediata como una sociedad planetaria, más allá de fronteras, barreras arancelarias, diferencias étnicas, credos religiosos, ideologías políticas y condiciones socio-económicas o culturales. Surge como consecuencia de la internacionalización cada vez más acentuada de los procesos económicos, los conflictos sociales y los fenómenos político-culturales. (Biblioteca de Consulta Encarta 2005, Microsoft).

Una de las principales preocupaciones para los productores es la compra de maquinaria para agilizar la producción y poder responder con mayor rapidez a los pedidos nacionales e internacionales y cumplir con los plazos y cantidades exigidas en los contratos realizados. Cuando existen problemas en el cumplimiento de las cantidades acordadas, los microempresarios se agrupan o compran de sus similares y así evitar las penas acordadas en los contratos.

Los contactos realizados en ferias y exposiciones permiten ampliar el potencial productivo ya que los productos elaborados por artesanos bolivianos son apreciados por su calidad aun si su precio es relativamente más alto que los de países vecinos. Los productores entrevistados gustan de realzar la forma en que los visitantes y posibles compradores ensalzan sus productos. Varios de los compradores toman muy en cuenta el origen cultural de los artesanos.

Es habitual que en países como Perú y Ecuador se etiqueten como propias artesanías bolivianas debido a su calidad, productos negociados y comprados a los mismos productores que, debido a sus necesidades económicas, los venden sin preocuparse por defender su producto como propio ni defender su identidad. Paralelamente, en mercados bolivianos destinados a turistas se venden como, propios, productos de menor calidad producidos en esos países. Como resultado la producción nacional es vista como deficiente en cuanto a calidad por los consumidores que no tienen mayor información al respecto.

La mayor razón para la elaboración y venta de artesanías son las necesidades de subsistencia, estando todas las demás subeditadas a esta.

Las herramientas tecnológicas como telefonía celular, correo electrónico e Internet ya son una constante que facilita las transacciones comerciales y el establecimiento de contactos, aunque al principio estaba restringida a productores con mayor capacidad adquisitiva, ahora es una constante muy difundida.

La integración al sistema económico capitalista se basa en la subsunción de las formas productivas y, con frecuencia, de la extracción del excedente por parte de empresas que, con el aporte de capital, extraen el grueso de la ganancia generada en el mercado de la producción familiar artesanal.

Lo que para los productores es ganancia, en un análisis más detallado es una extracción del excedente, es decir, de tiempo de trabajo no remunerado por parte de los comercializadores que actúan como empresarios capitalistas al dotar de maquinarias y/o realizar préstamos para el establecimiento de las microempresas.

En el caso del micro-crédito la extracción se produce por los altos índices de interés que obligan a los microempresarios a trabajar, en su mayor parte, para pagar el préstamo. Esto se da por la poca información de que disponen los microempresarios a la hora de realizar sus balances contables. Cuando los productores definen sus costos, no toman en cuenta el valor de su fuerza de trabajo, estando esta incluida en lo que ellos consideran ganancia, en los hechos se da encubrimiento de los costos variables.

En el caso de las maquilas la producción es delegada a los microempresarios, las empresas que encargan los productos se liberan, de esta forma, de costos laborales como seguros, aporte a las AFPs y otros ya que la producción se realiza en los domicilios de los productores quienes absorben todos esos costos además del suministro de alimentación y energía. De esta forma, para cumplir con los plazos acordados, toda la familia debe trabajar, así se presenta el trabajo infantil y cifras negras de subempleo y explotación.

Habitualmente se justifica el escaso crecimiento e implementación de tecnologías con la falta de cultura empresarial y la falta de emprendimiento para tomar riesgos de los microempresarios sin considerar los contextos antes mencionados.

La concepción de El Alto como una ciudad productora contrasta con su papel como consumidora. Los niveles de pobreza (66.9%), el grado de educación (7.98 años de educación promedio) y la cultura⁴ a la que pertenecen los productores, en su mayoría inmigrantes limitan, en gran medida, el acceso a bienes de consumo que podrían mejorar sus niveles de vida, esto al margen del acceso a servicios básicos, aspecto que debe ser atendido por las autoridades encargadas.

Se debe tomar en cuenta que el contexto modela y crea necesidades que no existían en las "culturas de origen"⁵, los individuos y grupos sociales se enfrentan a un ámbito de gran dinamismo que tendrá consecuencias futuras en sus actividades económicas, sociales y culturales. La masa poblacional está

4 Entre la población de 15 años y más de edad que habita en esta ciudad, 291,977 se auto identifica con el pueblo originario o indígena aymara, 73,556 no se identifica con ningún pueblo, 25,025 con los quechuas. Estadísticas socioeconómicas de la ciudad de El Alto. http://www.ine.gov.bo/np_2005_22.pdf (12-II-2005).

5 Utilizo este término de forma transitoria, considero que las culturas son dinámicas y multi-originales, no pretendo encasillar ni definir de forma estática ningún proceso ni característica cultural.

preparada para enfrentar los desafíos de la actual forma de desarrollo económico, sin embargo, son pocos los habitantes con suficiente especialización y capacitación técnica para afrontar este reto.

Origen de estas actividades económicas

La producción artesanal era común en las comunidades de origen de los productores, y no era considerada como una actividad exclusivamente económica, sino como un aspecto más de la vida en comunidad. A eso se debe que esta actividad no sea considerada meramente económica, sino un aspecto más de la vida en comunidad. Algunas regiones y poblaciones se caracterizan por la calidad de sus artesanías.

Las habilidades para realizar estos trabajos artesanales eran legadas generacional y comunitariamente, la destreza manual es calificada como innata, llevada con orgullo por estos artesanos que pueden, sin muchas dificultades, crear y copiar, si es necesario, un artículo según las necesidades de los consumidores y el mercado cuando este lo requiera. Al enfrentarse a un nuevo contexto económico muchos se vieron obligados a utilizar estos conocimientos en un mercado competitivo.

Debido a los cambios políticos, sociales, culturales y económicos que modificaron las formas de subsistencia en las comunidades de origen, muchas familias se vieron obligadas a emigrar hacia centros urbanos con mayores posibilidades de desarrollo económico, una de ellas, objeto de este estudio, es la ciudad de El Alto.

Contexto Cultural

Desde el momento en que dos culturas se enfrentan surge la Ínter subjetividad, es decir, la relación entre culturas con diferencias en cuanto a valores, necesidades y prioridades que dan, como resultado, un sistema complejo en que estas diferencias son negociadas buscando la satisfacción propia pero sin dejar de lado la construcción y reforzamiento de lazos sociales, comunitarios e individuales que facilitarán próximos acercamientos y negociaciones.

La modificación de este contexto se destaca en sus hábitos y prácticas tradicionales que, con frecuencia, se ven invadidos por el consumismo capitalista desestructurando las sociedades no capitalistas que se integran a este sistema. Como resultado las culturas y sociedades deben desarrollar nuevas habilidades de subsistencia y/o adaptación con mayor o menor éxito en cuanto a la conservación de valores propios.

Cuando un inmigrante llega a la ciudad, sitio desconocido y ajeno a sus costumbres y forma de organización social, debe contar o proveerse de algún tipo de interlocutor que facilite su asentamiento y adaptación al nuevo contexto. Con el tiempo se formaron redes comunitarias para el apoyo de los nuevos inmigrantes, estos se apoyaron en los inmigrantes más antiguos, su experiencia y los lazos sociales ya creados para facilitar su ingreso, sin embargo, con frecuencia se presentaba la explotación por parte de los inmigrantes más antiguos en una suerte de "derecho de piso" que debía ser pagado hasta conseguir un status dentro de la nueva estructura social.

Si bien, en el momento de ingreso en la economía urbana capitalista, se tenía a las estructuras de parentesco y relacionamiento social como base para la organización en un nuevo contexto, las necesidades económicas desestructuraron la organización básica por las necesidades del nuevo contexto, el consumismo.

El manejo de idiomas extranjeros, sea mediante estudios formales o empíricamente es una importante herramienta que varios de los entrevistados destacaron, unos como un hecho dado, otros como una necesidad.

Marco teórico-metodológico

Antecedentes teórico-metodológicos

De acuerdo a las necesidades del presente estudio, y en relación a los resultados hallados, utilizaré el siguiente concepto propio de la teoría sustantivista:

Antropología económica: "Se ocupa de estudiar el entramado institucional que actúa en la producción y reproducción de la vida humana. Este enfoque se centra en los mecanismos que permiten el sustento del hombre (Polanyi) o los medios de vida (Narotzky)".⁶

⁶ Molina, José Luis, Manual De Antropología Económica, UAB, 2004, Buenos Aires, Argentina

Entendiéndose a la Economía como aquella ciencia que se ocupa de estudiar:

- Vida material, las condiciones materiales que permiten la subsistencia y “bienestar” para una sociedad, cultura, grupo de individuos e individuos.
- “...actividades, indicadores o procesos que tienen que ver con la creación, distribución o consumo de bienes y servicios”, si bien existe un “cálculo racional para maximizar el beneficio y encontrar un óptimo” este está limitado por pautas socio-culturales que definen unos parámetros que limitan las actividades económicas.
- Todas las actividades humanas están íntimamente ligadas a las económicas, son esferas que se entrelazan y condicionan mutuamente. Por lo tanto, no puede estudiarse de forma aislada, se hacen necesarios los análisis transversales con énfasis en las condiciones materiales.

El comportamiento económico define, en el actual contexto, los cambios y las continuidades, en la mayoría de los casos provoca dichas permanencias y transformaciones al ser la causa de la adaptación.

Conceptos de economía desde la Antropología

El comportamiento económico está marcado por las necesidades materiales de subsistencia que tienen las sociedades humanas (ente colectivo) y el hombre (ente individual) como parte componente activo interrelacionado, de subsistir, en primera instancia, y de desarrollar sus actividades de interacción social en un marco definido culturalmente.

Desde el punto de vista subjetivista la economía es el estudio de la asignación de los medios escasos a objetivos múltiples, o más ampliamente, la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos, concepto económico subjetivista apoyado por Harris⁷. El estudio antropológico aporta el “recaltar la importancia de las tradiciones culturales las cuales moldean las motivaciones para producir, intercambiar y consumir bienes y servicios”, “la economización tiene diferentes premisas y consecuencias en los distintos contextos culturales, es posible que exista un cálculo humano común tendente a minimizar costes y maximizar beneficios que explica el origen y perpetuación de los diferentes sistemas económicos”⁸.

Esta tendencia a minimizar costes y maximizar beneficios ha sido y es parte de la economía de mercado ampliamente difundida por el mundo y que ocupa la mayoría de las actividades económicas de las diferentes sociedades y culturas que tienen contacto con la economía globalizada característica del mundo de principios del siglo XXI⁹. Sin embargo existen diferencias en cuanto a la capacidad de adaptación de y hacia el mercado y sus reglas definido culturalmente, lo que dará como consecuencia una diferenciación en cuanto al desarrollo y las necesidades asociadas a las actividades económicas¹⁰.

Sin embargo, esta definición es insuficiente para desde la antropología ya que, culturalmente, las actividades económicas no están limitadas sólo a las necesidades de subsistencia, se crean y recrean, simultáneamente, lazos de parentesco, identidad y pertenencia a los diferentes complejos culturales en que se desarrollan y con otros con quienes tienen contacto e interdependencia.

La economía y la cultura

Para Godelier “la economía se centra en un aspecto particular del comportamiento y no en cierta clase de comportamiento”. Se basa en la posibilidad de elección. “Lo económico es únicamente la relación entre fines y medios, la manera en que un individuo manipula sus recursos técnicos para conseguir sus objetivos”¹¹.

Tomando en cuenta la opinión de autores como Zipf que creía que “todo nuestro comportamiento se orienta hacia la minimización del esfuerzo para obtener la mayor cantidad de algo”, aún si en el proceso es necesario un mayor trabajo, éste se lo hace para disminuir el esfuerzo final. Es necesario balancear entre los fines perseguidos, lograr un equilibrio entre fines materiales y no materiales por medio de escalas de valores definidos por las mismas culturas e individuos.

⁷ Apuntes de antropología general, Juan A. Rubio-Ardanaz.

⁸ Harris, 1988: 237.

⁹ Comisión Económica Para América Latina Y El Caribe. CEPAL. (1994).

¹⁰ Godelier Maurice, Antropología y Economía.

¹¹ *Ibid.*

El resultado es una visión en la que todas las actividades humanas son consideradas económicas puesto que es necesario hacer una elección entre posibilidades, estas elecciones son calculadas, teóricamente, de forma racional para maximizar el beneficio y minimizar la pérdida utilizando los medios más aptos a su alcance¹². La determinación de estos parámetros se dará por aspectos culturales y se negociará en el mercado, espacio real o virtual encargado de fijar los precios asignados, de manera objetiva, a las mercancías, productos y servicios sujetos a cuantificación¹³. Esta cuantificación es necesaria en un ámbito que abarca más elementos de los que pueden ser manejados por una sociedad relativamente pequeña y aislada.

El mercado “aparece cuando se comercian artículos entre personas sin lazos de parentesco”¹⁴ ni proximidad dentro de una comunidad aislada. Sin embargo, el hecho de que las relaciones, en una sociedad comunitaria, sean de vital importancia para la cohesión dentro de un grupo hace que “la mayor parte de las transacciones de intercambio tengan lugar fuera del mercado e impliquen diversas formas de reciprocidad y redistribución”¹⁵ asociadas a las pautas culturales y sentidos identitarios.

El fijar la identidad de un grupo societal se enfrenta a un problema básico: la cultura, así como la identidad son dinámicas¹⁶. El área de estudio específico necesita la siguiente definición: “es una abstracción sincrónica”, es decir un momento en la historia de la cultura tomado de forma que se aleje de la realidad concreta para fines de estudio.

La importancia de la identidad

La construcción de la identidad en la ciudad de El Alto, debe entenderse desde el punto de vista histórico, estudio diacrónico, y desde el punto de vista sincrónico, inmediatez.

El primero es producto de los sucesos históricos que marcaron las pautas para un posterior desenvolvimiento de las comunidades, grupos sociales e individuos dentro de una economía con creciente importancia e influencia de la economía capitalista. Estos hechos preparan a dichos grupos a enfrentarse dentro de un mercado que se proclama de libre oferta y demanda con leyes ajenas a las de sus comunidades de origen, reciprocidad y fuerte sentido de pertenencia.

El segundo debe entenderse como la eficiencia que dichos grupos muestran en el mercado teniendo, como base, a su identidad y las pautas culturales que esta conlleva para la competencia en un contexto con tendencia capitalista.

Desde los años 80', gracias a reivindicaciones culturales, los ideólogos aymaras prefirieron utilizar el concepto de nación, esto implica: unidad de idioma, cultura y territorio común. Algunos de los movimientos sociales que surgieron desde entonces exigen el derecho a la reivindicación de estos elementos, resultando un potencial conflicto con el estado y otros estamentos de la sociedad.

En el complejo contexto de la ciudad de El Alto, compuesto por varias características culturales complementarias y antagónicas, se observan construcciones de identidades heterogéneas a través de procesos socioeconómicos que influyen en la cultura permeándola de elementos ajenos a la cultura originaria que parten desde el consumismo característico de la economía capitalista.

Este consumismo, impuesto por la necesidad de adaptación a un nuevo medio, es el encargado de “exigir” el cambio de actitud y comportamiento en un nuevo contexto en que los valores culturales donde se favorece el hecho de ser y pertenecer, se ven enfrentados a los paradigmas de tener y aparentar.

El desarrollo histórico-económico que atravesó Bolivia, caracterizado por una falta de políticas para el desarrollo rural y el racismo, sumados a la dependencia de mercados extranjeros para realizar sus productos debido al escaso tamaño del mercado local y la tendencia a la acumulación de capital mediante la explotación agraria y minera, explican el porqué de la continua depauperación del área rural. Esto obligó y obliga a la población dedicada a trabajos agrícolas a emigrar hacia los centros urbanos¹⁷, al menos de forma temporal, para satisfacer sus necesidades de dinero en efectivo y reforzamiento de lazos sociales y de parentesco. El contexto cultural se ve influido por este cambio, así como las necesidades y percepciones en cuanto a las actividades económicas.

¹² *Ibíd.*

¹³ (Teoría económica).

¹⁴ Apuntes de antropología general, Juan A. Rubio-Ardanaz.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Canclini Néstor García, Consumidores y ciudadanos.

¹⁷ Albo, Javier; Greaves Tomas; Sandoval Godofredo, Chuquiyawu, Godofredo Sandoval y M. Fernanda Sostres, La ciudad prometida, pobladores y organizadores sociales de El Alto.

Es un fenómeno producto, no sólo del desarrollo político económico nacional, la influencia de la globalización a escala internacional influye en la expulsión de la población desde áreas rurales hacia *focos de miseria* donde se asienta una “*masa marginal* disfuncional al propio sistema”¹⁸. Sin embargo, estos asentamientos no se dan de forma aleatoria, los inmigrantes cuentan con redes de apoyo que les permite sobrevivir a la transición.

Adaptación al nuevo contexto

Como un primer paso para la adaptación al nuevo contexto, urbano con una fuerte tendencia capitalista, el inmigrante tiende a utilizar el capital simbólico y social¹⁹ como una red de seguridad que le permita ajustarse a un ámbito extraño y a veces hostil. Concretamente en la ciudad de La Paz se dio un fenómeno de creación de redes de apoyo a los nuevos inmigrantes por parte de los inmigrantes más antiguos²⁰.

El proceso se da en etapas²¹:

- Necesidad económica.
- Contacto con el inmigrante más antiguo (familiar o amigo preferentemente) radicado o con contactos en la ciudad.
- Negociación de los términos de la ayuda.
- Inmigración usando como base la red previamente creada.
- Tiempo de ajuste y adaptación de pautas culturales (posible explotación por parte del elemento de apoyo).
- Crecimiento económico y de influencia dentro de la red de apoyo o círculo social.
- Empeñamiento de negocio o pequeña empresa con el capital acumulado.
- El proceso de aculturación se agudiza.
- Uso del círculo social para mejorar y ampliar las capacidades productivas o empresariales.
- Mejoramiento de posición económica y social.
- Asimilación de rasgos capitalistas de consumo.
- Alejamiento de pautas culturales de origen, posible negación.
- Reinicio del ciclo.

Empero, esta forma de integración no es gratuita, existe explotación del nuevo inmigrante por parte del antiguo inmigrante, esta explotación se da sobre todo en el ámbito económico, utilizando la mano de obra para actividades productivas con escasa remuneración.²² En estas etapas, la importancia de la familia del inmigrante permite recortar los gastos de producción o asentamiento de la empresa por medio del uso de la mano de obra para el beneficio de la empresa o emprendimiento familiar²³.

Es necesario determinar quién decide el tipo de producción y mercado. Así como la jerarquía en la toma de decisiones y responsabilidades. Una primera aproximación al tema sugiere que las decisiones continúan tomándose como una continuidad de la organización intra-familiar aymara: el padre toma la decisión aconsejado por su esposa. La importancia de los hijos es creciente debido a la capacidad para entender la nueva realidad por estar mejor adaptados a ella²⁴ debido a que son importantes para el mercado por su gran receptividad y creciente capacidad de consumo.

Otro punto de discusión es la finalidad: ¿A quién beneficia el crecimiento económico de la empresa en última instancia? Es usual que los que son los más explotados, los hijos, sean los más beneficiados a largo plazo al ser quienes heredarán el negocio aprovechando las redes de contactos construidas por los padres y tener mayores habilidades dentro del nuevo contexto.

18 Romaní Oriol, Antropología de la marginación. En: Antropología Urbana, pg. 306.

19 Pujadas Joan J., Antropología Urbana. En: Ensayos de Antropología Cultural.

20 Albo, Javier; Greaves Tomas; Sandoval Godofredo, Chuquiyawu: Cara aymara de La Paz: Il.

21 Fuente: Elaboración propia.

22 Albo, Javier; Greaves Tomas; Sandoval Godofredo, Chuquiyawu: Cara aymara de La Paz: Il.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

Consecuencias del desarrollo económico

El dinamismo del mercado y sus necesidades obligan a una flexibilidad de la producción y de las mismas redes sociales²⁵, aunque estas, por ser parte de la estructura social, cambian de una forma más lenta. Así, por ejemplo, la reciprocidad²⁶ propia de la cultura aymara en aspectos de sobrevivencia y estructura social son paulatinamente rebasados por las necesidades materiales. Aún así ciertos rasgos permanecen como parte activa como las prestes y las relaciones intra e interfamiliares que servirán para ampliar y reforzar las relaciones sociales y, por tanto, las herramientas para el crecimiento económico.

Como resultado del crecimiento económico se da un enriquecimiento y movilidad sociales basados en la capacidad adquisitiva y sobre todo acumulativa que confluye y amalgama con la preferencia andina de ganancia de prestigio²⁷ reforzado, como se explicó anteriormente, por instituciones que perpetúan tales comportamientos.

Para que las actividades económicas tengan éxito en un mercado de gran competencia la estrategia es ocupar nichos de mercado desatendidos por las grandes empresas. Las unidades productivas se permiten actuar con gran flexibilidad adaptada a las necesidades del mercado y su poder adquisitivo.

Las principales actividades de la microempresa productiva alteña son precisamente satisfacer las necesidades de este mercado con poco poder adquisitivo individual pero grande en cuestión de población. La calidad de tales productos es limitada, pero gracias a las propias necesidades de los productores la capacitación, así como tecnología y acceso a crédito está creciendo²⁸ aunque con las limitaciones propias de un mercado emergente.

La transformación cultural, producto del crecimiento económico, tiene diferentes consecuencias, entre las que destacan:

- Mayor poder adquisitivo.
- Incorporación de pautas culturales propias de la cultura occidental capitalista.
- Mayor cálculo de conveniencia en la formación de relaciones sociales.
- Desestructuración de relaciones sociales amplias.
- Relajamiento del impulso en la búsqueda de crecimiento económico a largo plazo.

Análisis de la interacción capital-cultura

La economía familiar se caracteriza por una subsunción de la misma hacia la economía capitalista de mercado, dicha subsunción se hace evidente en el análisis de la cuantía de extracción de plusvalía, es decir, trabajo no remunerado, que las empresas capitalistas no pagan a las unidades familiares de producción.

En una economía que conserva diferentes rasgos de modos de producción pre-capitalistas, el complejo producido por las diferentes interrelaciones e interdependencias se caracteriza por el sometimiento de todas estas al modo de producción más desarrollado, el capitalismo.

En cuanto a la producción de artesanías para la exportación, si bien la producción, en cuanto a medios de producción, está en poder del artesano, varias etapas para la realización de las mercancías está en manos de intermediarios:

- Capital dinerario para emprender y / o ampliar la producción.
- Vías de comercialización (circulación).
- Información de mercados de exportación y contactos necesarios para realizar la mercancía producida.

A pesar de algunos avances en la democratización de la información gracias al uso de Internet y herramientas similares, continúa presentándose una fuerte dependencia de la producción, circulación y consumo a actores capitalistas, dando como resultado una extracción del excedente y su respectiva salida hacia capitalistas internacionales. En sí es una situación de extracción de excedente en la que el

25 Pujadas Joan J., Antropología Urbana en Ensayos de Antropología Cultural.

26 Temple Dominique, Las Estructuras Elementales de Reciprocidad.

27 Ibid.

28 CEDLA – Noticias 2005-07-05.

productor no es el más beneficiado, sino una suerte de proletario *auto-explotado* por su propia necesidad de subsistencia.

Consecuencias de los tratados de Libre Comercio

Los tratados de libre comercio afectan de manera directa en la producción, y por ende, en el comportamiento de los microempresarios productivos, afecta a los siguientes puntos:

- Tipo de producción.
- Acceso a mercados.
- Acceso a créditos.
- Importancia de la presente actividad económica.
- Traslado o permanencia en determinada ciudad, departamento o región de acuerdo a las necesidades productivas. Este último punto tiene incidencia directa en el cambio de identidad e identificación.

La razón de estos efectos económicos, culturales y sociales, es la gran dependencia que los microempresarios tienen de su actividad económica y, por lo tanto, del resto de su comportamiento. No tienen un salario fijo, seguros u otra forma "oficial" de respaldo, debiendo acogerse en su relacionamiento social en caso de algún problema económico o social. De esta forma deben utilizar sus lazos sociales como un "colchón" que limita estos efectos adversos. Su conocimiento sobre los aspectos legales del ALCA son bastante limitados.

Propósitos que impulsan el cambio de comportamiento económico

Los motivos más citados son:

- Subsistencia.
- Mejoramiento de nivel de vida familiar.
- Cambio de posición socio-económica.
- Aumento de capacidad adquisitiva.
- "Competencia" de prestigio.

La importancia de la identidad

Identificación cultural de los productores

Intentan ocultar o disimular su identidad cultural actual, atribuyendo las características socio-culturales a sus antepasados y a comportamientos y costumbres ancestrales. Aunque ellos las practican, tratan de justificar su origen citadino.

En el pasado temían revelar su origen geográfico y costumbres por temor a ser excluidos, con la llegada de un presidente indígena esta situación cambio a una recuperación y aún orgullo de su origen, sin embargo todavía se nota cierta reticencia en el momento de hablar acerca de estos temas.

Dependiendo del ámbito de estudio, defenderán u ocultarán su origen:

- Defienden su origen quienes consideran que mediante esta acción tendrán mayor beneficio económico.
- Ocultan su origen o lo defienden quienes están en una economía de transición debido a su movimiento dentro de ambas esferas: capitalista y comunitaria.

Características socio-culturales

Destacan:

- Cohesión interna.
- Coerción sobre sus miembros.
- Permanencia y reproducción de prácticas tradicionales como: ritos, costumbres, prácticas religiosas.

Aspectos culturales relevantes

- Tipo de organización comunitaria.
- Resistencia en cuanto a la aceptación de individuos ajenos a su actividad u organización.

Resultados del cambio de contexto económico-social

Cambios y continuidades socio-culturales

Cambios:

- Alejamiento paulatino de comportamientos comunitarios a favor de los individuales.
- Traslación de prioridades desde lo comunitario hacia lo familiar e individual.
- Mejora de nivel de vida.
- Identificación cultural.
- Hábitos higiénicos.
- Asimilación de necesidades propias de culturas occidentales capitalitas en detrimento de la cultura originaria. (moda, tecnología).
- Si antes tenían vergüenza de hablar su idioma de origen, ahora, con la llegada de un presidente indígena, esto mismo es motivo de orgullo, incluso se abrieron varios centros de estudio de los idiomas nativos.
- La vestimenta, en el caso de las mujeres por ser el más notorio. Esto implica cambios en cuanto a la posición social y nivel de aculturación. Sin, embargo, en festividades religiosas y zonales retoman su vestimenta de origen como una forma de reforzamiento de su nuevo poderío económico.

Continuidades:

- Migración temporal en épocas de siembra y cosecha, en productores con origen campesino.
- Costumbres como:
 - Ch'alla de casas, negocios, regalos en matrimonios, rutucha, ayni.
 - Mesa al comenzar un negocio y en fechas como: Año nuevo, espíritu, mes de agosto,
 - Fiestas y celebraciones: prestes y autoridad son consideradas con orgullo porque elevan su status dentro de la sociedad.
 - Los más jóvenes conservan las costumbres antes mencionadas pero de una forma encubierta, atribuyendo estos comportamientos a sus padres y abuelos.
 - Relacionamiento social como base para relaciones productivas.
- Ineficiencia en cuanto al uso del espacio y dificultad para la asignación espacio-actividad.

Cambios y continuidades económicas

Cambios:

- Aumento de capacidad adquisitiva.

Continuidades:

- Falta de organización productiva eficiente y cultura empresarial.
- Empirismo en la organización de sus actividades productivas.

Satisfacción de necesidades económicas y sociales

Necesidades satisfechas:

Económicas:

- Satisfacción de necesidades básicas de subsistencia.
- Aumento de poder adquisitivo.

Sociales:

- Relaciones sociales
- Mejora de posición dentro del círculo social

Necesidades no satisfechas:

Económicas:

- Acceso a fuentes de crédito

Sociales:

- Aceptación por parte de personas pertenecientes a otras clases y círculos sociales.

Conclusiones

Las pautas de organización propios de la cultura aymara están subyacentes en las actividades productivas sirviendo de base a la producción, comercialización y asociación. Estas pautas están siendo sustituidas

Las actividades culturales de origen (prestes y otras) sirven para afianzar y realizar nuevos contactos que faciliten la realización de las mercancías, sin embargo, varios de los productores con mayor éxito las dejan a un lado por entorpecer sus actividades de subsistencia.

Las culturas andinas están completamente preparadas para el capitalismo, pero inevitablemente perderán gran parte de sus rasgos comunitarios como se dio en otras culturas. Después de 500 años de opresión está siendo conquistada por las necesidades materiales que se internan en su sistema ideológico trastocando un equilibrio que, si bien necesitaba de las interrelaciones económicas con factores externos como la colonia y el capitalismo, mantenía lazos de cohesión interna.

La capacidad de adaptación a un nuevo sistema es limitado por las necesidades materiales de subsistencia y el atractivo del consumismo capitalista.

Es de esperarse que exista cierto nivel de resistencia ideológica, pero al parecer, las variables culturales están siendo rebasadas por las condiciones materiales de producción que limitan la capacidad de reacción de las culturas en tránsito al capitalismo a un mero efecto discursivo.

Bibliografía

- AGUILAR CRIADO, Encarnación
1996 *Campesinos* En: **Antropología Urbana en "Ensayos de Antropología Cultural"**. Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona.
- ALBÓ, Javier; Greaves Tomas; Sandoval, Godofredo
1982 **Chuquiyawu: Cara aymara de La Paz: II**, CIPCA, La Paz, Bolivia.
- BARRAGÁN, Rossana
Formulación de proyectos de investigación Biblioteca de Consulta Encarta 2005, Microsoft
- BUSTILLOS H., Gerardo
2004 **Nueva Economía**, Año 11, Nº 555, noviembre 7 al 13.
- CÁMARA DE EXPORTADORES DE LA PAZ. CAMEX
1995-1996 **Memorias Anuales.**
- CEDIA
2005 Noticias 7 de mayo
- COLOBRANS, Jordi
1996 *Antropología de la Empresa*, En: **Ensayos de Antropología Cultural**, Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona.
- COMAS D'ARCEMIR, Dolors
1996 *Economía, Cultura y cambio social en Antropología Urbana*. En: **"Ensayos de Antropología Cultural"**, Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. CEPAL
1994 **"América Latina y El Caribe: "Políticas para mejorar la inserción en la economía mundial"**. Santiago de Chile. Naciones Unidas.
- CONVENCIÓN DE EXPORTADORES
2001 **"Lineamiento nacional de desarrollo de las exportaciones: Visión de Bolivia"**. Cochabamba.
- DATOS: UDAPE
1990 – 2003 **Diagnósticos Sectoriales Sector Turismo.**
- ESMA
1996 **Modelo municipal de Desarrollo Humano**, El Alto, Bolivia.
- ESTADÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS DE LA CIUDAD DE EL ALTO
2005 http://www.ine.gov.bo/np_2005_22.pdf (12-III)
- ESTEVA FABREGAT, Claudio
Antropología Industrial
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1995 **Consumidores y ciudadanos**, Ed. Grijalbo, México.
- GODELIER, Maurice
1976 **Antropología y Economía**, Ed. Anagrama, Barcelona.
- SANDOVAL, Godofredo y Sostres M. Fernanda
1989 **La ciudad prometida, pobladores y organizadores sociales de El Alto.**
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro
2000 *Las desilusiones de la "identidad". Etnia como pseudo-concepto*. En: Pedro Gómez García (coord.), **Las ilusiones de la identidad**, Ed. Cátedra, Madrid, España
- GREENWOOD, Savydd J.
1996 *Antropología de los negocios*, En: **"Ensayos de Antropología Cultural"**, Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona.
- HERNÁNDEZ, Sampieri
2007 **Metodología de la Investigación**. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007, EL estado del Estado en Bolivia, PNUD, La Paz, Bolivia
- JUAN A, Rubio-Ardanaz
1991 *Economía, intercambio y control*, En: **"Apuntes de Antropología General"**, Ed- Solokoetxe Argitarapenak, Bilbao.
- KARL, Marx
El Capital T. I, II, III (Edición digital).

- LA RAZÓN
2005 Sección A, Pg. 8-9, Nº 5.136, 3 de Abril.
- LORA, Miguel
2005 "Álvaro García Linera, *El capitalismo andino es un paso intermedio para imaginar el socialismo*" En: **El juguete rabioso**, Año 5, Nº 138, 18 de septiembre.
- LUQUE, Enrique
1996 *Jefes y líderes*. En: "**Antropología Urbana en Ensayos de Antropología Cultural**", Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona, España.
- MARX & Engels, Feuerbach
Contraposición entre la concepción materialista e idealista
- MINISTERIO DE COMERCIO INDUSTRIA Y TURISMO
2004 **Las 100 Preguntas del TLC, Oficina de Comunicaciones**, Panamericana Formas e Impresos S.A. Bogotá D.C., Colombia
- MINISTERIO DE DESARROLLO ECONÓMICO VICH MINISTERIO DE INDUSTRIA, COMERCIO Y EXPORTACIONES
2005 **Bolivia estrategia nacional de exportaciones** (ENEX) Iván Omar Velásquez, La Paz – Bolivia, Marzo.
2003 **Estadísticas de turismo**.
- MOLINA, José Luis
2004 **Manual de Antropología Económica**, UAB, Buenos Aires, Argentina
- NUEVA ECONOMÍA
2005 Año 1, Nº 58, lunes 7 al 13 de marzo.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO
www.world-tourism.org
- POREDA
Trabajo, informalidad y acumulación, Formas de producción y transferencia de excedentes de la industria manufacturera boliviana, CEDLA: Documentos de trabajo #30
- PROVANSAL, Danielle
1996 *Antropología de las migraciones*, En: "**Ensayos de Antropología Cultural**", Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona.
- PUJADAS, Joan J.
1996 *Antropología Urbana*. En: "**Ensayos de Antropología Cultural**", Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona, España.
- ROMANÍ, Oriol
1996 *Antropología de la marginación*. En: "**Antropología Urbana en Ensayos de Antropología Cultural**", Joan Prat y Ángel Martínez, Ed. Ariel S.A., Barcelona, España.
- SECRETARIA NACIONAL DE COMERCIO E INDUSTRIA DIRECCIÓN DE COMER (DICOMEX).
1989 **Estadísticas de Exportaciones**. La Paz
- SOLANA RUIZ, José Luis
2000 *Identidad cultural, racismo y antirracismo*. En: Pedro Gómez García (coord.), "**Las ilusiones de la identidad**", Ed. Cátedra, Madrid, España
- TEMPLE, Dominique
Las Estructuras Elementales de Reciprocidad
- THOMAS, O'Keefe
2003 **Nueva Economía**, Año 9, Nº 496, septiembre 1 al 7.
- TUNUPA
Carta informativa de la Fundación Solón, Boletín N: 8 (4-2003), 11(4-2003), 16(8-2003), 17(10-2003), 23(9-2004), 25(4-2005), La Paz, Bolivia
- UNITAS
1988 **El Alto desde El Alto**, Ed. Unitas, La Paz, Bolivia
- VÁZQUEZ MACHICADO, Humberto, Mesa José de, y Gisbert Teresa
1958 **Manual de Historia de Bolivia**, E. Gisbert y CIA. La Paz, Bolivia.
- VICH MINISTERIO DE TURISMO, BANCO CENTRAL DE BOLIVIA, INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA
2001 **Encuesta Gasto del Turismo Receptor y Emisor**.

Cultura popular y modernidad temprana

Eduardo Kingman Garcés ¹

En este artículo me propongo hacer un primer registro de la vida popular en Quito en el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX. El espacio temporal del mismo es el paso de la ciudad señorial a la modernidad temprana. Entiendo por modernidad temprana la que se produjo en el contexto de una sociedad que pese a la dinamización del mercado interno, el desarrollo de nuevos sectores sociales y la relativa secularización de la vida social, continuó sujeta al peso social y cultural de la estructura terrateniente. En términos de una historia cultural podríamos decir que aun cuando Quito estaba entrando en la modernidad se trataba de una modernidad periférica o poscolonial. Una modernidad de este tipo era profundamente contradictoria. Al mismo tiempo que daba paso a una objetivación y diferenciación cultural, en un sentido moderno, permitía la reproducción de muchas de las formas culturales tradicionales, con su carácter a la vez estratificado híbrido.

Desde los inicios de la República, y como parte de la herencia ilustrada, el mundo ciudadano se sintió identificado con lo urbano y con lo letrado; sin embargo en la vida cotidiana los límites que separaban lo popular de lo no popular, lo urbano de lo no urbano, lo escriturado de lo no escriturado, eran, muchas veces, difusos. Si bien la sociedad quiteña estaba fuertemente condicionada por el sistema de hacienda, conservando un carácter estamental y jerárquico, la lógica que se seguía, en la vida cotidiana, era la de la yuxtaposición y mezcla de órdenes sociales. En un país en el que los órganos del estado estaban poco desarrollados, la administración de las poblaciones pasaba por relaciones personalizadas, que al mismo tiempo que reproducían las dependencias personales, favorecían la mezcla e hibridación. Esto ha sido asumido como barroco, pero hay que entender el barroco no sólo como un ethos sino como algo anclado en una economía y una sociología política. El barroco se mostraba, sobre todo, en determinados espacios, en los que se reproducía lo que Bakhtin llama el “espíritu de la plaza pública”.

Antes que de una “modernidad barroca”, resultado de un “encuentro civilizatorio”, deberíamos hablar de un *barroco popular* paralelo o yuxtapuesto a las formas de *cultura seria* del estado y de la iglesia. Los proyectos civilizatorios del siglo XIX y XX no pueden confundirse con el barroco. Lo que se llamaba barroco en el siglo XVII e incluso en los siglos XVIII y XIX, y una de cuyas mayores expresiones fue la religiosidad, sobrevivió y se reprodujo, como cultura popular, fuera de las esferas oficiales, hasta avanzado el siglo XX (y en parte hasta ahora). Podríamos decir que la virtud mayor de ese barroco fue la de permitir la circulación de elementos culturales entre los estratos bajos y altos (Bakhtin 1992, Ginsburg, 1982), algo distinto al proyecto republicano o ciudadano, cuya característica básica fue la exclusión, a la vez que la imposición de criterios y valores.

Pese a los esfuerzos civilizatorios del estado y la iglesia, desarrollados desde la segunda mitad del siglo XIX y orientados a generar separaciones sociales y culturales, la cultura popular siguió teniendo un peso significativo en la vida cotidiana hasta avanzado el siglo XX. Cuando hablamos de cultura popular nos referimos a algo que atraviesa a distintas clases y etnias, aunque no necesariamente sea vivida del mismo modo por todos. A pesar de las fronteras étnicas, en la vida diaria, y bajo determinadas circunstancias, no sólo se reproducía el espíritu de la plaza pública, sino que la gente reinventaba constantemente sus imaginarios y formas de representación, a partir de elementos tomados de los dos mundos. Existían aún elementos de una cultura en común y, al mismo tiempo, distintas vivencias con relación a ella, de acuerdo a la posición que se ocupaba en el orden jerárquico. Por otro lado, se daba un proceso avanzado de extirpación cultural, que afectaba tanto a los sectores populares e indígenas como a sectores medios y de la élite. En la ciudad este proceso tomaba la forma del *ornato*. (Kingman, 2006)

La necesidad de marcar los espacios sociales y físicos a partir de criterios de *ornato*, distinción y denuncia se hacía presente en todos los aspectos de la cultura ciudadana. Con la modernidad temprana se profundizaron los conflictos entre esa cultura y el mundo indígena y popular. Al mismo tiempo, como veremos en este artículo, la cultura popular tomó fuerza y significado.

1 Profesor investigador de FLACSO-Ecuador.

Los ámbitos de la vida popular

Hacia finales del siglo XIX y hasta avanzado el siglo XX Quito podría ser caracterizada como una ciudad tradicional o de Antiguo Régimen, tanto por el peso que tenía en ella el sistema de hacienda como por su estrecha relación con el campo. Para muchos se trataba de una ciudad colonial, incluso conventual, en la que predominaban los oficios.

Pero este tipo de caracterizaciones no debe hacer perder de vista los cambios que se estaban produciendo, a veces de manera imperceptible, en el tamaño de la urbe, los hábitos, costumbres y relaciones cotidianas de la gente, las formas de gobernabilidad, los sistemas de representación y los imaginarios. Las propias corrientes defensoras del hispanismo no eran ajenas al progreso, concebido en términos de modernidad católica (Capello, 2004). Si se sigue la pista a esos cambios se podría decir que no sólo se estaba abriendo las puertas a una modernización y una modernidad incipientes sino que iban poniendo en cuestión el propio orden aristocrático. Me refiero al conjunto de reformas que se produjeron en el agro durante la primera mitad del siglo XIX y que de un modo u otro influyeron en la ciudad, y a la dinámica que fueron imprimiendo los nuevos sectores sociales en la vida de la urbe. Si bien se podría decir que hasta la primera mitad del siglo XX Quito era todavía una ciudad tradicional no se trataba de una sociedad estática.² Una descripción de Quito hacia 1938, hecha por unos inmigrantes judíos que llegaron al Ecuador da pistas para entender el funcionamiento de una ciudad que sin ser industrial o moderna en el sentido de las europeas, mantenía una dinámica relacionada, en el caso de la descripción, con la vida popular. El texto es del año 1975:

"El que hoy en día llega a Quito por primera vez, difícilmente podrá imaginarse el encanto del pequeño centro colonial, tan alejado del mundo con su casi histórica vida sin apuros y empujones. Las montañas que rodean la ciudad, a la vez muro protector y corona natural, formaban el horizonte, al fondo de los callejones y pasajes ascendentes. Al mediodía los almacenes y oficinas cerraban por dos horas. Aparte de unas pocas fábricas textiles, aún sin importancia, prácticamente no existía ninguna industria, pero sí un sinnúmero de artesanos, carpinteros, zapateros, sastres y costureras, cerrajeros y mecánicos muy hábiles y capaces de reparar las cosas más viejas y desgastadas."³

En una ciudad de este tipo no se puede hablar de un espacio social uniforme. Aunque existía una tendencia a jerarquizar los espacios, el centro era un lugar de disputa social y cultural. Las chicherías, por ejemplo, estaban presentes, como ámbitos de socialización indígena y chola dirigidos por mujeres en zonas cercanas a lo que para ese entonces se consideraba la parte central. Aunque desde la segunda mitad del siglo XIX se habrían dado disposiciones orientadas a su reubicación hacia la periferia⁴ eso no se cumpliría necesariamente. Otros espacios de socialización predominantemente femeninos, en los que se desarrollaba un rico mundo popular eran los lavaderos de ropa, las estaciones de transporte y lugares de hospedaje, los puestos de venta de objetos "para indios y cholos", los centros de diversiones populares como las rifas, las peleas de gallos, los juegos de pelota.

Además de las chicherías, las fondas y figones, espacios administrados principalmente por mujeres, había sitios con una fuerte dinámica urbano-rural en donde el peso de las mujeres era igualmente significativo como los mercados o las cantinas, que durante la primera mitad del siglo XX dieron lugar a una relación interclasista entre los sectores populares y medios.⁵ Las fotografías de las primeras décadas del siglo XX, al mismo tiempo que muestran espacios diferenciados, marcados por el ornato, evidencian una fuerte presencia indígena en muchas calles y en plazas centrales como Santo Domingo y San Francisco. Estamos hablando de un momento relativamente largo de permanencias y mutaciones culturales (con sus idas y venidas, retrocesos y avances, repeticiones y cambios).

Se podría decir que Quito era una ciudad de contrastes.⁶ Por un lado se desarrollaban elementos de modernización y de modernidad, que provocaban cambios en las relaciones sociales. Por otro, en la vida social se reproducían diversas formas de sujeción extraeconómica propias de una sociedad en la que

2 Noción como la de ciudad de Antiguo Régimen o la de ciudad señorial puede conducirnos a pensar en una sociedad estática y de una total dependencia con respecto a las elites. Las indagaciones de archivo y los testimonios nos muestran que no fue así. En el caso de Quito está pendiente un debate entre una visión monumental de su historia y una historiografía crítica que asume la ciudad como un campo de fuerzas.

3 El texto es de Arthur Weibauer y ha sido citado por Kreuter (1997, 56).

4 Una ordenanza de 1867 diferenciaba el monto del impuesto a las chicherías que se debía pagar en la ciudad (ochenta centavos) del que se pagaba en las parroquias (cuarenta centavos). Además estaba prohibido vender chichas a tres cuadras de la Plaza Grande y se aumentaba en un centavo el impuesto por cada cuadra de cercanía a esa plaza.

5 Para entender el papel que jugaron las cantinas en la formación de una bohemia intelectual me he servido de los testimonios de Nicolás Kingman Riofrio.

6 Después de hacer esta caracterización descubrí que ya había sido hecha por Lilo Linke. Linke citada por Kreuter (1997, 55).

dominaba el patrimonialismo. Esto incluía tanto sistemas de control moral como de violencia de clase, de género y racial. El Censo de población de Quito (1906) muestra que buena parte de los habitantes de la ciudad trabajaba como servidumbre doméstica, lo que tenía sus orígenes en la hacienda. Además había algo que no aparece en el censo pero que estaba presente en la vida cotidiana y era el servicio a la ciudad. Indígenas de Zambiza, Carapungo, Nayón, Santa Clara de San Millán estaban a cargo de las obras públicas municipales, el barrido de las calles y el cuidado de las acequias. El servicio a la ciudad dependía del sistema de trabajo subsidiario y sujetaba a los asentamientos indígenas cercanos a Quito, a una suerte de peonaje obligatorio que se cumplía por turnos, a más de que todo indígena se veía, por su condición, obligado, en la práctica, a responder a la demanda de servicios de cualquier ciudadano.⁷ En la ciudad existían, además, muchas ocupaciones aparentemente autónomas como las de lavanderas, planchadoras, costureras pero que en realidad dependían de la relación con las casas y con redes personalizadas de trabajo, servicios y favores propias de sistemas de relaciones neocoloniales. Esto se expresaba inclusive en las instituciones públicas y semipúblicas. Los hospitales, por ejemplo, requerían de sirvientes de hospital y el Cabildo de sirvientes municipales. Los niveles de autonomía no provenían tanto de las ocupaciones como de la posibilidad de vivir o de trabajar en espacios separados. Las lavanderas de El Censo o las de la quebrada del Batán trabajaban para las casas de familia pero tenían la posibilidad de mantener cierta independencia con respecto a ellas, debido a que su labor se realizaba en espacios distintos del doméstico. E igual sucedía con las costureras que comenzaron a elaborar ropa barata para las capas populares. De acuerdo con el Censo de 1906, el número de costureras (2.310) era bastante alto y denota la incorporación de la mujer del pueblo a los espacios abiertos por la primera modernidad.

Los grados de autonomía son, en todo caso, difíciles de juzgar ya que se trataba de una sociedad corporativa basada en redes, lealtades y clientelas y en sistemas de trabajo y aprendizaje basados en relaciones personales. Un aprendiz de sastre se sujetaba a la autoridad del maestro que lo acogía en su taller. Del mismo modo, un aprendiz de panadero dependía de la buena voluntad del panadero para avanzar en el oficio. Los artesanos estaban agremiados y aunque ya se había dado una diferenciación de los oficios, como acertadamente señala Luna (1989), no se habían roto todos los lazos de dependencia recíproca que unían a maestros, oficiales y aprendices. Me refiero a una dependencia práctica, propia de la organización manual del trabajo, pero también a elementos de una cultura en común, sentidos, gustos comunes. Aunque desde las primeras décadas del siglo XX los trabajadores buscaron formas de organización autónomas, como los sindicatos, diferenciados de la organización gremial, se daban una serie de lazos corporativos que iban más allá de las diferenciaciones sociales y de intereses en el interior de los gremios. Al mismo tiempo no todo era idílico ya que se daban sistemas de concertaje dentro de muchos talleres, manufacturas e incluso de algunas fábricas. El propio sistema de reclutamiento de aprendices para las panaderías, sastrerías carpinterías, curtiembres pasaba muchas veces por formas violentas de sujeción.

La vida de los gremios en el siglo XIX e inicios del XX estuvo estrechamente relacionada con la organización de la Policía. Por decreto ejecutivo del 1 de septiembre de 1884 la intendencia de Policía debía llevar un registro de todos los individuos varones de 18 a 60 años de edad, nacionales y extranjeros que aprendían o ejercían un arte o profesión. En ello estaban incluidos desde los propietarios, banqueros, comerciantes, abogados, hasta los sirvientes y jornaleros, que ocupaban los últimos lugares en la escala. La acepción de gremio y agremiación era en este caso más amplia que la corriente ya que estaba relacionada con el desarrollo del sentido corporativo en todas las esferas de la vida social. Se entiende que la "sociedad" y el estado se relacionaban con esas corporaciones, debidamente organizadas; éstas servían, a su vez, de mediadoras en las relaciones entre los individuos.

En el caso específico de los gremios artesanales, la Policía, al mismo tiempo que garantizaba su funcionamiento, intentaba mantener un control corporativo sobre sus miembros. En realidad no se trataba de disposiciones recientes; muchas de ellas tenían sus antecedentes en las ciudades europeas del Renacimiento. Lo reciente era, posiblemente, su organización en relación con el estado. En principio, los miembros de los diferentes gremios artesanales tenían la obligación de reunirse anualmente en la Intendencia del Cantón para nombrar a sus maestros mayores. Entre los gremios convocados por la Intendencia de Guayaquil en el año de 1884 estaban los de los panaderos, a más de los zapateros, talabarteros, sastres, encuadernadores, albañiles, aserradores, calafates, tintoreros, caldereros, fundidores, herreros, maquinistas, cigarreros, hojalateros, colchoneros, fotógrafos, grabadores, marmolistas, pintores, gasfiteros, toneleros, bauleros, peluqueros, plateros, sombrereros, relojeros y tipógrafos.

Una de las contravenciones más frecuentes, juzgada por los comisarios de policía, era la de incumplimiento de obra, sobre todo en épocas de festividades. Las disposiciones policiales estaban dirigidas a garantizar el cumplimiento de las obligaciones de los artesanos, debido al carácter relativamente autó-

⁷ Hacia los años treinta se había constituido una empresa de aseo que recorría Quito recogiendo las basuras de las casas. Se entiende que ya para ese entonces los capariches dependían salarialmente de esas empresas, pero no dejaban por eso de cumplir la función de capariches, asumido esto como profesión denigrante y denigrada.

como de su actividad que les hacía disponer de su tiempo de modo autárquico. No es que no existieran mecanismos de contratación sino que no se los cumplía. Es por eso que, dentro de los propios gremios, se establecían criterios morales, dirigidos a defender su prestigio, a la vez que su disciplina interna, basados en la honradez y el espíritu del trabajo del artesano; esto permitía diferenciar a los buenos artesanos de los malos. La Policía, al igual que la Iglesia, avalaba la acción moralizadora de los gremios.

Sin embargo, tal como ha mostrado Luna (1987), a inicios del siglo XX se comienza a vivir el descalabro de las formas de organización gremiales, las mismas que van siendo sustituidas tanto por las sindicales como por las organizaciones informales. En realidad desde finales del siglo XIX buena parte de las actividad artesanal escapaba al control de los gremios, no sólo por los procesos de diferenciación internos sino porque la mayoría de los nuevos artesanos no estaban agremiados (muchos venían de otras poblaciones y se instalaban al margen de los gremios) o formaban parte de esa infinidad de personas sin oficio fijo que se veían en la necesidad de "saber de todo" y "hacer de todo", fluctuando de una a otra ocupación y a los que muchas veces resultaba ventajoso contratar. En la misma tarea de aprendizaje no todos los jóvenes permanecían en un mismo tipo de trabajo sino que pasaban por distintos oficios antes de decidirse por uno. Don Manuel Tumipamba comenzó aprendiendo zapatería antes de decidirse por la albañilería, mientras que Manuel Recalde fue aprendiz de panadero y luego carpintero para terminar como comerciante.⁸ Se trataba de un largo proceso de disolución de los talleres artesanales tradicionales como resultado del desarrollo de las manufacturas y de las fábricas, así como por la ampliación de los productos importados, de menor precio y mayor variedad, en el mercado.

La Policía a la vez que promovía la organización gremial, garantizaba su funcionamiento interno. Se sabe que los maestros de los gremios debían registrar a sus agremiados en la Policía. Esta, además, intermediaba en sus conflictos internos, avalizaba el nombramiento de sus directivos. Así, por ejemplo, se normaba el trabajo de los aprendices de modo que ningún oficial o aprendiz menor de edad pudiera pasar de un taller a otro sin permiso de sus padres o guardadores. Muchos menores eran reclutados para trabajar en casas, bodegas, almacenes como sirvientes o en talleres, curtiembres, panaderías como aprendices. De acuerdo con denuncias presentadas en las comisarías de Pichincha, la mayoría de menores venían del campo y de otras ciudades y eran traídos con engaños y ofrecimientos. En otros casos eran entregados directamente por sus padres a los maestros de taller. Los menores se alojaban en los talleres pero no recibían nada a cambio, fuera de la alimentación. La utilización de un número grande de aprendices sería una de las bases de la organización del trabajo y de la ganancia en los talleres artesanales y manufactureros. La Escuela de Artes y Oficios contribuyó a la formación de un personal especializado, de manera independiente de los talleres. Se trataba de formar trabajadores calificados y mandos medios, entrenados no sólo en el trabajo manual sino en el uso de máquinas. La escuela de artes y oficios incluyó a mujeres entre sus estudiantes, aunque en una proporción menor que los hombres. A ellas se les daba una formación diferenciada, que les preparaba para trabajar como costureras independientes o como trabajadoras de las manufacturas.

En cuanto a la industria, estamos hablando de algo incipiente. De acuerdo con datos del Ministerio de Trabajo, consignados por el salubrista Dimas Burbano (1937, 514) en 1934 -cuando Quito ya había entrado aparentemente en la modernidad- apenas el 7 x 1.000 de la población (1.222 personas) trabajaba como obrero industrial. Esto quiere decir que la clase trabajadora estaba formada por artesanos, informales y sirvientes antes que por obreros. Hacia 1937 los trabajadores industriales se habían duplicado, pero aún así su peso en el conjunto de la población ocupada seguía siendo poco significativo. Dimas Burbano utiliza, en este caso, un parámetro mucho más estricto que el acostumbrado para hablar de industria, ya que se refería únicamente a las fábricas, dejando de lado los talleres y las manufacturas.

Un mundo más fluctuante era el de los trajines callejeros; aparte de las vendedoras y vendedores con puestos fijos en los mercados y tiendas, había un grupo numeroso de regatonas que se movía por toda la ciudad con sus productos. Se trataba de un comercio ambulante de productos agrícolas, leña, ropa, alimentos preparados. Buena parte de ese comercio provenía de los pueblos y comunidades de indios cercanos a la urbe, pero también de indígenas y mestizos urbanos entre los cuales ocupaban, como ya se dijo, un lugar destacado las mujeres.⁹ A más de esto estaban los hornos de pan, los lugares donde se preparaban y vendían las chichas, las picanterías, las traperías y cachinerías. El Aguarico era conocido por sus chicherías mientras que la calle Chile era el lugar de las traperías y cachinerías.

La ciudad era, además, refugio de la gente jornalera, proveniente del campo, que estaba a medio camino entre la servidumbre y el asalariado libre. Los indígenas acudían a la ciudad temporalmente a trabajar como peones en las construcciones y obras públicas, o como cargadores. En "oficios de los indios", como se

⁸ ANH, Intendencia de Policía de Pichincha, documentos sin clasificar, 1923.

⁹ Todavía en 1960 Telmo Paz y Miño (1961, 30) podía hablar de que "los barrios suburbanos (El Inca, Chaupicruz, Guápulo, La Magdalena) y los pueblos satélites (Cumbayá, Tumbaco, Cotacollao) proporcionan a la ciudad una gran parte de los productos de consumo diario, como legumbres, hortalizas, grasas y cereales."

decía de manera naturalizada. Algunos de ellos habían sido incorporados a la ciudad o estaban en proceso de serlo, pero sus costumbres y formas de vida tenían aún mucho de campesinas. Al revisar el cuadro de contraventores de la ciudad de Quito en 1899 uno se topa con un grupo numeroso de jornaleros (1.285) al que habría que sumar muchos de los que constan en el cuadro como agricultores (148) Se puede observar que en ese cuadro no constan obreros manufactureros y menos aún fabriles aunque sí artesanos.

Es verdad que en la ciudad se reproducían las fronteras étnicas, pero sus condiciones no eran las mismas que las de la hacienda. Con esto no me aventuro a decir que fuera mejor o peor, sólo que era distinto. La ciudad permitía, aún en el contexto de un sistema de relaciones y valores estamentales y jerárquicos, una cierta movilidad social y cultural. Aunque lo dominante era la oposición binaria que separaba lo blanco de lo indio, lo negro y lo cholo, en la vida social existían muchos procesos dinámicos. Dentro del mundo popular había lugar para una gran variedad de ocupaciones y oficios que se generaban como parte de la monetarización de la economía y de una división del trabajo que se desarrollaba más en extensión que en profundidad (Kingman, 2006). Ejemplo de esto último fue el desarrollo de las confecciones populares, el calzado popular y la juguetería de madera y hojalata entre los años treinta al cincuenta del siglo XX. Estas ocupaciones respondían a una creciente demanda, orientada hacia nuevos consumos populares; quienes las realizaban no eran necesariamente las industrias fabriles sino costureras, carpinteros, zapateros y otros artesanos individuales o como parte de empresas informales domésticas. Dentro de los sectores subalternos existían diferencias de acuerdo con sus actividades así como por su ubicación en el espectro social o a la condición de género: no era igual la situación de un indígena, un mestizo o un blanco venido a menos, o de un hombre y una mujer, aunque tuvieran igual fortuna. Los sectores populares se diferenciaban tanto por sus oficios como por su adscripción étnica o racial (el oficio de maestro albañil, por ejemplo, era propio de indios, mientras que los panaderos o los peluqueros eran, por lo general, mestizos, igualmente la servidumbre estaba formada sobre todo por mujeres) Otro elemento que diferenciaba a los sectores populares era su mayor o menor grado de autonomía con respecto a las elites.

La disponibilidad de fuerza de trabajo fue uno de los requerimientos para la modernización de la ciudad pero existía una contradicción entre esos requerimientos modernos y las formas poco modernas de utilizar la mano de obra. El problema no era sólo el concertaje, que sujetaba a la población indígena a las haciendas, sino la creciente oposición de esa población a someterse a realizar trabajos fuera de su voluntad. Existía una dinámica de trajines e intercambios en la que esa población de los alrededores de Quito estaba inserta desde la colonia (Minchom, 2007) y que se veía alterada por las crecientes demandas urbanas.

No sólo la ciudad sino los particulares se veían afectados por la falta de mano de obra. En Guayaquil ese servicio había sido modernizado gracias a las agencias de colocaciones que funcionaban en coordinación con la Policía, mientras que en Quito esto seguía dependiendo de redes, clientelas y relaciones personalizadas, algo que en la primera mitad del siglo XX había entrado en crisis debido al crecimiento de la urbe y el incremento de las personas desconocidas y poco conocidas en búsqueda de trabajo. Se suponía que el arrendamiento de servicios de nodrizas, cocineras, lavanderas, muchachas de mano, pajes, cocheros, debía de ser normado por la Intendencia, lo cual generalmente no funcionaba. En principio, no sólo los gremios sino los domésticos debían inscribirse en la Policía. Se trataba de que estos servicios fuesen registrados en un libro especial que constaba en la oficina de investigaciones y de pesquisas. El objetivo principal de esa disposición consistía en precautelar a los ciudadanos de los "falsos sirvientes". El crecimiento de la ciudad como resultado de las migraciones daba lugar al apareamiento de sectores sociales e individuos de difícil clasificación, que no entraban en los parámetros de la antigua sociedad patrimonial. Eran los llamados vagos y sospechosos. Al contrario de lo que generalmente se piensa este proceso de llegada a la ciudad de individuos "inclasificables" comenzó ya en la segunda mitad del siglo XIX. Entre los contraventores calificados por las comisarías de Quito en el año de 1899 constan 128 vagos y 114 sospechosos. Igualmente se registran 119 menores extraviados.¹⁰ Sólo en ese año fueron entregados por los comisarios 71 menores: 51 a talleres y 20 a casas particulares (de estos 29 eran mujeres).¹¹ La dinámica que llevaba a la persecución de vagos, sospechosos y menores descarriados no era el disciplinamiento necesario para la industria, sino la de una sociedad en la que se conjugaban las formas modernas con los sistemas rentísticos de utilización de la mano de obra.

La vida popular urbana se mueve en estos espacios contradictorios, de sujeción y autonomía y es en medio de eso donde se desarrolla su cultura.

10 Nómina de los contraventores calificados por las comisarías en el año de 1899. En Informe del Ministro del Interior y Policía al Congreso Ordinario de 1900. Quito, Imprenta Nacional.

11 Cuadros de los menores entregados a los comisarios durante el año de 1899. En Informe del Ministro del Interior y Policía al Congreso Ordinario de 1900. Quito, Imprenta Nacional.

El comercio y los consumos populares

Un mundo más fluctuante era el de los trajines callejeros; aparte de las vendedoras y vendedores con puestos fijos en los mercados y tiendas, había un grupo numeroso de regatonas que se movía por toda la ciudad con sus productos. Se trataba de un comercio ambulante de productos agrícolas, leña, ropa, alimentos preparados. Buena parte de ese comercio provenía de los pueblos y comunidades de indios cercanos a la urbe, pero también de indígenas y mestizos urbanos entre los cuales ocupaban, como ya se dijo, un lugar destacado las mujeres.¹² A más de esto estaban los hornos de pan, los lugares donde se preparaban y vendían las chichas, las picanterías, las traperías y cachinerías. El Aguatico era conocido por sus chicherías mientras que la calle Chile era el lugar de las traperías y cachinerías.

Todo hace pensar que el comercio popular imprimía una dinámica paralela a la ciudad y que esa dinámica no necesariamente se oponía a la del comercio formal. La parte del comercio fijo que funcionaba en pulperías, abarrotes, barracas, cajones estaba, a su vez, estrechamente relacionado con el ambulatorio. Pero no sólo se trataba del comercio popular, ya que también las casas de comercio estaban relacionadas con el comercio al detalle. Justamente en los albores del primer centenario de la Independencia (1922) hubo un debate sobre si se debía permitir o no que las buhoneras sigan manteniendo sus pequeños negocios en la Plaza Grande. En el debate se mostraba que ellas respondían a la dinámica de los almacenes y comercios formales, lo cual era parcialmente cierto. A esta dinámica callejera habría que sumar la de los arrieros, cargueros y carreteros, que facilitaban el intercambio de productos entre distintas ciudades, la ciudad y el campo y en la misma ciudad. Ni siquiera con el ferrocarril, el tranvía y, más tarde, con la introducción de transporte motorizado, éstos desaparecieron del todo.

Sería equivocado pensar que no se reproducían las fronteras entre la población indígena y la blanco mestiza (aspecto en el que acertadamente pone énfasis Guerrero, 1991). Pero, a diferencia del campo la ciudad se caracterizaba por un flujo constante de gente, productos, personas e información, lo que imprimía un ritmo distinto a las relaciones cotidianas. El comercio, en particular, introducía una dinámica de tratos y relaciones diferente al que se daba en las zonas rurales. La ciudad estaba llena de pequeños negocios instalados en los bajos de las casas. Hacia el año 1912 se registraron 1394 casas y 2400 tiendas en 358 cuadras de Sur a Norte, y 1140 casas y 1729 tiendas en 310 cuadras de oriente a occidente¹³ Es cierto que de las 4.830 tiendas que tenía la ciudad un buen porcentaje de ellas servía de cuartos de inquilinato, pero otro tanto estaba destinado al comercio o a talleres o, simplemente, a uno y otro uso. Se decía que "tras de la tienda siempre había una trastienda y tras de cada patio un traspatio."¹⁴ Esto estaba relacionado con la yuxtaposición de usos y actividades en un mismo espacio.

Un rubro importante del comercio era la carne. El faenamiento de animales en mataderos públicos buscaba garantizar su calidad, pero también el cobro de tasas por parte del Municipio. Las carnicerías funcionaban tanto en la zona urbana como en las parroquias. Uno de los pedidos que hacía el Intendente de Policía al Ministro del Interior, en el año de 1917, era la presencia de celadores en el matadero, con el fin de evitar los escándalos y los abusos de los introductores de ganado. De acuerdo al mismo documento, sin la presencia de ellos sería imposible conservar la disciplina en los mataderos.

El impuesto "de Rastro" se cobraba hacia el año 1884 tanto en Quito como en las parroquias de Santa Prisca, Guapulo, Magdalena y Chimbacalle.¹⁵ Estas parroquias tenían una fuerte composición indígena. De acuerdo con disposiciones que no siempre se cumplían, nadie podía despostar ganado sin conocimiento del teniente político, ni se podía vender la carne fuera de la población, a no ser que se la trasladase en carretas de modo que "no se oree demasiado". Lo más frecuente era llevar el ganado en pie hasta los mataderos de la ciudad. Los llamados introductores de carne eran, generalmente, mestizos que recorrían los campos comprando y revendiendo en Quito, pero es muy probable que en ese negocio hayan participado algunos indígenas.¹⁶ La forma en que se transportaba la carne preocupaba a los médicos higienistas. Según sus descripciones se lo hacía en carretas sucias y deterioradas "ofreciendo un espectáculo nada estético."¹⁷ Algo parecido a la carne sucedía con la leche y con el pan: no tenía sentido traerlos desde muy lejos ya que pasaba mucho tiempo antes de que pudieran ser consumidos. Sólo con el ferrocarril comenzaron a llegar productos perecibles de zonas más lejanas.

12 Todavía en 1960 Telmo Pazy Miño (1961, 30) podía hablar de que "los barrios suburbanos (El Inca, Chaupicruz, Guápulo, La Magdalena) y los pueblos satélites (Cumbayá, Tumbaco, Cotacollao) proporcionan a la ciudad una gran parte de los productos de consumo diario, como legumbres, hortalizas, grasas y cereales."

13 "Cuadro demostrativo de calles, casas y tiendas de Quito" elaborado por el comisario municipal Manuel Endara, Diario El Comercio, 21 de septiembre de 1912.

14 Testimonio de Nicolás Kingman.

15 AHMQ, Oficios y solicitudes Vol. 00225, folio 83 y ss.

16 El control del rastro estaba también relacionado con el abigeato. Era práctica común entre los abigeos, más frecuentemente llamados cuateros vender el ganado en lugares lejanos para que fuesen despostados, y así no dejar huellas.

17 "Informe General de Higiene Urbana" en Boletín Sanitario, Quito, Imprenta Nacional, año 1925

Los médicos salubristas estuvieron preocupados por las condiciones higiénicas de las carnicerías, panaderías y otros establecimientos populares. En una denuncia presentada en 1911 se decía que los panaderos dormían sobre las lonas.¹⁸ No solo los locales no eran adecuados sino que servían de dormitorio.

En la sierra el pan era producido con harina nacional mientras que en Guayaquil la mayoría de la harina era importada. De acuerdo a Espinoza Tamayo esa harina era de buena calidad pero se contaminaba en las bodegas y en las panaderías. En su informe de 1930 se decía que si bien la harina importada que se consumía en Guayaquil era de buena calidad para la panificación, la fabricación del pan adolecía de muchos defectos, que redundaban en su calidad:

"En primer lugar, los locales de las panaderías no son apropiados y sólo uno en toda la ciudad reúne los requisitos debidos. La mayor parte no tiene más pisos que la tierra, son faltos de luz, con paredes y cielo raso lleno de suciedades; las mesas de amasar o artesas son de madera, rara vez se las limpia y sobre ellas se forma una capa de harina, masa y tierra, alterada y pútrida" (Espinoza Tamayo, 1930: 278)

De acuerdo con ese documento el pan se fabricaba con levadura de pasta ácida, que se preparaba mezclando tres partes de harina, dos de agua y una de lúpulo. La pasta era abandonada a la fermentación en un barril de madera de 10 a 12 horas hasta que había aumentado de tamaño. Esta pasta servía de levadura madre pero "casi siempre" el "exceso de acidez" alteraba la calidad del pan. Esta pasta madre se la mezclaba con harina y agua y se la dejaba en reposo durante dos o tres horas. El amasado se lo hacía generalmente a mano a excepción de unas pocas panaderías que, de acuerdo con este documento de 1930, ya empleaban el amasado mecánico. "Luego de este primer amasado la masa es amasada de nuevo, cortada y amoldada de acuerdo a la forma del pan". (Espinoza Tamayo, 1930: 279)

La situación de las panaderías en Quito no era distinta. Los higienistas habían desarrollado una preocupación por su estado. En 1913 se crea el laboratorio municipal que se ocupa del análisis de la calidad de los alimentos, incluido el pan. En un informe presentado por la Dirección de Higiene Municipal en 1922 se dice que fueron inspeccionadas 153 panaderías, 4677 cantinas y abarrotes 633 lecherías, 474 tercernas, 1165 hoteles y figones, 713 mercados y ventas ambulantes, 213 puestos de ventas de dulces y frescos, 11 fábricas.¹⁹ Estas visitas estaban dirigidas a prevenir las pestes pero en momentos de epidemia no eran suficientes. La estrategia adoptada por la Dirección de Higiene era acudir a los lugares donde había sospechas de que se estaba iniciando una epidemia con el fin de controlarla y evitar que se expanda. Se trataba de una medicina preocupada por el medio, que sabía que las epidemias generalmente se iniciaban en los barrios pobres para luego pasar al resto de la ciudad.

Uno de los problemas con que se enfrentaba la Dirección de Higiene Municipal era que contaba con sólo nueve inspectores de los cuales uno se dedicaba a visitar las panaderías, cuatro inspeccionaban las lecherías y el resto hacía visitas domiciliarias. Esto llevaba a que se descuiden otras áreas como las peluquerías y los mercados. A más de esto los inspectores y médicos tenían dificultades de moverse en la ciudad debido a la falta de nomenclatura en las calles y casas de muchos barrios y la falta de colaboración de los más pobres.²⁰ Aunque el control estaba orientado sobre todo a la zona central no era menos importante evitar los factores de contagio a través de productos que iban de uno a otro lugar como la leche, el pan, la carne. Pasaban por distintas condiciones y por diferentes manos y eso los hacía peligrosos.

Una de las cosas que particularmente preocupaban a los higienistas era la transmisión de enfermedades a través del pan. Es por eso que pedían se exigiera certificados médicos a todos los que laboraban en las panaderías. De acuerdo a algunos médicos que se inscribían en esa línea de medicina social, el trabajo nocturno afectaba la salud de los trabajadores y esto era, a su vez, una de las causas de la propagación de enfermedades. La tradición de elaborar el pan por la noche estaba relacionado con la idea equivocada (según se decía) de que se debía vender el pan del día, pero lejos de lo que se pensaba, el pan del día no era saludable y no justificaba un tipo de trabajo que provocaba desgaste físico y envejecimiento prematuro. El trabajo en las panaderías preparaba el camino a la tuberculosis, uno de los factores que más contribuían a la degeneración de la raza.

Todo esto formaba parte de una preocupación por el cuerpo útil de la población, pero estaba también relacionado, además, con las acciones de los propios trabajadores para mejorar sus condiciones de trabajo, en contradicción con las exigencias de los propietarios y maestros panaderos.

18 AHM, Gaceta Municipal, 1910.1911, pp. 309

19 Gaceta Municipal, "Labores de la Oficina" en julio y agosto. 113.

20 Gaceta Municipal, año 1933, pp. 303.

Los espacios de trabajo y de habitación

Buena parte de la gente del pueblo y de los sectores medios (maestros y maestras de escuela, empleados de comercio y de la administración pública, estafetas de correos) habitaba –según sus posibilidades - en una, dos o tres cuartos en las casas del actual centro histórico. Existía una suerte de estratificación en el interior de las casas de acuerdo al mayor o menor número de piezas que ocupaba una familia, el grado de iluminación, su ubicación dentro del espacio interior, pero sobre todo por el nivel de decencia de los ocupantes.²¹ Aún cuando muchas de las familias acomodadas comenzaron a mudarse del centro convirtiendo sus antiguas moradas en casas de inquilinato, las que no lo hicieron, o no pudieron hacerlo, evitaron llenar sus casas de desconocidos, optando por arrendar piezas (en lo posible) a “gente decente”.

En esas mismas casas habían sido instaladas tiendas de comercio, talleres y pequeñas industrias domésticas como las panaderías. Como señalaban algunos informes de la Dirección de Higiene Municipal, se trataba de locales improvisados, poco apropiados para tareas artesanales o para la elaboración de comestibles como el pan. Debido a la estrechez de los locales buena parte de los artesanos se veía obligada a utilizar la calle o a invadir los patios interiores y corredores para convertirlos en lugares de trabajo; pero esos espacios eran, al mismo tiempo, los del vecindario, donde jugaban los niños, charlaban los mayores y se tendía la ropa.

Aunque había diferencias en los niveles de ingreso y de prestigio entre los habitantes de esas casas se veían obligados a compartir muchos aspectos de su cotidianidad. No quiero hablar con esto de relaciones idílicas sino de formas de organización del espacio social propias de las casas de vecinos en una época determinada. Es posible que el sentido de la privacidad y de separación con respecto al otro haya sido mucho menor que en el presente pero eso daba lugar a un control más directo sobre la vida personal. Muchas de esas casas eran verdaderos laberintos. Los médicos higienistas y los publicistas de la primera mitad del siglo XX se empeñaban en pintarlas como lugares oscuros y sucios. No contamos, sin embargo, con la memoria de la gente que pobló esos espacios.

“Las fondas, figones, cantinas, chicherías, cafés, sitios de refrescos y otros establecimientos de fabricación o expendio de alimentos destinados al consumo inmediato constituyen la parte más difícil con que tropieza la Oficina de Sanidad. La mayor parte de estos establecimientos, en especial los figones, son cuartuchos oscuros, casi sin ventilación, húmedos, con pisos en deplorables condiciones.”²²

Muchos de los talleres, panaderías, tiendas de abarrotes eran, como ya señalé, lugares de habitación. Un cuadro del Instituto de Previsión Social, del año 1937 muestra que el 60% de las familias se alojaba en una sola pieza, de las cuales el 21% no tenían revestimiento y un 30% carecía de ventilación, acceso libre al agua y servicios higiénicos.²³ Los higienistas veían en el estado de los alojamientos una de las causas del debilitamiento de la raza.

“El estado de suma pobreza en que se encuentran las masas del pueblo, cuyas familias se hallan hacinadas en habitaciones húmedas, oscuras y estrechas, familias que viven, en muchas ocasiones en una sola pieza, que al mismo tiempo sirve de cocina y dormitorio.”²⁴

Promedio de habitaciones por familia

En 1	60,1%
En 2	13,6%
En 3	7,1%
En 4	4,7%
En 5	3,4%
En 6	3,1%
En 8	3,6%
En 10	4,4%

Fuente: Estudio numérico y económico de la población de Quito, Departamento Médico del Instituto Nacional de Previsión Social, marzo de 1937

21 Sobre la noción de decencia y su relación con el espacio, ver Marisol de la Cadena, 2004.
22 Informe General de Higiene Urbana” en Boletín Sanitario, Quito, Imprenta Nacional, año 1925, pp. 65.
23 Estudio numérico y económico de la población de Quito efectuado por el Departamento Médico del Instituto Nacional de Previsión Social, en colaboración con la Oficina de Higiene Municipal, en Instituto Nacional de Previsión. Boletín del Departamento Médico Social, Quito, Marzo de 1937, pp. 10.
24 Gaceta Municipal, Labores de la Oficina en julio y agosto, pp. 310.

Un porcentaje alto de piezas no tenían ventanas, debido a que eran el resultado de la subdivisión de habitaciones más grandes. La mayoría de lugares de venta y fabricación de productos como el pan eran oscuros, sin ventilación y con los pisos de tierra. En cuanto a la servidumbre buena parte de ella carecía de un lugar propio, en muchas ocasiones inclusive no contaba con un espacio definido dentro de la casa de sus patrones: "dormía donde podía". Pero esto pasaba también con los oficios (por ejemplo en algunas panaderías los aprendices descansaban en una tarima junto al horno o en pequeñas habitaciones que servían a su vez de bodegas). Otra parte de la población de la ciudad vivía, en realidad, en los pueblos y comunidades cercanas. Cuando se quedaba en Quito pernoctaban en los zaguanes de algunas casas en barrios populares como San Roque.²⁵

A partir de la segunda década del siglo XX se fueron formando asentamientos populares "de nuevo tipo" denominados "barrios obreros", como Chimbacalle, el Aguarico, la Colmena, pero que, en realidad, agrupaban tanto a obreros fabriles como a empleados de comercio, artesanos, trabajadores independientes, negociantes y "negociantas", maestros albañiles. Muchos barrios, como San Juan, el Aguarico, se fueron construyendo a lo largo del tiempo con base en el esfuerzo de la gente y a mingas. Entre los habitantes de los barrios populares se desarrollaba un fuerte sentido de localidad o de pertenencia. La mayoría estaba adscrita a un santo patrono y celebraba sus fiestas. El año de 1928 el concejo municipal reglamentó la formación de barrios nuevos, pero un control más o menos efectivo de esas urbanizaciones no fue posible, sino muchos años más tarde y por un tiempo relativamente corto (Hasta la década de 1960, cuando comenzó un nuevo ciclo de expansión de la ciudad). En una declaración municipal de 1939 se decía que el problema de los barrios nuevos venía de tiempo atrás. "El error es el de haber permitido la formación de barrios nuevos, sin sujeción a un plan científico de urbanización y la ninguna exigencia para con los empresarios que se contentaron con dividir terreno por medio de calles aún más estrechas que las de Quito Colonial, dejando al Concejo las obras de urbanización correspondientes, lo que tuvo por fuerza, con el paso de los años, que pesar gravemente sobre los intereses de la ciudad"²⁶. Los barrios populares que se había formando en Quito carecían de servicios básicos como canalización y agua potable, así como de escuelas, espacios destinados a plazas. Los ubicados en las partes altas como la América, el Dorado, el Panecillo se convertían —de acuerdo a la percepción de los años cuarenta— en focos de infección desde donde corrían los desechos y las aguas servidas que invadían las partes bajas de la ciudad. En realidad pestes como las de la tifoidea no hubieran podido ser enfrentadas sin la organización de la gente de los propios barrios²⁷. Hacía los años treinta los objetivos salubristas ya habían sido incorporados a la vida popular. Eso permitió ampliar la acción del estado, en momentos en los que los recursos eran escasos. La mayoría de los barrios nuevos eran el resultado de lotizaciones hechas por los dueños de haciendas y de fincas, con la mínima inversión, obedeciendo más a un sentido rentístico que empresarial. Un registro de 1961 decía que:

"los sectores populares se ubican en los llamados barrios de las colinas, en calles estrechas, mal trazadas, sin pavimento. Las casas de uno o dos pisos de apariencia modesta o pobre". (Paz y Miño, 1960:27)

La dieta popular

La dieta popular de la primera mitad del siglo XX incluía generalmente alguna porción de pan o de carne, pero en momentos de crisis uno de sus indicadores más claros, para los sectores populares, era su encarecimiento. Se trataba de una economía precaria, en la que estaban ausentes los lujos y en la que las posibilidades alimentarias dependían del precio de la harina de trigo, la máchica, la panela, la manteca, el arroz, las papas antes que de otros productos que sólo eran consumidos por los grupos de mayores ingresos. En épocas de depresión como las de los años treinta y cuarenta del siglo XX, las capas populares y medias tenían dificultades para cubrir sus necesidades mínimas. "En esos años el mayor interés de obtener una beca escolar era poder alimentarse".²⁸ Después del proceso liberal las instituciones de la caridad y las de la beneficencia pública competían en el intento de dar auxilio a los más pobres. No sólo la iglesia organizaba reparticiones de alimentos y ayudas, como el llamado Pan de San Antonio, sino que el Municipio creaba comedores en las escuelas y comedores populares en los barrios, siendo posiblemente uno de los primeros el que funcionaba detrás de la Caza de Rastro:

"El ilustre Concejo muy inteligentemente impidió la venta de comidas en el interior y exterior de la plaza: pero el Sr. Presidente de entonces, Sr. D. Pedro Traversari, sagaz y humanitariamente hizo construir una ramada a la parte occidental de este establecimiento. A esta acude en busca de almuerzo un enjambre de trabajadores, vendedores y hasta

25 Testimonio de Don Nicolás Pichucho, agosto de 2004.

26 Gaceta Municipal, febrero de 1939.

27 Diario Últimas Noticias, 24 de junio de 1940, pp. 8.

28 Testimonio de Nicolás Kingman, diciembre de 1994.

niños que sin tener pan ni lumbre en su casa, se proveen allí de un alimento aunque deficiente, barato".²⁹

Estos comedores estaban orientados a servir a la "porción infortunada y

Miserable que forma el pueblo". La cita es de 1910 y evidencia la existencia de capas de población desprotegidas (sobre todo llama la atención la referencia a niños) expresión no tanto de la reproducción del pasado colonial en el presente, como de las propias condiciones de desigualdad social de la modernidad temprana. Buena parte de los que acudían a esos comedores debía ser inmigrantes que trabajaban como cargadores en los mercados o peones de las construcciones, jornaleros, hierbateros, vivanderas y otras ocupaciones asignadas a indígenas. Otra parte debió estar integrada por los sectores de la llamada plebe urbana. En el año 1946, Velasco Ibarra decretó que las fábricas organicen para sus trabajadores almacenes de artículos de primera necesidad. Las harinas de trigo y de cebada estaban incluidas entre esos artículos, al igual que el arroz, la manteca, los fideos, el chocolate, el café, el maíz, las papas, las menestras. El Municipio, por su parte, tenía organizados 3 comedores populares en los que se servían 1.156 comidas diarias. También tenía organizado almacenes de artículos básicos "para consumo del pueblo". Existía preocupación por el clima de descontento social que podía provocar el alza del precio de los bienes de subsistencia.³⁰

El aumento del precio del pan y de otros productos populares era un indicador importante del incremento del costo de la vida. De acuerdo con un informe del Instituto Nacional de Previsión del año 1937, el 52% de las familias quiteñas de cinco miembros se alimentaba con lo poco que se podía adquirir con uno a dos sures diarios. El costo de algunos alimentos, entre los que se incluían distintos tipos de harina era, según ese informe, el siguiente:

Harinas de cereales	0,25 la libra
Harinas de legumbres	0,30
Legumbres verdes	0,25
Tubérculos	0,15
Grasas	1,55
Panela	0,30
Carne	0,70

Esto significaba que una familia únicamente podía proporcionar a sus miembros una dieta que no rebasase un promedio de 0,20 a 0,40 sures diarios. Cualquier incremento de esos precios conducía a un desmejoramiento de la alimentación. La dieta popular consistía en una colada de media libra de harina, 30 gramos de carne y 0,05 de panela y en el mejor de los casos, en una colada de media libra de harina, media libra de papas, 100 gramos de carne, 100 gramos de leche y 0,10 sures de panela³¹. La harina de cebada, de plátano o de haba se utilizaba para hacer coladas mientras que con la de trigo se hacían empanadas o buñuelos, sólo en situaciones especiales. El pan, generalmente, se utilizaba para acompañar una taza de agua de panela en el desayuno o en la merienda, pero en ninguna casa se lo podía usar de manera indiscriminada. En momentos de crisis ni siquiera se podía cubrir estos mínimos. Como recordaba Don Nicolás Pichucho:

"Los que no tenían hacían un cafecito o chocolate en agua y hacían chapo. No tenían para pan. Mi hermano madrugaba para hacer traposa con mapaguira y máchica. En veces se hacía pinol con la rapadura. Mi mamá que era carnícera cambiaba la rapadura con carne".³²

La gente vivía al día sin entender el funcionamiento económico ni de las finanzas públicas, por eso el disgusto popular se orientaba a lo más cercano: el tendero, el propietario de la covacha, los expendedores de carne, el dueño de la casa de inquilinato. Este disgusto se expresaba en el discurso como lucha contra los acaparadores de la harina, los adulteradores de la manteca o los comerciantes que "sin un rastro de pudor y buscando solamente una desalentadora utilidad para saciar su codicia, venden los diferentes artículos con pesas y medidas falsas, que perjudican hasta en cuatro y seis libras por onza al comprador."³³

29 Gaceta Municipal, 1909-1910, pp. 306.

30 AHM, Informe de José Ricardo Chiriboga V., Alcalde de Quito, presentado a la ciudadanía, año 1950.

31 Estudio numérico y económico de la población de Quito efectuado por el Departamento Médico del Instituto Nacional de Previsión Social, en colaboración con la Oficina de Higiene Municipal, en Instituto Nacional de Previsión. Boletín del Departamento Médico Social, Quito, marzo de 1937, pp. 13.

32 Entrevista a don Nicolás Pichucho, enero de 2006.

33 "El Hambre que nos circunda" en Voz Obrera, N 20, 14 de junio de 1936.

Al momento de sacrificar alguno de los productos de la dieta popular uno de los más afectados era el pan ya que éste subía de precio o, en otros casos, los panaderos disminuían su calidad y su tamaño. Eso conducía al cierre de panaderías, sobre todo de las más populares.

"Hace algún tiempo que el precio de los artículos de primera necesidad ha subido de manera escandalosa sin razones que justifiquen semejante procedimiento. Los acaparadores de harinas, alegando la plaga del 'polvillo', que no existe en proporción alarmante, ni mucho menos, elevaron el valor de este artículo, hasta el extremo de que varios productores de pan manifestaron ya el propósito de cerrar sus panaderías. Pues que actualmente se vendía grajeas de harina en lugar del pequeño pan que antes se ponía al expendio diario. De donde resulta que la gente poco acomodada, máxime la carente de recursos, ya no pueda darse el lujo, porque lujo es en realidad, de adquirir el pan, alimento de primer orden para la vida humana".³⁴

Lo que se temía en los años treinta del siglo XX era el desborde popular ya que "el hambre es mala consejera". Es posible que ya existiesen antecedentes de motines de subsistencia, o por lo menos de tumultos desde el siglo XIX. De lo contrario el Código Penal y de Enjuiciamiento Criminal de 1872 no hablaría de acciones "que perturban el orden público en los mercados con el propósito de producir saqueos, o simplemente de obligar a las vendedoras a deshacerse de mercancías por un precio inferior."³⁵ En todo caso, las formas en que se resolvían los conflictos no debieron ser iguales en el siglo XIX que en la primera mitad del siglo XX, cuando las relaciones patrimoniales entre las élites tradicionales y la llamada plebe habían entrado definitivamente en crisis. En los años treinta y cuarenta se ensayaban distintas respuestas al descontento popular, al mismo tiempo se llamaba a la sensibilidad de la sociedad para paliar los efectos de las crisis. Desde la iglesia se recogían limosnas para los pobres o se repartían alimentos, entre los que se incluía el pan. A esto se sumaba la acción de benefactores y benefactoras, calificadas por muchos como "poco discretas" ya que habían pasado a formar parte de las representaciones mundanas antes que de "la auténtica caridad cristiana".

"En los momentos actuales en que el Ecuador se debate en la miseria, padeciendo una crisis económica nunca vista, es preciso que hablemos de caridad y de socorro al pueblo hambriento que ya no puede adquirir lo que requiere para satisfacer sus necesidades más urgentes. Hoy como nunca hemos visto subir a las nubes los precios de todos los artículos de primer consumo, ya nada alcanza al obrero y al empleado particular para llenar su reducido presupuesto: en vano suprime de sus comidas el pan y la carne; sin efecto reduce a dos los platos de su mesa."³⁶

La crisis amenazaba las bases de la organización jerárquica y estamental de la sociedad. Los católicos más cercanos a la vida popular llamaban a desarrollar cruzadas de solidaridad con los obreros parecidas a las que se había organizado en otras ciudades como Barcelona:

"Hoy, lo primero es dar de comer al hambriento, no arrojando un pan, o un centavo, que no satisface nada, sino estableciendo comedores públicos en donde vayan a almorzar los obreros, los sin trabajo, los escolares que, en un momento dado, no tienen lista su comida y vuelven muchas veces a sus tareas en ayunas, Los avaros y los de grandes rentas y fabulosos sueldos no saben de estas secretas tragedias del hambre; pero nuestras matronas y doncellas deben conocerlas, porque son los únicos capaces de llevar a cabo los comedores para pobres, como se han establecido en otras partes"³⁷

En las primeras décadas del siglo XX el sentido mismo de la caridad estaba en discusión y el pan servía como metáfora. En esos años se planteaba que la preocupación debía ser puesta en la familia del obrero (el cuerpo útil de la población) antes que en repartir limosnas que a nada conducían. Si bien había que procurar que la gente tenga pan era mejor enseñarle que se lo gane con el sudor de su frente.

La cultura popular en la modernidad temprana

¿Cómo se estructuraba la cultura popular en la modernidad temprana? Por un lado había una cierta diferenciación entre la "cultura artesanal" y las del resto del pueblo. A eso había contribuido la escolarización de los hijos de los artesanos, la Escuela de Artes y Oficios y ya en el siglo XX el Liceo Municipal Fernández Madrid dirigido a dar capacitación técnica a las mujeres (Goetschel, 2007:224) Por otro

34 "El Hambre que nos circunda" en Voz Obrera, N 20, 14 de Junio de 1936.

35 Código Penal y Código de Procedimiento Penal. Imprenta Hallow y Reen, Nueva York, 1872.

36 "Verdadera Caridad" en Voz Obrera N 21, 21 de Junio de 1936.

37 "Verdadera Caridad" en Voz Obrera N 21, 21 de Junio de 1936.

lado, y a pesar de la separación entre República de Indios y Españoles que atravesaba el conjunto de la sociedad, existían muchos espacios compartidos, sobre todo entre los sectores subalternos (sean indios, negros, mestizos o blancos pobres) relacionados tanto con el trabajo y los trajines en calles, ferias y plazas, como con las celebraciones religiosas y mundanas. Estamos hablando de una sociabilidad común y espacios donde ésta se expresaba, prácticas de intercambio, consumos culturales comunes, costumbres similares, una religiosidad popular paralela a la religiosidad seria. Incluso la élite no era ajena a compartir ciertos elementos culturales que en términos generales podríamos llamar barrocos, aunque, lógicamente, existían procesos de separación y diferenciación crecientes.

Me da la impresión de que en medio de los cambios provocados por la primera modernidad la vida popular se agrupaba, en buena medida, dentro de lo que podríamos denominar cultura callejera o inclusive *muchedumbre*. Esta noción nos remite a la idea de mezcla o de tendencia a la mezcla al mismo tiempo que a la idea de flujo. Aún cuando buena parte de la población seguía siendo parte de una "casa" o de un taller (tenía la calidad de "propio", un término irónico que utilizaban la élites para referirse a sus subordinados),³⁸ existían muchos sectores en "condición fluctuante". Bajo esa situación se daba la posibilidad de que un individuo pase de un estado a otro. Larissa Lomnitz (2001) hablaba, refiriéndose a la ciudad de México, de "cazadores recolectores" a la caza de oportunidades. Los estudios sobre la clase obrera inglesa en los siglos XVIII y XIX dan cuenta de situaciones semejantes, donde no existe una separación tajante entre la casa, el taller, el vecindario así como entre lo público y lo privado. Las posibilidades de vida popular dependían de su inserción en redes que incluían tanto a pares como a no pares. Vivir en la ciudad suponía saber moverse en esas redes, algo que no siempre era posible para un campesino recién llegado a la ciudad. Este podía formar parte de las redes que servían en los mercados o en la estación del tren en Chimbacalle, o incorporarse como cargador en un molino. ¿Pero qué posibilidad tenían de insertarse en las redes que ocupaban un lugar más alto dentro de la estratificación social como las de los aprendices de sastres o de panaderos, los dependientes de almacén y empleados de comercio?

Este flujo de una ocupación a otra, de una situación a otra respondía tanto a condiciones económicas como sociales. Un panadero podía cambiar de oficio o pasar temporalmente a la desocupación. Las personas se movían en el interior de círculos de relaciones e intentaban ir de un círculo a otro, dentro de situaciones inestables. Al mismo tiempo esa inestabilidad laboral provocada por la modernización podía ser percibida como una virtud, ya que era expresión de cierta autonomía. Lo más seguro era el mundo de las casas, mas esa seguridad era a su vez un peso muerto: carecía de futuro. La revolución liberal provocó movilidad. Muchos hombres del pueblo fueron incorporados a las fuerzas militares conservadoras y liberales, las mujeres se desplazaron con las tropas, alimentando a sus críos como podían. Manuel Terán, panadero, formó parte del grupo de monotoneros detenidos en el penal durante las luchas alfaristas. Rafael Torres, zapatero, fue elevado al rango de teniente por el propio Alfaro, pero no por eso abandonó su oficio.³⁹ En el año 1916 fue acusado de robo pero aun cuando admitió haberlo hecho pensaba que fue algo ocasional.⁴⁰

Buena parte de los quiteños venía de afuera, sobre todo de las parroquias y ciudades cercanas. Las ocupaciones eran variables, así como sus lugares de residencia. Muchos tenían doble domicilio, en la ciudad y en su lugar de origen. Los que no formaban parte de la servidumbre de las casas cambiaban fácilmente de ocupación. Muchos inclusive pasaban de la legalidad a la ilegalidad y viceversa con relativa facilidad. Entre los detenidos por la Policía por pequeños actos delictivos muy pocos se declaraban vagos. Mercedes Díaz soltera, nacida en Carapungo y residente en Quito, de oficio cocinera, no tenía problemas en ocuparse como *descuidera* cuando se presentaba la ocasión. El 1 de diciembre de 1913 entró a comprar a la carnicería de Tránsito Páez ubicada en la calle Colombia y al ver que no se encontraba nadie en la tienda tomó para sí una suma de dinero. Pero el dinero sustraído "también me robaron el mismo día porque estuve bebiendo en una cantina de San Blas y me había quedado dormida y me habían sacado la plata del seno".⁴¹ Andrés Simbaña, nacido en Calderón pero residente en Cumbayá y ocasionalmente en Quito, de oficio comerciante, se hizo de dos vacas que "encontró en el camino de Amaguaña" y las llevó a vender en la Capital.⁴² Las personas se movían en espacios informales. Esto no quiere decir que no existieran soportes: en primer lugar el de la familia, la comunidad, el barrio, pero también el de las casas. No se trataba de una muchedumbre anónima y sin lugares de anclaje, sino de desplazamientos en distintas direcciones y a partir de ejes.

38 Testimonio de Nicolás Kingman Riofrío. Quito, agosto de 2007.

39 ANH, Intendencia de Policía, documentos sin clasificar.

40 *Ibíd.*

41 Intendencia de Policía de Pichincha, documentos sin clasificar.

42 IP, 18 de junio de 1952.

Es cierto que existía una cultura hegemónica cuyo peso se expresaba al momento de las “decisiones nacionales” así como en la diferenciación entre lo público y lo no-público. Se trataba de sentidos incorporados relacionados con el honor o con el buen gusto, que condicionaba al conjunto de la población, pero se matizaban en la vida cotidiana por otros elementos, provenientes de una cultura popular tradicional, que se desarrollaba sobre todo (aunque no exclusivamente) en el interior de los sectores populares. Lo público concebido como lugar de todos era y es una ficción. No existía ni existe más que como representación relacionada con los espacios y símbolos patrios o los símbolos religiosos.⁴³

En la vida cotidiana de la primera mitad del siglo XX se daba una tensión entre una sociabilidad popular con la que muchas veces se veía comprometida la élite y una necesidad moderna de excluirla, primero, y de disciplinarla, más tarde. Mi criterio es que se vivían procesos contrapuestos. Por un lado existían puntos de encuentro y por otro de diferenciación. La propia élite había contribuido a reproducir elementos de una cultura en común, como parte de su proyecto hegemónico, sobre todo relacionado con la nación y con la religión, pero por otro lado esa misma élite desarrollaba criterios de distinción (en el sentido de Bourdieu 1991) basados en puntos de vista civilizatorios.

Lo que se dio desde el último tercio del siglo XIX fue una creciente incorporación a consumos urbanos, pero éstos no por eso dejaban de ser consumos populares. Un ejemplo eran las rifas y loterías clandestinas percibidas como lugares donde se pierden los hijos de familia, los dependientes de comercio e industria, los sirvientes domésticas, y “en donde se reúnen las personas notoriamente vagas.”⁴⁴ Aun cuando muchas veces se intentó prohibirlas éstas se siguieron organizando de manera abierta o clandestina. Hacía 1950 todavía se decía que las rifas y ruletas eran una costumbre arraigada en los quiteños.⁴⁵ Otro ejemplo, al que ya se ha hecho referencia, fue el desarrollo de productos populares, como calzado barato, adornos de barro, hojalata, madera, juguetería popular para celebrar la fiesta típicamente urbana de las Navidades.

Final

Este artículo contribuye a mirar desde otro ángulo las formas de funcionamiento de la sociedad quiteña en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. El interés por los trajines callejeros, los oficios, los espacios de habitación y de trabajo populares, constituye una entrada distinta a la ciudad (aunque no por eso opuesta) de la planteada a partir del estudio de los dispositivos de poder y control urbano. La autoridad de los gremios, las formas de concertaje urbano o el empleo de menores como aprendices en el interior de los talleres, permite entender otras facetas del poder, y al mismo tiempo acercarse al funcionamiento de la vida y la cultura popular.

La mayor parte de aspectos aquí planteados han quedado apenas esbozados. La investigación histórica sobre la vida social y cultural en el Ecuador, no ha tenido un nuevo impulso desde los años 1970 y 1980. En el caso de Quito no sabemos, a ciencia cierta, cómo funcionaba la economía popular (el sistema de mercados, los oficios, la servidumbre, las actividades callejeras). Tampoco existe un registro de los motines de subsistencia (si es que se dieron) ni de su relación con otras formas de descontento popular. El tema de los higienistas y su relación con los consumos populares necesita, del mismo modo, ser desarrollado, así como los contenidos simbólicos de esos consumos. Dentro de todo esto, los aspectos culturales han sido los menos estudiados.

La ciudad en el siglo XIX albergó elementos de una sociedad barroca, de representación, en la cual tenían cabida distintos órdenes y estamentos sociales. El carácter corporativo y al mismo tiempo jerárquico, de la sociedad se expresaba en el ceremonial con la presencia de los oficios y cofradías, las organizaciones benéficas, las autoridades civiles y eclesiásticas, así como la participación de los indios y de la plebe urbana. Esto iría modificándose desde la segunda mitad del siglo XIX, pero sólo tomaría fuerza hacia las primeras décadas del siglo XX, cuando se profundizó el conflicto cultural en torno a la religiosidad, la fiesta y el uso popular de los espacios públicos. La vida popular urbana se caracterizaba, hasta avanzado el siglo XX, por un fuerte sentido social. No sólo se vivía de cara al público sino que se participaba de una gran cantidad de actividades públicas. Las formas corporativas garantizaban la existencia social e individual. Se trataba de una suerte de economía moral, instituida a partir de figuras como los oficios y cofradías, los barrios. Lo que se fue imponiendo con la modernidad fueron criterios civilizatorios que se expresaron en el ordenamiento de los espacios, su diferenciación y domesticación en términos de ordenamiento, pero también de limpieza étnica.

43 En la sociedad contemporánea lo público está además marcado por la cultura del espectáculo.

44 Código Penal de 1872.

45 Diario “Últimas Noticias”, 4 de diciembre de 1950, p. 15.

La sociedad quiteña asistió a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX a un complejo proceso de transición de lo que denominamos una ciudad patrimonial, o señorial, a la modernidad temprana. Los años veinte y treinta del siglo pasado constituyen un hito importante en ese tránsito. No hay que perder de vista que en esos años se fueron produciendo mutaciones fundamentales en la composición de las clases en Quito y que fueron momentos de fuerte agitación social⁴⁶. No me refiero tan sólo al proceso de modernización terrateniente y de fortalecimiento del capital comercial, que provocó cambios en los comportamientos de las elites, en la línea de la secularización (aunque sin modificar su esencia rentista), sino al desarrollo de un nuevo tipo de sectores subalternos urbanos, con características propias, que les diferenciaban de los habitantes del agro y la vida rural, aunque algunos de ellos mantuviesen vínculos estrechos con el agro. Es cierto que desde los días mismos de la colonia existió una capa urbana ligada a los oficios y al mercado, pero tengo la sospecha de que sólo se puede hablar del apareamiento de capas populares con hábitos de vida, intereses y características de algún modo diferenciadas y con cierto nivel de independencia con respecto a los patricios (o notables) urbanos y a las antiguas clases subalternas, a partir de esos años. Se trataba de un proceso más o menos largo de urbanización de la vida popular que avanzó hasta la segunda mitad del siglo pasado y que de alguna manera continúa reproduciéndose contemporáneamente en el seno de la población de origen rural que se va relacionando con la ciudad y con las formas de vida urbanas (con las migraciones este proceso ha adquirido ahora una dimensión planetaria).

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre
1991 **La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto**. Barcelona, Taurus.
- BURBANO, Dimas
1937 "*Higiene Industrial*". En: **Anales de la Universidad Central** NO 302, Tomo LIX, Diciembre de 1937
- CAPELLO, Ernesto
2004 "*Hispanismo casero: la invención del Quito hispano*". En: **Procesos, Revista Ecuatoriana de Ciencias Sociales**, No. 20, II semestre 2003, Semestre 2004, Quito, pp. 55-78.
- DE LA CADENA, Marisol
2004 **Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco**, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- ESPINOZA TAMAYO, Luís
1930 "*Contribución al estudio químico e higiénico de la leche, carnes, pescados, pan y huevos, que se consumen en la ciudad de Guayaquil*". En: **Memorias del II Congreso Médico Ecuatoriano**, reunido en Guayaquil de 9 al 12 de Octubre, Guayaquil, Imprenta la Reforma.
- GOETSCHER, Ana María
2007 **Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas**. Quito en la primera mitad del siglo XX, Quito, FLACSO
- GUERRERO, Andrés
1991 **La Semántica de la Dominación: el Concertaje de Indios**, Quito, Ediciones Libri-Mundi.
1994 "*Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena afines del siglo XIX*". En: **Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX**, Blanca Muratorio (editora), Quito, FLACSO, pp. 197 – 252.
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo
2006 **La Ciudad y los Otros, Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía**, Quito, FLACSO.
- KREUER, Maria-Louise
1997 **¿Dónde queda el Ecuador? Exilio en un país desconocido desde 1938 hasta finales de los años cincuenta**, Quito, Abya Yala
- LUNA, Milton
1989 **Historia y conciencia popular, El artesanado en Quito**, Quito, Corporación Editora Nacional.
- PAZ y Miño Telmo
1961 **Apuntes para la geografía urbana de Quito**, Quito, Imprenta Municipal.

46 Luis Alberto Romero muestra en que medida el clima de agitación social contribuyó al desarrollo del "recelo de clase" en Chile. Según este autor si bien el clima revolucionario que vivía el mundo influyó, a modo de ejemplo, en los trabajadores chilenos, sus efectos más importantes fueron "como revulsivo para las clases propietarias" (Romero, 1994: 51)

Chulumani. Siete siglos de tradición cocalera

(Etnografía de la producción de coca en comunidad originaria de Los Yungas de Chulumani)

Nelson Aguilar López¹

“Un día dice, que nuestro señor Jesucristo había estado andando por estos lados de los Yungas, trabajando, viajando sin comer.

Bien se cansaba con el calor y peor al subir esas cuestras. Él siempre dice que había agarrado y se había hecho secar las hojas, eso se había mascado y chupado su juguito. De lo que estaba bien cansado, la coca le había hecho volver su fuerza. De lo que estaba triste, por lo que solito estaba viajando, de su ánimo se ha repuesto. Así con más coraje seguía andando, siempre agarrado de su coquita. Él siempre había encontrado, haiga enseñado a los abuelos de esos tiempos. Por eso hasta ahora nos manejamos coca. Fuerza da al corazón.”

María Álvarez, (2003)
Comunidad Cuchumpaya
Chulumani, Provincia Sud Yungas

A 120 km. de la ciudad de La Paz, en la ladera oriental de Cordillera Real de los Andes se halla Chulumani, la capital de la provincia Sud Yungas. Fue fundada alrededor de 1572 por disposición del Virrey Toledo, como un pueblo ‘*reducción*’ de los indios del **Chapi Yunkas** (nombre prehispánico de Los Yungas de Chulumani). Ya era una región que producía coca. Pero la tradición cocalera de Chulumani se remonta machismo más atrás de la conquista española.

Evidencias arqueológicas de sucesivos asentamientos de origen andino (fortalezas, caminos, centros habitacionales, etc.) muestran cuan importante era para los Estados prehispánicos del altiplano la producción cocalera de estos valles subtropicales.

Hasta el siglo XII la región de Chulumani estuvo bajo el control de Tiwanaku. Los siguientes tres siglos (el turbulento *Intermedio Tardío* que siguió a su colapso), varios señoríos regionales aymaras (pakajes, lupakas, quiruas, etc.) procuraron mantener la presencia altiplánica en la región hasta que finalmente a mediados del siglo XV las tropas del Inka Tupa Yupanki la hicieron parte de una nueva provincia del Imperio del Tawantinsuyu.

Para los Inkas, al igual que para sus antecesores, la coca era uno de los elementos centrales de su civilización. Los inkas disponían de un eficiente aparato administrativo que era capaz de una masiva movilización de sus recursos humanos y logísticos. Las poblaciones enviadas a trabajar a lugares lejanos de sus hogares eran conocidas como *mitmaquna*. Un vestigio de su presencia en Chulumani persiste en el nombre de la comunidad originaria Mitma. El control de las zonas cocaleras permitió a los inkas no sólo asegurar su propio abastecimiento de coca, sino también controlar su distribución hacia otras regiones. Con los inkas la coca se convirtió en un recurso estratégico que hizo de su imperio un fenómeno estatal sin precedentes en los Andes.

A partir de la ‘Conquista’ la historia de Los Yungas de Chulumani es más conocida. Sus valiosas ‘charcas de coca’ hicieron que fuera una codiciada ‘encomienda cocalera’ de los primeros conquistadores. Las ‘tasas’ (impuesto personal en dinero) que pagaban los indios aymaras del Chapi Yunkas eran entre las más altas del todo el Perú.

La importancia cocalera de esta región se acrecentó tras el descubrimiento de las minas de plata de Potosí. Por la época en que fueron dictadas las Reformas Toledanas (1570) en la zona ya existían algunas haciendas españolas dedicadas a la producción de coca desde casi dos décadas antes de la fundación de Chulumani. Poco a poco, más tierras campesinas iban cayendo en manos de terratenientes, y para fines del siglo XVIII las haciendas eran ya tan numerosas que ya era la región cocalera más importante del sur andino; desplazando incluso a la producción de los cicales de Cusco de mercado potosino.

¹ Instituto Mama Huaco. Investigaciones Antropológicas.

Esta continua expansión de los cultivos de coca exigía también una creciente cantidad de mano de obra. Siglos de continuas migraciones de lupakas, pakajes, españoles y más tarde esclavos africanos hicieron de los Yungas la región más multiétnica de todo el país. Pero a pesar o quizás como resultado de esta misma diversidad en los Yungas se ha desarrollado una identidad cocalera tradicional que es única en todos los Andes. Una identidad que aun se puede ver vigorosamente viva a través de las sofisticadas técnicas de agro ingeniería tradicional aplicadas al cultivo de coca y en la propia vida cotidiana de sus productores.

Las seis comunidades originarias que existen en los alrededores de Chulumani están entre las pocas que sobrevivieron a la época de las haciendas. Pero las mismas haciendas dependían enteramente del esfuerzo y los conocimientos de las familias campesinas que vivían en ellas, para mantener su producción de coca. Cada familia de colonos tenía que mandar un hombre y una mujer durante tres días a la semana, para trabajar en los cocaleros de los terratenientes. A cambio, no recibían un pago en dinero, sino terrenos en los cuales producían su propia coca más otros productos para su consumo. Compartían las tradiciones y la vida social con los campesinos de las comunidades originarias libres. Cuando, después de 1953, la Reforma Agraria puso fin al trabajo de los colonos, los terratenientes tuvieron que abandonar sus cocaleros y la producción de coca pasó enteramente a manos de los campesinos. Hoy en día no solamente controlan la producción, sino a través de su organización ADEPCOCA (Asociación Departamental de Productores de Coca) controlan el comercio de coca hasta el Mercado Legal de la Hoja de Coca en Villa Fátima en la ciudad de La Paz, de donde se distribuye coca a todo el país y hasta el exterior.

Chulumani el pueblo de hoy

En Chulumani se concentran las principales instituciones administrativas del estado a nivel provincial, Sub Prefectura, Municipio, Policía, Corte de Justicia, Impuestos Internos, Distrital de Educación, etc., también instituciones civiles y religiosas. Es también un importante centro comercial y de servicios por eso los fines de semana (los días de feria) el pueblo presenta un aspecto dinámico, mucha gente llega desde las diferentes comunidades y cantones a realizar sus transacciones comerciales, realizar tramites burocráticos, a consultar con médicos o abogados, pagar por servicios eléctricos, reuniones sindicales etc., etc.

Las actividades comerciales en el pueblo dependen directa o indirectamente de la economía de la coca y casi todos los bienes y servicios que se ofrecen en Chulumani deben ajustarse a los gustos y necesidades de los campesinos. Los días de feria todas las calles cercanas al mercado se llenan de puestos de los comerciantes que llegan desde La Paz y de otras provincias con diversos productos: legumbres y abarrotes de aquellos que tradicionalmente se puede encontrar en cualquier mercado boliviano, carnes de res, cerdo, pollos y sobre todo lo que más se compra son las carnes secas y saladas (charque y chalonga) de cordero y llama. Son muy apropiados para guardarse en el clima cálido y húmedo de los yungas sobre todo si no se tiene un refrigerador que es el caso de casi todos los campesinos. Los quesos del altiplano y los pescados salados (ph'aphi) son otros productos comprados por los yungueños. Es importante el número de comerciantes que desde la ciudad traen hortalizas, maíz o papas para venderlas a los campesinos yungueños, y es que desde hace mucho los yungueños han dejado de producir esos productos, les resulta más conveniente comprarlos que producirlos.

Los comerciantes también ofrecen mercancías de origen industrial como ropa, electrodomésticos, material escolar, algunos tipos de herramientas, etc, básicamente es un mercado de consumo campesino por lo que uno no puede esperar encontrar computadoras, lavadoras u hornos a microondas. Por muchas razones la demanda de máquinas y herramientas de origen industrial para la agricultura es mínima, herramientas básicas y máquinas simples son fabricadas por artesanos que conocen bien las necesidades de la tradicional tecnología agraria yungueña. Motosierras y mochilas fumigadoras son las únicas cosas sofisticadas que los campesinos desearían comprar.

Entre los servicios hay un buen número de pensiones, bares y snacks, algunos alojamientos y hoteles, y una sola Wiskería que más o menos da una idea de lo poco relevante que resulta esta actividad. También están algunos médicos y abogados, naturistas, magos y curanderos que ofrecen solución a cualquier problema, peluqueros, mecánicos, radio técnicos. Hay tres instituciones financieras importantes; la Cooperativa de Ahorro y Crédito San Bartolomé, la sucursal de un Banco de la Unión, ANED y PRODEM y ofrece créditos solidarios a comerciantes y campesinos. Sería interesante saber quienes conforman la clientela de estas instituciones a que se dedican y si tienen problemas en la recuperación de créditos.

La actividad más importante y que es central a la economía de la región es el rescate de coca. Hay muchos *riskatiris* con tiendas en el pueblo y se lanzan sobre los transportes en que llegan los productores cocaleros para comprarles antes que otros se les adelanten. No parece que haya mucha diferencia en los precios ofrecidos por lo que los campesinos están dispuestos a vender su coca sin regatear mucho

para aprovechar el tiempo en el pueblo en otras ocupaciones antes de regresar a sus comunidades. La libre competencia ha hecho que el mercado de la coca sea estable y evite la formación de monopolios abusivos. Todos están más o menos informados de las fluctuaciones del mercado de la coca hasta Radio Yungas brinda informes semanales sobre el comportamiento de precios en el Mercado Legal de La Paz y el de las principales poblaciones yungueñas. Sin embargo no todos venden su coca en el pueblo, muchos prefieren llevarlo directamente hasta el Mercado Legal de la Coca en La Paz (Villa Fátima) pero para eso necesitan estar afiliados a ADEPCOCA (Asociación Departamental de Productores de Coca) la que les provee de un carnet de productor sin el cual nadie puede sacar coca de las provincias yungueñas. Los costos para afiliarse y conseguir el carnet, los amedrentadores controles oficiales, gastos en transportes y estadía, y los pocos volúmenes de coca que no justifican tanto "trabajo" disuaden a muchos de llevar su coca hasta La Paz por lo que muchos campesinos se han convertido en *riskatiris* profesionales. En el pasado los "vecinos" del pueblo, que se consideraban superiores en términos étnicos y de clase a los campesinos, mantenían en monopolio en el rescate de productos, hoy han sido totalmente desplazados por comerciantes de origen campesino pero prevalecen conflictos de clase entre ellos y los productores campesinos que ocasionalmente se hacen explícitos.

Estar en la feria y ver lo que se vende y compra nos da una idea de la relativa prosperidad de la economía cocalera (en contextos de crisis económica), una economía monetarizada perfectamente articulada al mercado en general. La coca ha hecho posible que las propias comunidades campesinas mejoren sus condiciones de vida autofinanciando sistemas de agua potable, pagando los costos que la instalación y el consumo a las empresas de energía eléctrica (la tarifa fija mínima que SEYSA cobra es de 36 Bs. y una familia campesina paga un promedio de 50 Bs. por el servicio eléctrico), y sobre todo mejorando la construcción de sus viviendas.

Cocales tradicionales de los Yungas de La Paz

Si algo hace excepcional el paisaje de los Yungas de Chulumani, son los miles de andenes que trazados a manera de peldaños de inmensas escalinatas trepan por doquier sus empinadas montañas. Se tratan de plantaciones tradicionales de coca, el cultivo prehispánico máspreciado y arraigado dentro de las sociedades indígenas contemporáneas más populosas de los Andes.

La construcción de estos espectaculares cultivos colgantes no sólo hizo que la agricultura fuera posible en los abruptos valles subtropicales de los Andes Orientales. Dado que en esta región la densidad demográfica siempre fue escasa, no fue una desesperada escasez de tierras cultivables lo que habría empujado a emprender estas costosas construcciones; sino más bien a la necesidad de su adaptación a las particulares condiciones topográficas y ecológicas de esta región de los Yungas de La Paz.

La forma en que son contruidos estos andenes –que los pobladores locales denominan ‘*wachus*’–, hace que la coca sea uno de los cultivos tradicionales más notablemente sostenibles de los Andes. Contruidos casi como auténticos muros de tapial sobre cimientos de piedra, estos sólidos *wachus* de tierra apisonada forman las sucesivas y compactas curvas de nivel que evitan que durante el verano las intensas lluvias amazónicas erosionen las empinadas laderas; y permiten que en invierno se conserve cierta humedad dentro de las pequeñas fosas llenas de tierra (*umachas*) que hay al pie de cada *wachu* de tierra tapiada, y son donde se enraízan los arbustos de coca. La solidez de los *wachus* depende de que el suelo sea gredoso y bastante pedregoso: condiciones no muy ideales para muchos otros cultivos, pero que dan lugar a una hoja cuya calidad, aroma y sabor hace que sea considerada entre las mejores para el consumo tradicional del interior y exterior del país.

Gracias a las elaboradas técnicas y al trabajo aplicado en la construcción de estos cocales es que aún después de varios siglos de intenso cultivo las tierras de Chulumani siguen siendo fértiles. Esta fertilidad depende no sólo de la manera de cultivar coca, sino de la alternación entre periodos de descanso bajo la maleza (*chumes*), cocales y huertas, siendo éstas últimas una mezcla agroforestal de cultivos de origen europeo –los cítricos – asiático – el café – o africano – los plátanos – junto con especies silvestres, sobre todo el árbol de sikili.

Dentro de estas huertas con mucha frecuencia se encuentra antiguos árboles de coca, que la gente local llama *awichas* o ‘abuelas’, y es algo que indica que hace más que una generación el espacio fue un cocal. Décadas después puede volver a ser cocal otra vez. Este largo ciclo de rotación de cultivos es lo que ha mantenido la agricultura en esta región durante siglos y prueba de ello son los artefactos prehispánicos (incaicos o más antiguos como hachas de piedra o piezas de cerámica) que aun hoy encuentran los campesinos al cavar entre sus parcelas haciendo sus nuevos cocales.

Plantación

La plantación que aquí describimos es la versión que los yungueños llaman 'plantada' que es diferente a la otra denominada 'cavada' que es tallada directamente en las laderas de las montañas con picos y hachas para cortar las raíces de los árboles. La descripción corresponde a un cocal de una 'tarea', una tarea es una medida tradicional de extensión que es la cuarta parte de un Cato sud yungueño que equivale a la cuarta parte de una hectárea.

Lo primero que se hace es ubicar el espacio en la *sayaña* (propiedad o parcela campesina) donde se va a establecer el nuevo cocal y hay que considerar varios factores como la existencia de otros cultivos como huertas de cítricos, café o árboles que han de ser removidos, también la pendiente del terreno, sus características (si es dura, pedregosa, etc.) para calcular la inversión que se va a hacer en tiempo e intensidad de trabajo. Esto es más importante cuando el trabajo va a ser encargado en contrato a un trabajador extra doméstico al que se paga en dinero. Ese trabajo se inicia en los meses de noviembre y diciembre para tener listo los terrenos cuando llegue la época de lluvias.

Si el terreno es boscoso y 'enchumado' (maleza alta con árboles frutales y silvestres o cafetales) antes se debe despejar el *chume* para poder cortar y quemar los árboles (chaquear) con mayor facilidad. Pero no es un desyerbe meticuloso como el *masir*, basta con cortar los arbustos usando machete y un garabato y amontonarlos para que se sequen, dependiendo de la cantidad de *chume* se puede tardar entre dos y tres jornales que usualmente lo hace un miembro varón de la unidad doméstica propietaria, si lo hace un minga se le paga un jornal de Bs 15. Una vez despejado el terreno se puede cortar los árboles, esta es una tarea masculina pero las mujeres pueden participar cortando las ramas (ramear) con machetes y apilándolos fuera del espacio del futuro cocal para usarlos como leña. Los troncos de los árboles se talan con hachas pesadas y el tiempo necesario para despejar el área varía según la densidad de árboles, su tamaño y la dureza de sus troncos por lo que hoy es frecuente contratar a un motosierrista lo que reduce el tiempo en esta tarea.

Al motosierrista que siempre es un hombre, se le paga un jornal de Bs 130 que no incluye el costo del combustible (una mezcla de gasolina y aceite) y el aceite quemado para lubricar la cadena de corte, estos dos insumos los debe proporcionar el propietario del terreno, por otro lado el motosierrista debe traer a un ayudante que él mismo debe pagar. El ayudante se encarga de cortar con machete el follaje y las ramas más delegadas para que el operario de la máquina pueda moverse libremente y cortar los troncos más gruesos en secciones que su ayudante irá retirando. Algún miembro de la UD propietaria puede estar presente en este trabajo para indicar los árboles a ser cortados o si quiere obtener madera para un uso específico, (para postes, callapos o vigas) indicarle los puntos de corte contrario toda la madera de los árboles se cortará en dimensiones manejables (de +/- 1,66 metros de longitud). La motosierra también permite un mayor aprovechamiento de la madera, las más delgadas se reservan para leña de uso doméstico y los trocos pueden venderse como combustible para los hornos del pueblo o para convertirlos en carbón pero este es un trabajo especializado y poco frecuente, hay algunos comunarios capacitados en este oficio y suelen ser los que se contratan como motosierristas, en casos pueden cobrarse con madera por el trabajo de trozar las huertas. Ya no es frecuente ver a gente 'rajando leña', partiendo a pulso gruesos troncos para convertirlos en leña, prefieren cortarlos en cuarterones o tablas que pueden vender a los carpinteros del pueblo o mandarse hacer muebles para su uso, para ello las motosierras han servido para aprovechar mejor la madera que en el pasado se dejaban podrir por no poder transportarlos o a lo mucho rajarlos para leña.

Después se espera que todo se seque alrededor de una semana para recién quemar toda la maleza y el follaje, se tiene el cuidado de despejar la maleza alrededor de las pilas de basura para que el fuego no se extienda hacia otras huertas. Se espera un día sin lluvia y se prefiere iniciarlo antes de media mañana o en la tarde porque el calor del medio día puede hacer incontrolable las llamas.

Una vez despejado el terreno se lo mide, sobre todo si el trabajo posterior –la cavada– va a ser realizado a contrato por un trabajador extra doméstico. Para esto se usa la unidad lineal de medida de uso local, la '*luqa*' o palo, que debe medir tres brazadas y media –se dice que antes la *luqa* era de cuatro brazadas y media, aunque hoy en día algunos afirman que sólo debe medir dos y media. La longitud de los brazos extendidos hace una brazada, +/- 1,66 mts que también es el promedio de estatura del campesino varón yungueño. Como esta unidad de medida puede variar, tanto el dueño del terreno como el trabajador contratado llevan sus propias *luqas* porque se piensan que el otro va a intentar ganar ventaja achicando y estirando su *luqa*. Aunque saben de la imprecisión de esta medida y muchos prefieren estandarizarla en cinco metros, la siguen usando en vez de una cinta métrica por que resulta más fácil 'cuadrear' el terreno (calcular el área). Esto por lo tremendamente irregular que suelen ser la pendiente y los linderos de las parcelas yungueñas, obstáculos como desniveles impracticables, peñas

o plantaciones o construcciones que no se quiere afectar obligan a ajustar el trazo por lo que resultan cicales con perímetros bastante irregulares.

Si no hay un punto casual de referencia (Alguna planta roca o lindero) vértices se colocan estacas para marcar los vértices del terreno medido. Se suele empezar a medir la horizontal desde la parte más baja del futuro cocal para irlo cuadrando al medir la vertical subiendo la pendiente del terreno. Se prefiere escoger las laderas y las partes pendientes donde va llegar más sol durante el día a las plantas y no tanto en las entrantes de las quebradas, en los cicales grandes se suele construir una carpa (un pequeño y rustico cobertizo de palos y techado con hojas de palma, paja y a veces de viejas calaminas u otro material disponible) para cubrirse del sol o la lluvia en los momentos de 'aculli' o descanso².

La cavada

Los meses propicios para la cavada son los primeros de la época de lluvias a estación de lluvias (enero a marzo) es cuando se plantan los nuevos cicales. Este cocal empezó ha ser cavado desde una semana antes de Todos Santos.

Para esta tarea se usa como herramientas una picota y una 'waywa', una especie de rastrillo de tres dedos y un mango corto. Se aprovecha las lluvias tempranas por que la humedad suavice el suelo y hace menos esforzado el trabajo. Se empieza desde la parte baja y se avanza de lado horizontalmente con la vista hacia arriba desde un extremo al otro del terreno delimitado y otra vez en la horizontal superior que sigue, hasta terminar el corte, cuando este se acaba se empieza un nuevo corte desde abajo. A golpes de pico, con la parte que muestra el filo ancho, se corta terrones que se van desmenuzando usando como mazo el dorso de la misma herramienta. Con la waywa se separa las raíces y piedras de la tierra suelta que se va empujando hacia atrás del trabajador. Las raíces se amontonan para sacarlas más fácilmente fuera del terreno, las piedras se las deja en la superficie. Cuando se llega hasta donde han quedado las raíces de los árboles es necesario cavar hasta descubrir las raíces solo así se puede arrancar el tronco para arrastrarlo hasta fuera del futuro cocal. Una vez que se termina de cavar el terreno se espera que las raíces y troncos se sequen, se las amontona y se las quema después de eso sólo se espera que las lluvias humedezcan totalmente la tierra suelta para poder iniciar la plantada.

El plantado

El plantado como tal se realiza en los meses de más lluvia (enero y febrero) cuando la tierra removida en la 'cavada' se ha humedecido totalmente para poder levanta y formar los *wachus* y para que los plantines de coca sobrevivan al trasplante (de los almácigos a los *wachus*). Es común ver a los plantadores trabajando bajo la lluvia protegidos con plásticos (nylon) que atan sobre sus hombros para cubrir sus espaldas. Si la lluvia es torrencial la tierra se pone muy lodosa ('barroso') no es posible continuar con el trabajo, los *wachus* se hunden, se deforman o se desmoronan, se espera que el terreno se oreo para poder continuar.

Un sólo plantador experto y concienzudo puede hacer entre tres y cuatro *wachus* en un día, si hace más es porque o es muy hábil y fuerte o porque su trabajo es negligente "como sea hace por avanzar". Pero el ritmo de avance diario depende fundamentalmente de la pendiente del terreno, de si es muy pedregoso o de si la 'cavada' ha sido hecha eficientemente (el que se haya sacado todas las raíces y piedras).

Los *wachus* (camellones) se empiezan a construir desde la parte baja del futuro cocal, se aparta la tierra hasta alcanzar el suelo que no ha sido removido en la cavada —a unos 50 cm debajo la superficie— formando una zanja de entre 40 y 50 cm de ancho y 3,5 a 5 mts de longitud que será el largo del *wachu* y el ancho de todo el corte. A tolo lo largo de esta zanja se acomoda las piedras, que se separa con la waywa de la tierra suelta, a modo de cimientito y estructura interna del futuro *wachu* luego se las cubre con tierra y se empieza a golpear para compactar el montículo, primero usando el dorso de la waywa y después con la 'paleta'. La paleta es una herramienta de unos 35 cm. de largo y unos 25 cm. de ancho en la parte del mazo y un mango de unos 30 cm., toda la paleta está hecha de una sola pieza de maderas duras y pesadas como el *colo* o el *almendrillo*.

La tierra con que se cubre este primer *wachu* se saca de la franja superior —unos 80 a 100 cm— parte de la cual será la *humacha* o zurco del primer *wachu* y el resto la base del siguiente *wachu*. La tierra amon-

2 Hay tres momentos más o menos formales de descanso en la jornada de trabajo; a media mañana, a medio día para la merienda y a media tarde. En esos descansos se suele *phijchar* o mascar hojas de coca (*akhulliña*) o bolear en el castellano yungueño —porque se forma bolos (*jach'us*) entre los molares y la mejilla mientras se ensaliva y chupa el jugo de las hojas de coca y 'llujita' (o lejía, alcalinos de las cenizas vegetales). Por eso *akhulli* suele tomarse como sinónimo de mascar coca (*akhulliku*) de forma similar a como se entiende la hora del té ingles (tea break).

tonada se termina de compactar con fuertes golpes de paleta, es la parte más ruda del trabajo y de ello depende la solidez que adquiere el *wachu*. Con los golpes de paleta se da la forma característica que tienen los *wachus*, un lado vertical exterior que varía según la pendiente del terreno entre los 30 y 80 cm, el lomo horizontal de unos 30 a 40 cm y la cara vertical interna de ± 30 cm, que se mide desde el borde superior del *wachu* hasta la base que forma la *humacha* donde se 'tela'³ o transplanta las plantitas de coca.

Para el 'telado' o 'tilado' es necesario profundizar una zanja al filo mismo de la cara interna del *wachu*, esto para poder acomodar holgadamente las raíces de los plantines puesto que sus brotes y hojas no deben sobresalir del *wachu*, es más deben estar a por lo menos 15 cm por debajo del borde superior del *wachu*. Los plantines se pegan a todo lo largo de la pared húmeda del *wachu* dejando dos o tres dedos de distancia entre cada uno y se cubren sus raíces con tierra cernida hasta nivelar el piso de la *humacha* que debe tener el ancho de un pie (± 25 cm). Terminado el telado en el primer *wachu* se cubre toda la fila de plantas con segmentos de la corteza de las plantas de plátano, que tiene forma de canaleta, para protegerlas mientras se construye el siguiente *wachu*.

Antes de empezar el plantado es necesario tener ya listas las plantas, la mayoría de los cocaleros prepara con meses de anticipación sus almacigos pero es frecuente que se compren a otros campesinos. También se los puede comprar en el pueblo donde son ofrecidos por campesinos que previendo su demanda han preparado almacigos expresamente para su comercialización. La unidad de medida para los plantines de coca es la 'cabeza'. La cabeza es una gavilla de plantines atada con fibra vegetal, generalmente *qhajoro* (corteza de plátano), que se supone debe medir el largo de la circunferencia de la cabeza de una persona, pero se lo mide calculando un cuadrado abriendo los dedos pulgar y índice de una mano como distancia de sus lados; en realidad es mucho menos que eso. Los yungueños calculan que una cabeza de plantines alcanza para 'telar' trece o catorce *wachus* de entre 3,5 a 4 mts. de largo longitud y que en una 'tarea' (1/16 de hectárea) entrarían los plantines de cinco cabezas.

Las semillas para un buen plantin deben provenir de plantas maduras que por lo menos tengan un *pillo* o poda, que aproximadamente se hace a los cinco años, y no de *wawa coca* (planta nueva sin poder) por que sus semillas producen plantas deficientes. Hay años en los que por alguna razón los cicales producen muy pocas semillas y se las tiene que buscar en otras zonas cocaleras, las plantas se encarecen y no faltan los casos de robo. Por eso los cocaleros tienen sus almacigos de coca muy cerca de sus viviendas donde pueden vigilarlos.

Cada día, o la tarde anterior si el almacigo esta alejado, el dueño del cocal extrae sólo la cantidad de plantines que considere pueda plantarse durante esa o a lo sumo la siguiente jornada; no más que eso porque fuera de los almacigos los plantines de coca son muy delicados. La tarea de extraer plantines se denomina 'arrancar' porque se hace precisamente eso, arrancarlas directamente del almacigo dejando al desnudo sus raíces. Por eso, en el momento de extraerlas la tierra del almacigo tiene que estar lo suficientemente húmeda y suelta para que al jalar las plantas nos se dañen sus raíces pero aun así siguen siendo delicadas y hay que tomar muchas precauciones para que no se marchiten. Los cocalero con experiencia siempre insisten a los novatos que nunca se debe sumergir sus raíces directamente en el agua, porque en lugar de mantenerlas vivas eso las 'debilita' y luego son pocas las que sobreviven el transplantado.

Si la cantidad de plantines es más de lo que se puede plantar en dos días, lo que suele suceder cuando se las compra de pueblo, lo que se hace para mantenerlas vivas es abrir una pequeña zanja de unos 10 cm de ancho y unos 15 cm de profundidad, dejando una capa de tierra muy húmeda y suelta en el fondo. Allí se acomodan sus raíces, se rellena la zanja con tierra y luego se cubre todo con matas para que el sol no las alcance.

En los Yungas las lluvias de enero y febrero suelen ser torrenciales, pueden pasar días y hasta semanas de constante lluvia que los que apenas amaina por unas horas, pero suelen presentarse también días seguidos de intenso sol y calor como preludio a otros días de aguaceros aún más torrenciales. Pero por muy torrenciales que sean las lluvias los trabajos agrícolas no se detienen, es más la construcción de nuevos cicales se intensifica. Durante estos meses todos los campesinos están ocupados y hay escasez de mano de obra masculina para otras tareas agrícolas.

Se dice que los *wachus* contruidos en años de lluvias especialmente intensas resultan más sólidos y resistentes que los que se hacen en años de poca lluvia. Los *wachus* bien compactos y sólidos resisten mejor la invasión de maleza (*chume*) y reduce los posteriores trabajos de mantenimiento —el 'masido' o desyerbado que se realiza cada tres meses⁴—; por eso se insiste en una concienzuda erradicación de las raíces durante el cavado.

3 Del aymara *Tilar*; poner en fila.

4 La coca es un arbusto que necesita mucha luz y si el *chume* los rodea se reduce su follaje y se ahogan. No es una planta exigente en nutrientes y difícilmente puede imponerse a la competencia de otras malezas, depende del trabajo humano mantenerlas saludables.

Usando sólo su fuerza laboral una familia campesina puede construir alrededor de una tarea de cocal cada año y si decide plantar un cocal más amplio tendrá que recurrir necesariamente a mano de obra masculina extradoméstica; ya sea en ayni, minga o bajo contrato. Se puede confiar algunas etapas del trabajo menos especializada a los trabajadores estacionales que bajan del altiplano (*utawawas*)⁵, como el cavado pero siempre es necesaria la supervisión de los propietarios. La plantada en cambio, es un trabajo especializado que sólo se confía a un experto, incluso se considera que pocos yungueños llegan a poseer la verdadera habilidad del arte cocalero.

En las siguientes semanas del plantado la coca es objeto de cuidados, las fuertes lluvias pueden anegar las *humachas* y hacer que se pudran las raíces o hacer que las hojas tiernas y los brotes se inclinen hasta pegarse al piso de la *humacha* o contra la pared barrosa de los *wachus* provocando que se marchiten. Para evitar esto es necesario librar del fango a cada hoja y ramita de cada una de las delicadas plantas. En esta tarea no puede usarse los dedos de las manos por que el sudor y los aceites corporales humanos las marchitan, “el olor y la grasa de la mano de la gente es como ácido para la coca, les quema”. En lugar de los dedos se usan las ‘p’itaras’ que son dos varillas de unos 35 cm y de unos 2 cm de espesor a los que se han agudizado uno de sus extremos, lo común es hacerlas con ramas de café. P’itarar es el verbo que en aymara designa a la acción de tejer a mano usando palillos de tejido, p’itarar también es el nombre de este trabajo agrícola porque con los palillos de madera se levanta y limpia del barro a las hojas de coca como si fueran hilos que se tejen. Se empuña el extremo de una p’itara en cada mano y con las puntas aguadas se enderezan las plantas que se han rendido en el fango. También se evacua el agua que se ha acumulado en las *huamchas* abriendo pequeñas zanjias hacia fuera de los huachos y se arrancan con las manos los brotes de las yerbas invasoras. Este trabajo lo puede hacer cualquier miembro de la familia propietaria que tenga el suficiente cuidado en no romper o dañar a las plantas.

En los meses siguientes se hacen los primeros *masidos* (desyerbes) en el nuevo cocal (de tres a cuatro veces al año según crezca el *chume*). Para el *masido* se usa la herramienta llamada *warmi chonta* (chonta de mujer) o *yawrincha*, se trata de una pieza parecida a un pequeño pico de fabricación artesanal (en Chulumani hay un herrero que forja su parte metálica, los mismos campesinos fabrican y le engastan sus mangos que miden unos 70 cm.). Uno de los extremos de la parte metálica (la boca) es una hoja de unos 15 cm. de largo y unos 10 cm. de ancho que se sierra en una punta angulosa, el otro extremo lo forma una delgada y aguda pica (gancho) de unos 20 cm de largo y 2 cm de espesor.

La cosecha

Después de dos años de haber sido plantado el cocal ya esta listo para su primera cosecha, la *wawa coca jinchucha* y es una ocasión especial. Un día antes la dueña del cocal prepara panes especiales del tamaño de un plato que el día de la *jinchucha* (en el descanso de medio día) será ofrecido junto con un vaso de vino blanco y un trozo de queso a cada una de las personas que ese día, en ayni o minga, vengán a su cosecha. Esto para agradecer a la *Inal Mama*, la espíritu dueña de la coca, por esa y las siguientes *mitas*. En el contexto cocalero yungueño, una *mita* es el tiempo que les lleva a las nuevas hojas crecer y madurar antes de la siguiente cosecha que aproximadamente suele ser de tres meses. Aunque esto depende del grado de sequía de los inviernos, las heladas y la altura de los mismos cicales. De todos modos la cosecha es la etapa de la producción que más intensa inversión de mano de obra especializada requiere.

El nombre específico para la cosecha de coca en aymara es *k’ichir* (pellizcar) y *k’ichiri* a la persona que lo realiza. Se trata de un trabajo altamente especializado del que principalmente se encargan las mujeres. La mayoría de las mujeres campesinas empiezan a cosechar desde muy niñas, algunas incluso antes de cumplir los diez años y entre los 17 y 25 años es cuando sus manos alcanzan su mayor grado de destreza, pero seguirán cosechando aun hasta ser ancianas. De allí que las mujeres reivindiquen su trabajo de *k’ichiris* como la identidad imagen emblemática de la campesina yungueña que es valorada no por su rol madre o esposa, sino como eficiente e imprescindible productora cocalera.

Aunque el *k’ichi* es un trabajo dominado por mujeres no es exclusivo de ellas, en menor número los hombres, sobre todo adolescentes y varones solteros también participan en la cosecha. Los hombres maduros suelen asumir las labores tradicionalmente asignadas en la división del trabajo por género. A ellos les toca construir cicales, desyerbar huertas y cicales, realizar las podas, construir y reparar las viviendas.

Aunque la cosecha no es un trabajo pesado, exige cierto nivel de destreza que una vez adquirido se hace mecánico y repetitivo. En Chulumani las plantas de coca raras veces pasan de los 70 cm. Por

⁵ En aymara; hijo o niño de la casa y se trata de un no familiar integrado como trabajador dependiente de la unidad familiar. En el pasado el *utawawa* ocupaba una posición servil, un criado de la familia.

eso casi todo el tiempo las cosechadoras deben estar inclinadas sobre las plantas para recoger una a una sus hojas. Las hojas se sujetan entre los dedos de ambas manos y se las desprende de las ramas, manos con mucha destreza pueden sujetar varias hojas simultáneamente y arrancarlas sin quebrarlas ni dañar los brotes que quedan en las ramas y trabajar independientemente una de otra en ramas distintas de la misma planta. Las hojas arrancadas se juntan en la *mitiña*, una pieza amplia de tela que se ata a la cintura formando un bolso que cuelga delante de los muslos. Y cada cierto tiempo se las traspasa a otro bolso más amplio que se lleva a guardar a la sobra para que calor no malogre las hojas.

Las cosechadoras se ponen una a lado de otra, cada una frente a al *wachu* que le toca y que cosechara hasta el final, de ese modo todo el grupo de cosechadoras avanza más o menos simultáneamente, algo que permite controlar el ritmo y el rendimiento de la mano de obra. Al trabajar lado a lado junto a otras personas, la cosecha de coca es una excelente ocasión de conversación que es particularmente aprovechado por las mujeres.

‘Lo que se habla en el *k’ichi*’ de alguna forma se constituye en una institución desde donde se manifiesta y ejerce el control ideológico comunal, donde la voz dominante la tienen las mujeres. Todo cuanto ocurre en la comunidad, en las comunidades vecinas y hasta en la provincia es comentado y ventilado en ‘la habladuría’ de los cocaleros. Allí es donde primero se juzga la conducta de los miembros de la comunidad, desde donde surge, se forma y orienta la opinión pública comunal. Donde paradójicamente las mujeres de status más bajo y pobre son las que suelen expresar y defender las opiniones más conservadoras de la comunidad. De cualquier forma el cocal es un espacio de conversación donde las mujeres rompen con las jerarquías formales de los espacios de discusión pública donde la palabra autorizada la llevan los varones.

La imagen social de la *k’ichiri* va más allá de su posición en la división del trabajo, de su papel como madre esposa, hija hermana, la representación simbólica de la *awatasiña* y la *mitiña* incluye la identidad y posición de clase y etnia, la forma en como se valora su trabajo y su posición en la sociedad campesina cocalera. Pablo Pintado, un comunitario de Cuchumapaya una vez me comentó “Mis hijas son bien cotizadas. Sin tiempo les ruegan para ir al *k’ichi* y no les falta su platita”.

Al terminar la cosecha los sacos con las hojas frescas se cargan hasta la vivienda, allí se las guarda en el *matu wasi* que es una habitación en los bajos de la vivienda campesina exclusivamente destinada a guardar coca fresca y humedecer la que esta seca. El *matu wasi* con las paredes y el piso de tierra, sin ventanas y una puerta que nunca se deja abierta si no es necesario, esto para que el interior siempre se mantenga fresco y húmedo. Este uso hace que el piso de tierra apisonada del *matu wasi* este siempre lizo y parejo y el permanente barrido lo deja libre de polvo y basuras. Directamente sobre este piso se vacían las bolsas con hojas frescas y se las distribuye uniformemente removiéndolas para airearlas y que al contacto del piso se enfríen.

Desde que las hojas han sido arrancadas de las plantas pueden entrar en un proceso de descomposición que se acelera estando todas juntas dentro de una bolsa, por eso se las revuelva a cada momento para disipar el calor que puede estar generando. El *matu wasi* tiene esa finalidad, el de detener la descomposición de las hojas frescas hasta el día que van a ser secadas al sol. El secado sólo puede ser realizado un día después de la cosecha, tiene que enfriarse al menos por una noche y puede permanecer en el *matu wasi* por dos y hasta tres días pero si no se las seca hasta ese momento ya no es posible evitar que se malogren. Se las puede secar pero resultaran oscuras (*choq’entata*), con mal sabor y casi con ningún valor en el mercado.

El secado

Tradicionalmente la coca verde (*matu*) se seca en el *kachi*, un canchón embaldosado con lozas de piedra negra (piedra pizarra) y rodeado por un medio muro que guarda el interior del viento. En la mañana, a eso de las 9:00 después de que el calor del sol seca el rocío de la madrugada se tiende el *matu*, las hojas se extienden en una capa uniforme sobre todo el piso enlozado del *kachi* antes de que el sol las caliente demasiado y quemen las hojas frescas que se le pongan encima. Se pone mucha atención en el secado de las hojas, si los rayos de sol son muy intensos se secan las partes expuestas de las hojas y se malogran las partes cubiertas aun húmedas. La pérdida de humedad debe ser gradual y uniforme por eso algo una hora después de tenderse se remueve la coca usando una escoba para exponer al sol la otra cara de las hojas, a eso de las 11:30 el *matu* ya está seco y se lo puede recoger ‘alzar *matu*’ en grandes bolsas ‘sacas’ de algodón o yute de plástico que permiten la ventilación. Mientras está caliente la coca seca se guarda en los bajos sobre alguna mesa o banca, no sobre el piso, una vez fría se las traspasa en otras bolsas grandes de nylon y se las cierra firmemente para evitar el contacto de la coca con el ambiente exterior. Así la coca seca puede guardarse (dicen hasta un mes) a salvo los hongos del

húmedo medio ambiente yungueño. Es coca que ya se puede consumir, seca como esta en los yungas no tarda mucho en humedecerse, no se las *mat'acha* para el boleó.

La coca así embolsada se suben a los altos (dormitorios) en donde se las guarda hasta el momento de llevarlas a vender. Las hojas secas sin *matachar* ocupan mucho espacio y son quebradizas por lo que se evita triturarlas manipulando innecesariamente los bultos, la coca *t'unarata* (hojas desmenuzadas) tienen menor valor en el mercado.

El matachado

El *matachado* es el proceso en el que se humedecen las hojas secas, lo suficiente para que se pongan flexibles y manipulables para su empaquetado en *taquis* (bultos) de 50 libras. El *matachado* se realiza durante las noches en para aprovechar el máximo de la humedad ambiental. Primero se vacían los sacos de coca se vacían en un extremo del *mati wasi* directamente sobre el piso que antes ha tenido que ser barrido para quitar el polvo y otras basuras y se las reparte uniformemente con los pies. No se pisan las hojas sino que se arrastran los pies al ras del piso y por debajo de las hojas para empujar con el empeine las hojas que están abajo y subirlas hasta por encima del resto, hasta que todo el montón de se haya mezclado y se espera que la humedad ambiental haga el resto.

Cuando las hojas de coca ya están humedecidas se las empieza a 'palmear', con las palmas extendidas de ambas manos se cogen amplios manojos de hojas que se van acomodando cual si fueran fojas de papel, y se las apila horizontalmente formando columnas verticales de entre 30 y 40 cm apoyadas contra la pared, sobre ellas se sientan por unos instantes para comprimirlas más y así están listas para empaquetarlas en los taquis de cincuenta libras.

El bulto en el que se empaca la coca esta formado por dos bolsos (1,5 x 1,5 mts), uno de plástico que se pone dentro del otro bolso de tela a manera de forro impermeable (anti lluvia), allí dentro se van embutiendo las columnas de hojas palmeadas lo más compactado que se pueda hasta reducir 50 libras de coca al volumen de un cubo de no más de un metro por lado. La bolsa interior de plástico se cierra herméticamente y por encima se cierra los bordes de la bolsa externa, para ello disponen de largas agarraderas en los extremos que se anudan en las puntas de la base del bulto. Todo el bulto forma el Taki.

Bolivia. Del país de las cegueras coloniales a la revolución visual desde la periferia

Ana Daniela Nahmad¹

En el quinto festival Festival de Cine y Video de los pueblos indígenas, llevado a cabo en 1996, se efectuó una interpelación directa a las hegemonías culturales y a los detentadores de los medios masivos de comunicación, mediante una carta escrita en los siguientes términos:

Cochabamba, Bolivia, 29 de junio de 1996.

Carta Abierta:

A través del tiempo, nosotros **los Pueblos Indígenas hemos sufrido el robo de nuestro «espíritu personal y comunal» mediante el uso de fotografías y cámaras audiovisuales (cine-video) que transportan nuestra imagen a otro espacio.**

Nuestras vidas, nuestra historia, nuestros personajes, nuestro paisaje, nuestros ríos, nuestras montañas, que son además parte de nuestro legado, han servido de fuente para que algunos consiguieran riquezas y prestigio.

Los Pueblos Indígenas exigen de los diferentes países del mundo, representados por sus gobiernos, instituciones y organizaciones, **la DEVOLUCIÓN de nuestra imagen, la devolución de la representación de nuestro espíritu reflejado en películas y videos.**

Consideramos que los cineastas y productores escucharán esta queja de los que abrieron la puerta una vez, y que con el respeto y la dignidad característicos de los seres humanos, harán caso a la voz de los antepasados.

Especialmente los creadores de cine y de video que no sean indígenas y estén comprometidos con la causa indígena, serán los primeros en hacer frente a esta demanda.

Para preservar nuestras culturas

Para mantener nuestro espíritu en su esencia

¡EXIGIMOS LA DEVOLUCIÓN DE NUESTRA IMAGEN!

Participantes en el Foro Indígena del
V Festival de Cine y Video de Pueblos Indígenas.²

Esta Carta es de suma importancia porque representa una de las primeras interpelaciones de los indígenas latinoamericanos hacia las hegemonías culturales por la usurpación y explotación de su imagen tecnológica. ¿Qué nos permiten ver estas demandas de devolución de la imagen y del espíritu reflejado en películas y videos? Hace algunos años Armando Bartra visualizaba de esta forma el problema: "En el fin del milenio hay una disputa por la imagen del indio. No sólo por la representación -en literatura, pintura, fotografía, cine o video- sino por el concepto. Detrás del debate sobre los derechos étnicos lo que está en cuestión es la idea misma de la indianidad".³ Esto nos remite a una dimensión de la vida social de suma importancia para el estudio de las relaciones interétnicas en América Latina: la cuestión de la identidad y la representación.

En la presente ponencia se sostendrá la hipótesis de trabajo basada en la siguiente premisa: Actualmente existe una querella por la imagen de los indígenas y Bolivia no ha estado exenta de esta disputa, en este país se ha transitado de las cegueras coloniales a una revolución visual desde la periferia en términos de las imágenes referentes a los grupos indígenas. Para entender este proceso se hará un recorrido histórico por las construcciones visuales generadas desde el cine y el video, para proponer una historia social de la cultura que tendrá como fuente principal la producción de imágenes en movimiento.

¹ Posgrado de Estudios Latinoamericanos. UNAM.

² Carol Kalotajic, "CEFREC/Video en Bolivia", en *Redes indígenas*. <http://www.nativenetworks.si.edu/esp/rose/cefrec.htm>. Las negritas son mías.

³ Armando Bartra, "Imágenes encontradas", en *La Jornada*, Sección Hojarasca, Año 9, número 23, marzo de 1999.

Cultura, representación y poder

El tema de la representación, es decir de las posibilidades de construir narraciones sobre los otros e impedir que otros relatos emerjan ha sido una constante en los debates culturales de América Latina. La cuestión sobre los discursos de poder y la representación se mueve por lo menos en dos niveles. El primero, correspondería con una operación fundamental, mediante la cual se produce sentido entre los miembros de una cultura mediante la utilización del lenguaje, para generar representaciones sobre los Otros. Este primer ámbito es el de la práctica de la representación como un proceso de construcción de significados que implica el empleo de signos e imágenes que están por, o representan cosas o individuos.⁴ El segundo nivel sería el del papel del productor del conocimiento que genera discursos inscritos en una trama de poder, sobre los otros.

Al interior de la cultura y de sus productos se confrontan “el poder de narrar e impedir que otros relatos emerjan”⁵. Esta operación es fundamental para la dominación, ya que ha sido un ejercicio sostenido por los países imperiales y los grupos dominantes desde hace mucho tiempo. Así, la cultura toma forma de “teatro en el cual se enfrentan las distintas causas políticas e ideológicas. [Y] lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla”.⁶

La dominación en las representaciones y en los discursos se sintetiza profundamente en el acto de nombrar y, consecuentemente, en el de construir visualidades, actos que nunca son inocuos, especialmente cuando se confunden con los de categorizar. El proceso a través del cual una cultura subordina a otra empieza con el acto de dar o no dar nombres.⁷ El colonialismo y las lógicas discursivas de los nacionalismos latinoamericanos como el indigenismo, inscribieron a los Otros, dentro de ciertas categorías que erigieron pretendidas identidades unívocas, normando al mismo tiempo las relaciones que se establecieron con los grupos originarios y subalternos.

En este nuevo siglo se agudiza el conflicto, ya que la generación de representaciones sintetiza las disputas por el ejercicio del poder. Por ello, es necesario interpretar tanto las imágenes generadas por los indígenas, como las construidas sobre ellos, como formas de creación de significados estrechamente relacionados a proyectos políticos y culturales de producción de identidades que en la mayoría de los casos entran en controversia. El cine y el video han tomado parte en los espacios de lucha por las representaciones, las imágenes en movimiento han tenido una participación determinante en la construcción de identidades y subjetividades sociales,⁸ y, como poseedoras de formas de producir sentidos, han estado vinculadas a la construcción de ideologías y a las luchas por la hegemonía.

Los procesos de etnización van de la mano con las delimitaciones identitarias que realizan los distintos grupos. La etnicidad es un elemento que organiza socialmente la diferencia y es producto de procesos históricos de identificación. Las identidades colectivas son construcciones socio-históricas determinadas que se definen de manera exógena y endógena a la vez, y por ello son objeto de disputa en las luchas sociales por la “clasificación legítima”: ya que no todos los grupos tienen las mismas posibilidades de identificación, sólo los que ejercen el poder pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás.⁹ A través del desarrollo histórico de la modernidad, las elites y el Estado han ejercido “políticas de identificación”, reservándose la administración de la identidad, imponiendo una mono-identificación, una sola identidad cultural legítima, que ha funcionado como el sustento imaginario de los Estados Nacionales.¹⁰ En el repertorio cultural nacionalista la imagen del indio ha sido parte esencial de la construcción de las identidades en los países latinoamericanos, ya fuera para negarla y afirmarse sobre su exterminio o para exaltarla y afianzarse sobre su glorioso pasado. Desde las prefiguraciones del nacionalismo, el pasado indígena fue apropiado por parte de los criollos que imaginaban su nueva comunidad.

Según Eric Hobsbawm “los nuevos medios de comunicación permitieron estandarizar, homogeneizar y transformar las ideologías populares”, ocasionando que los símbolos nacionales pasaran a formar parte de la vida de todos los individuos.¹¹ Durante el siglo xx la ideología nacionalista salió de sus habituales trincheras y transformó sus argumentos para encontrar nuevos canales de expresión, principalmente en las

4 Stuart Hall, *El trabajo de la representación*, p. 2

5 Edward Said, *Cultura e imperialismo*, p. 13

6 *Ibidem*, p. 14

7 Gustavo Lins Ribeiro, “Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo”, en <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso1/ribeiro.pdf>

8 Cristian León, “Racismo, políticas de la identidad y construcción de EtniedadesD en el cine ecuatorianoD, en *Revista Chilena de antropología visual*, p. 1

9 Gilberto Giménez, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en: Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, p. 13-14.

10 *Ibidem*, p. 14

11 Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, p. 151.

nuevas tecnologías.¹² El cine se convirtió en una expresión radical de lo que siglos atrás había comenzado con la imprenta; la noción de simultaneidad pudo propiciar la sensación de comunidad entre una multitud que nunca llegaría a conocerse.¹³ Desde entonces las elites nacionalistas han utilizado las tecnologías de la industria cultural para legitimar su ideología, entre las que se encuentra el cine, que reformuló con su manera particular de expresión los preceptos sobre la nacionalidad.

El nacionalismo en Latinoamérica tomó un lugar hegemónico en la producción de discursos cuando se extinguió el colonialismo como sistema político formal; sin embargo, la colonialidad del poder se ha mantenido sobre la base de los criterios originados en las relaciones de desigualdad y “no ha dejado de ser el carácter central del poder actual”¹⁴. Las representaciones culturales construidas dentro de este contexto se recubren de una opresión bífida, la occidental y la propiamente latinoamericana. Recordemos que categorías como “indio”, “negro”, “mestizo” o “blanco” representan la “marca del nacimiento de América y la base misma del actual poder global”.¹⁵ El colonialismo y, posteriormente, los indigenismos inscribieron a “lo indígena” dentro de ciertas categorías erigiéndole una pretendida identidad unívoca y normaron las relaciones que se establecieron con los grupos originarios, traducándose, entre otras cosas, en imágenes tecnológicas.

En el siglo xx latinoamericano, por medio de la cinematografía y otros medios de reproducción técnica de las imágenes, se construyeron *visualidades hegemónicas*,¹⁶ es decir, mecanismos de administración de imágenes y condiciones específicas de visibilidad de las diferencias culturales y étnicas, sustentando simbólicamente la pretendida y muy afanada estructuración de un paradigma unitario de nación: esa fue la gran tarea que se autoasignaron los intelectuales mestizos o criollos miembros de las elites en el poder.

La presencia indígena en el cine boliviano

Desde los primeros datos de la presencia del cinematógrafo en Bolivia encontramos que la representación de los indígenas es un tema recurrente, en argumentos, en las imágenes de las vistas documentales y hasta en los nombres de las compañías productoras. El dato más antiguo que he localizado sobre representaciones de indígenas en pantalla se remonta a 1905, donde según Alfonso Gumucio Dagron en su *Historia del cine en Bolivia*, el programa del 29 de septiembre incluiría la *Novela de amor*, que parece ser un drama de los primeros tiempos, seguido de vistas cómicas: *Gato goloso*, *Un buen purgante*, *El estudiante*, todas de factura francesa. Sin embargo lo que más interesa de este programa, a la luz de nuestro análisis, es que en la segunda parte los espectadores bolivianos pudieron ver lo que parecen ser las primeras construcciones sobre indígenas exhibidas en Bolivia dentro del drama histórico *Venganza India* o *Indios Cow Boys*, curiosamente ambientado en México. Los cuadros nos permiten intuir el argumento: 1. Indio merodeador será castigado, 2. Salida de la diligencia, 3. Asalto a la diligencia, 4. Perro mensajero, 5. Los raptos perseguidos, 6. El poder de los indios, 7. Liberación de los prisioneros. Así comenzaría la carrera y la lucha por las representaciones, aunque los de este programa no son indígenas bolivianos compartirán con la imagen construida sobre los grupos originarios en toda América Latina el estereotipo, la apropiación y la degradación de las imágenes.

En el plano de las construcciones referentes a los grupos locales es interesante notar que las imágenes y las tramas no se formularon desde la cotidianidad de su condición a pesar de su alta presencia social, sino a través de los dramas históricos o de las vistas documentales de los lugares de importancia arqueológica, es decir, la representación cinematográfica indígena de los primeros tiempos estuvo vinculada al pasado. Encontramos, por ejemplo, los registros de un alemán, el profesor Muller, sobre su viaje a Tihuanaco (1916);¹⁷ o la película *La vestal del sol inca* (1920), cuyo argumento estaba ambientado en la época prehispánica.

Los argumentos indigenistas o de temática indígena dentro del cine argumental de los primeros tiempos, facturados en el territorio nacional y con la participación de bolivianos, fueron de suma importancia y abarcaron gran parte de la producción ficcional y documental de la época. Nos es gratuito que el primer largometraje nacional titulado *Corazón Aymara* (1925) de Pedro Sambarino, tuviera temática indígena, así como la cinta *La profecía del lago* (1925) de José María Velasco Maidana.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

¹⁴ Aníbal Quijano, “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui. “Cuestiones abiertas”, en José Carlos Mariátegui y *Europa: La otra cara del descubrimiento*, p. 1.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Christian León, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷ Cinemateca Boliviana. *Notas críticas*, p. 4.

Corazón Aymara fue el título de un drama impregnado en el indigenismo de la época, el productor de la cinta fue Erns Rivera y según Gumucio Dagrón es muy probable que de él fuera la idea original “ya que deseaba cumplir con un compromiso contraído en Alemania, de llevar una película que mostrara la vida de los ‘indios’ bolivianos, que no era tan salvaje como podía creerse en Europa”.¹⁸ Es interesante que el primer anuncio sobre la cinta la presentara como “una contribución del arte nativo al primer Centenario de la Independencia y que estudia las costumbres actuales de los grupos acutóctonos”.¹⁹ Los propios promotores del filme resumieron así el argumento

Lurpila es la encarnación fatalista de la raza aymara. Sobre ella pesan desconfianza de su padre Colke Chuíma; los celos de su madrastra Summa Pankara; los recuerdos amorosos de Kilko; los deseos del mayordomo, y el rencor de su esposo, que la sospecha culpable... Lurpila lucha con todo y contra todos haciendo brillar su inocencia. Señalada por su madrastra como infiel, contagia sus desconfianzas a su padre, indio inflexible como los romanos que castigaban con mano férrea las acciones indignas... Tal es el argumento de *Corazón Aymara*, que mostrará la sobriedad, la docilidad y el espíritu de trabajo de la raza más laboriosa de Bolivia.²⁰

Detrás del drama desarrollado entre el enfrentamiento de mestizos e indos se tejen hilos el discurso indigenista que condenó al mestizo y exaltó la figura del indígena como víctima de dicha relación. Una nota periodística revela y ejemplifica las cegueras visuales de esta época, en el diario *La Republica* se dijo lo siguiente: “A la finalidad educativa y artística de la película hay que añadir otra de más profundo alcance: la de conocer a una raza que cerca de nosotros pasa inadvertida, como un ser ajeno a nosotros y a nuestra civilización”.²¹

La censura actuó también sobre los filmes de temáticas relacionadas con los indios, es importante mencionar aquí a la cinta *La profecía del lago* que fuera prohibida precisamente por construir una historia de amor entre un indio y una mujer blanca, aspecto que la sociedad de la época no toleró.

Más adelante se realizaría *La gloria de la raza* (1926), de Arturo Posnansky, quien fue uno de los precursores de la investigación del pasado precolombino en el país, la cinta constó de cuatro actos entre los cuales el propio realizador, vestido bajo los títulos de científico y arqueólogo, recorría las huellas indígenas de los Urus a Tihuanaco, el filme era anunciado así: “Un arqueólogo cruza en una lancha a motor el Lago Titicaca. Casi como un punto imperceptible en el horizonte divisa con su larga vista una balsa rústica de junco, con la que de tiempo inmemorial navegan los indios, y dirige su embarcación hacia ella. A medida que se acerca divisa que va sobre la balsa un anciano pescador, pero de aspecto venerable y majestuoso, no pareciéndose en nada a un hombre de esa condición. Lleva el vestido largo característico de los Urus.”²² Finalmente, *Wara-Wara* (1929-30) el filme más importante del cine silente en Bolivia, la primera “superproducción” cacera, también poseía una temática indigenista, y reconstruía el tópico de la conquista española entrelazando otra historia de amor interétnico, entre un español y una indígena.

Las imágenes de la cinematografía boliviana, durante la época silente, construyeron una visión estática sobre la identidad de los indígenas, acuñada por las elites herederas de la sociedad colonial. Erigiendo una especie de visión ciega marcada por los hitos coloniales, expresada en la apariencia y ocultamiento de los indios en las películas de los primeros tiempos y hasta la revolución.

El cine de la revolución

La Revolución de 1952 representó un acto fundante en el cine boliviano, tanto por su impacto en cuestiones materiales, como por las posibilidades que brindó para el surgimiento de los exponentes más importantes del siglo XX. Pero fundamentalmente porque se comenzaron a gestar visualidades que pretendieron ser hegemónicas y otras contra hegemónicas que intentaron subvertir y denunciar esos discursos.

Con la revolución del 52 la producción cinematográfica se renovó con la creación del Instituto Cinematográfico Boliviano, al que pronto pertenecieron los dos mejores cinesastas de Bolivia: Jorge Ruíz y Jorge Sanjinés. Podríamos tipificar en términos cinematográficos a la cinta *Vuelve Sebastiana* (1953) como el acta de nacimiento de esta nueva etapa. Quedaron atrás esas gloriosas épicas del cine silente y de los primeros tiempos, las temáticas indígenas se trasladaron vertiginosamente al presente por medio del género documental. *Vuelve Sebastiana* presenta tópicos, imágenes y formas que sentarán las bases de

18 Alfonso Gumucio Dagrón, *Historia del cine en Bolivia*, p. 69

19 *Ibidem*, p. 70.

20 *Ibidem*, p. 71.

21 *Ibidem*, p. 73.

22 *Ibidem*, p. 876.

las producciones posteriores. Nuevamente encontramos que la temática indígena marca las producciones cinematográficas más importantes de Bolivia, el cine de este país no puede pensarse sin la importancia y la repercusión de las representaciones indígenas a su interior.

Vuelve Sebastiana se produce en 1953 es un documental de corte etnográfico e involucra en su trama la vida de los indígenas Chipayas, formulando visiones sobre sus tradiciones, costumbres, sobre su marginalidad y sus conflictivas relaciones interétnicas con los aymaras. Hay varios aspectos a destacar de este filme, en primer lugar no reproduce la imagen imperante del indígena aymara que encontramos en todo el cine anterior, Ruíz recurre a un grupo marginado y en vías de desaparición, el de los Chipaya, para construir el filme. Plantea los conflictos interétnicos y de dominación que también se dan entre las propias comunidades originarias. Los mismos indígenas son los protagonistas, actúan su propia vida, elemento que marcará las realizaciones posteriores y que será un sello muy importante del cine boliviano, así como uno de sus mayores aportes en términos de la presentación indígena en el cine latinoamericano. Sin embargo, Ruíz reproduce los grandes clichés del cine etnográfico, no deja hablar a los indígenas por sí mismos, él domina la trama narrativa, la voz en *off* es la única que oímos durante todo el documental. De igual manera el imaginario de Ruíz conecta desde los primeros planos la muerte y el pasado con la imagen del presente de los chipayas al sobreponer por efecto de una disolvencia la imagen de las momias de los antepasados con la imagen de Sebastiana.

A diferencia de otros países latinoamericanos, en Bolivia el cine no fue un medio hegemónico de propaganda estatal. Desde luego que fue utilizado por el Estado para afirmarse, pero se insertó a la carrera por la tecnología en un momento en que los equipos se hicieron más accesibles; además, el nuevo estado se valió de otros medios para imponer su ideología sobre la población, como el discurso histórico y la construcción de la historia oficial, los libros de texto o la alfabetización. En términos de las imágenes tecnológicas la síntesis más importante fue el *Album de la Revolución*, ampliamente difundido.²³ La lucha por las imágenes fue encarnizada e iniciada por Jorge Sanjinés y por el grupo Ukamau. Entonces tenemos dos aristas del papel del cine, por un lado se utilizó marginalmente como medio de propaganda, pero muy pronto fue también un medio de subversión y denuncia de las imágenes hegemónicas.

Las revoluciones visuales: Sanjinés y los indígenas

Las construcciones visuales bolivianas en torno a los indígenas han sido revolucionarias y han resultado en vanguardias cinematográficas latinoamericanas desde la segunda mitad del siglo XX. Jorge Sanjinés, el más importante cineasta boliviano, comenzó un discurso crítico contra la explotación y el imperialismo en sus primeros trabajos como *Revolución* (1963), *Ukamau* (Así es, 1966) y *Yawar Malku* (La sangre del Cóndor, de 1969), en las cuales la representación de los indígenas fue fundamental. Sin embargo, el propio realizador ha mantenido una posición de auto-crítica al analizar las relaciones establecidas del grupo Ukamau con las comunidades indígenas:

Los que teníamos un gran respeto por la cultura andina y conocíamos su potencial revolucionario – protagonista de grandes cambios históricos – teníamos un enorme interés en llegar con el cine, comunicarnos, movilizarlos. Pero nuestro desencuentro provenía ya no de la aculturación, de la alienación de esas grandes masas, sino de nuestra propia ignorancia, de nuestra propia aculturización. Ignorábamos los complejos códigos comunicacionales andinos. Estábamos formados en la cultura occidental europea y no entendíamos ni la cosmovisión de esas masas ni entendíamos sus ritmos internos. Éramos intelectuales ciudadanos bien intencionados, nada más. Y fue difícil entenderlo al comienzo, fue muy duro sentirnos extranjeros en nuestra propia tierra. Después de gravísimos fracasos frente a ese público que percibía nuestro cine como una nueva intromisión cultural colonizadora, tuvimos que reaccionar en proporción a nuestro fracaso y, con humildad, reconocer los valores y complejidades de una cultura extraordinaria con la que convivíamos sin conocerla ni comprenderla.²⁴

Después de varias experiencias el grupo logró sentar precedentes en la construcción de la auto-representación visual de los grupos subalternos, a través de cintas como *El coraje del pueblo* (1971) o *El enemigo principal* (1973), donde los protagonistas de sus propias historias son los grupos mineros o indígenas, quienes intervienen directamente en los guiones y en las actuaciones, logrando un trabajo conjunto de construcciones visuales.²⁵

23 Para más información consultar el brillante análisis de **Silvia Rivera Cusicanqui**, “El mito de la pertenencia de Bolivia ‘al mundo occidental’ réquiem para un nacionalismo”, en *Temas sociales. Revista de sociología*, N° 24, III Congreso Nacional de Sociología, Medio siglo de la Revolución Nacional de 1952, La Paz, Bolivia, 2002.

24 Jorge Sanjinés, “Neorrealismo y Nuevo Cine Latinoamericano: la herencia, las coincidencias y las diferencias”, en *El ojo que piensa. Revista virtual del Nuevo Cine Latinoamericano*.

25 Para más información de estos revolucionarios procesos cinematográficos ver Jorge Sanjinés, *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. 3ª ed, México, Siglo XXI, 1987.

Después de estas producciones Jorge Sanjinés forjó una de las obras más importantes del cine latinoamericano, *La nación clandestina* (1989), en donde evidencia que los grupos indígenas siempre fueron parte clandestina de la nación boliviana. El desarrollo visual de la cinta intenta sintetizar la cosmovisión indígena por medio de imágenes, específicamente, a través del "plano secuencia circular". Este filme es de suma importancia para Bolivia y para el resto del continente porque representa uno de los intentos más serios y exitoso de construcción visual de los grupos indígenas.

Frente a ese proceso y en consecuencia con estos cambios en la representación visual sobre los grupos originarios, desde 1989 el movimiento indígena en Bolivia inició experiencias de trabajo con la reproducción técnica de las imágenes. En ese año se fundó el Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC) como resultado de una lucha contra los medios de comunicación hegemónicos y sus estereotipos, que denigraron por mucho tiempo la cultura indígena, entre sus objetivos estaban: "encontrar formas de utilizar los medios como una herramienta de gran fuerza para la autodeterminación".²⁶

El proceso boliviano frente a los medios de comunicación visual ha sido una revolución en el campo de la lucha indígena y de la comunicación visual, pues las demandas económicas y políticas se complementaron con las de reproducción simbólica de la vida como elemento central; no sólo se pugñó por la restitución de la riqueza material de los pueblos indios, sino que también se luchó por la expropiación de los contenidos simbólicos encriptados en burdos y estereotipados productos audiovisuales. En esos años se consolidó un mecanismo muy importante: la utilización de los medios masivos como articuladores de tradición y modernidad, para ingresar a los caminos de la comunicación y fortalecer la lucha política y la autodeterminación.

Este proceso se apuntalaría en el año de 1996 cuando se impulsó la primera experiencia de largo aliento de transferencia de medios a través del Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual, que se sigue llevando a cabo hasta la fecha y que desde sus orígenes tuvo el apoyo de importantes organizaciones de la escena política boliviana, como la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos, la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia y la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia, estas organizaciones junto con la Coordinadora Audiovisual Indígena de Bolivia (CAIB) y el Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC) impulsaron la querrela por la auto-representación de los grupos originarios. Las experiencias se combinaron con la práctica de radiodifusión que había sido de suma importancia en las movilizaciones mineras previas como un medio de fomentar los valores culturales. Es muy importante que este plan tuviera entre sus objetivos "dar fuerza a la auto-representación indígena, tomando posesión de la tecnología para que los propios pueblos creen su imagen".²⁷ Los planteamientos surgidos del Plan Nacional se consolidaron en experiencias significativas de descolonización de las representaciones de los indígenas. Y, a la fecha, han fincado un fructífero campo de producción que se distribuye en muchos circuitos tanto nacionales como internacionales. Sin embargo, el éxito no sólo se ha dado en la gran cantidad de producciones y en los premios obtenidos: sobretodo se ha logrado en el ámbito de la política y de la lucha por las hegemonías.

Las producciones indígenas rescatan la lengua y las prácticas tradicionales posibilitando, al mismo tiempo, la transmisión de saberes mediante la utilización de las potencialidades de la oralidad y la visualidad, elementos que son fundamentales en las cosmovisiones indígenas. En la producción boliviana *Desempolvando nuestra historia* (1999) las comunidades de Caltapi y Silvi, en el departamento sureño de Potosí, generan una compleja representación visual de su vida por medio del video, donde formulan una reconstrucción histórica novedosa enumerando las cosas que persisten y las que han desaparecido de su cultura y su entorno, recorriendo toda la organización social, las practicas culturales, hasta llegar a la fauna que se ha extinto. Este es un ejercicio importante de reconstrucción histórica mediante las imágenes donde no entran en juego los elementos de la *grafía*, es decir de la escritura de la historia que tradicionalmente ha marginado a los indígenas.

Las miradas indígenas son un ejercicio descolonizador, ya que están cambiando el lugar de la enunciación, que no sólo se ha transportado a los ojos indios, sino que comienzan a nombrar y a representar la realidad desde la pluralidad, impulsando un ejemplo de la lucha contra las visiones hegemónicas.²⁸ Impugnan los cánones clásicos del nacionalismo mediante la ruptura de la visión monolítica de "lo indígena" y se manifiestan contra una localización estática, conformando un nuevo modo de mirar, una forma de transitar a la interculturalidad sin caer en la homogeneización. Al mismo tiempo que proponen alternativas a la visión dominante del mundo. La apropiación de los espacios de producción y difusión de

26 Carol Kalafatic, "CEFREC/Video en Bolivia", en *Redes indígenas*, <http://www.nativenetworks.si.edu/esp/rose/cefrec.htm>.

27 *Ibidem*.

28 Cfr. Freya Schiwi y Nelson Maldonado-Torres, *(Des) Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Del Signo, 2006.

materiales audiovisuales por parte de los grupos indígenas ensancha el camino de la lucha por subvertir las relaciones de poder colonial en las que viven.

Algo que se pone en juego al momento de hacer cine o video en Bolivia es la pugna no sólo por la imagen sino por la historia, es decir por implantar una nueva memoria histórica alejada a la oficial y hegemónica, que se quiere imponer desde arriba. Así vemos que desde las primeras imágenes del cine silente, pasando por la ruptura del cine de Sanjinés hasta los videos indígenas, la historia y la lucha por la memoria están en juego enfrentándose constantemente.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis
1977 "*Ideología y aparatos ideológicos de estado*" En: **La filosofía como arma de la revolución**, 8ª ed., México, Siglo XXI, (Cuadernos de pasado presente número 4).
- ANDERSON, Benedict
2005 **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo**, México, Fondo de Cultura Económica.
- BARTRA, Armando
1999 "*Imágenes encontradas*", En: **La Jornada**, Sección Hojarasca, Año 9, número 23, marzo.
- CASTELLS ITALENS, Antoni
2003 "*Cine indígena y resistencia cultural*", En: **Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui**, diciembre, número 084, Quito, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, pp. 50-57.
- CINEMATHECA BOLIVIANA
1997 **Cronología del cine boliviano (1897-1997)**, Notas críticas 61, La Paz, Bolivia, Ediciones de la cinemateca boliviana, noviembre.
- DECLARACIÓN DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
2006 Santa Cruz (Bolivia), 13 al 15 de Septiembre, en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/comunicacion_desarrollo.doc
- FESTIVAL INTERNACIONAL DE CINE Y VIDEO DE ORURO
2005 **Plano detalle del cine boliviano**, La Paz, Bolivia, Plural Editores.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2000 "*Identidades étnicas: estado de la cuestión*", En: Reina, Leticia (coord.), **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**, CIESAS, INI, Porrúa, México, pp. 45-70
- GUMUCIO DAGRÓN, Alfonso
1983 **Historia del cine boliviano**, México, Filmoteca de la UNAM.
1982 **Historia del cine en Bolivia**, Oruro, Bolivia, Editorial Los amigos del libro.
- HALL, Stuart (ed.)
1997 **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**, London, Sage Publications. Cap. 1, pp. 13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas en: <http://socioeconomia.univalle.edu.co/profesores/docuestu/download/pdf/Eltabaj>.
- HOBSBAWM, Eric
2000 **Naciones y nacionalismo desde 1780**, Trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica.
- KALAFATIC, Carol
"*CEFREC/Video en Bolivia*", En: **Redes indígenas**, <http://www.nativenetworks.si.edu/esp/rose/cefrec.htm>
- LEÓN, Cristian
"*Racismo, políticas de la identidad y construcción de 'otredades' en el cine ecuatoriano*", En: **Revista Chilena de antropología visual**, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, consultado en: http://www.antropologiavisual.cl/leon_imprimir.htm.
- LINS RIBEIRO, Gustavo
"*Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo*". En: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clasco1/ribeiro.pdf>
- MAHIEU, José Agustín
1990 **Panorama del cine iberoamericano**, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- MESA GISBERT, Carlos de
1985 **La aventura del cine boliviano (1952-1985)**, La Paz, Bolivia, Editorial Gisbert.

QUIJANO, Aníbal

1992 "Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas", En: **José Carlos Mariátegui y Europa: La otra cara del descubrimiento**, Amauta, Lima.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

2002 "El mito de la pertenencia de Bolivia 'al mundo occidental' réquiem para un nacionalismo", En: **Temas sociales. Revista de sociología**, Nº 24, III Congreso Nacional de Sociología, Medio siglo de la Revolución Nacional de 1952, La Paz, Bolivia.

2003 **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980**, 4ª ed., La Paz, Bolivia, Aruwiriyiri, Editorial del Taller de Historia Oral Andino.

SAID, Edward

1996 **Cultura e imperialismo**, Barcelona, Anagrama.

2004 **Orientalismo**, 3 ed., Barcelona, Ediciones DeBolsillo.

SANJINÉS, Jorge y Grupo Ukamau

1987 **Teoría y práctica de un cine junto al pueblo**, 3ª ed., México, Siglo XXI.

SANJINÉS, JORGE

1988 "El perfil imborrable" En: **El Nuevo Cine Latinoamericano en el mundo de hoy. Memoria del IX Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano**, México, UNAM.

2003 "Neorrealismo y Nuevo Cine Latinoamericano: la herencia, las coincidencias y las diferencias", En: **El ojo que piensa. Revista virtual del Nuevo Cine Latinoamericano**. Número 0, agosto, Guadalajara, Jalisco, México.

SCHRÖDER, Gerhart y Helga Breuninger (comp.)

2005 **Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión**, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

2006 **Ukhamawa**, sábado 9 de diciembre, en <http://espanol.groups.yahoo.com/group/ukhamawa/>

Pasado Sacrificio: Futuro

Foto Video Instalación

Evan Abramson



Pasado Sacrificio : Futuro es una obra multimedia creada para fomentar un diálogo entre las varias manifestaciones pasadas, presentes, y futuras imaginadas de la cultura indígena de las alturas de Bolivia, con respecto a los numerosos actos de sacrificio (literales así como simbólicos) que aún toman lugar en los Andes.

En la cultura andina, la apacheta es un pilote de piedras construido al borde de un camino o sendero en las cumbres o las enseñadas de la sierra. Una tradición enseña al viajero a agregar una piedra sobre el pilote existente como una ofrenda de agradecimiento para los espíritus locales (apus) a cambio de un viaje seguro. La apacheta puede ser entendida como una estructura hecha de oraciones. Es el símbolo ideal para unir más de 3 años de imágenes que documentan los cambios culturales de la Bolivia de hoy: la relación con el viaje simboliza cambio; el apilamiento paulatino de ofrendas individuales representa la construcción paulatina de la cultura que sostiene dicha tradición.

La instalación *Pasado Sacrificio : Futuro* consiste en un pilote de piedras y ladrillos en el centro del Patio Cubierto del MUSEF, con una pantalla de televisor en el centro del pilote, dirigida hacia arriba. Alrededor de las piedras y los ladrillos, un par de alas de un cóndor joven extendidas. Imágenes fijas y móviles, de origen fotográfico y de video (por parte de la audiovisualista Francisca Espinosa) se presentan por la pantalla, en secuencias basadas en la naturaleza variable de la cultura andina de Bolivia, a la vez uniendo y contrastando amplios aspectos de la vida indígena rural y urbana. La velocidad de la progresión de las imágenes se enreda con los ritmos de la música que las acompaña: una mezcla orgánica y electrónica de sonidos andinos y extranjeros, basada en grabaciones originales de las fiestas de varias áreas rurales en la zona andina de Bolivia. Canciones de hip-hop en aymara y quechua dan una dimensión adicional de síntesis cultural, creadas a través de una colaboración generada por parte del artista, entre el grupo Raza Clandestina de El Alto y Exteenager de Suiza. En las paredes de la sala se invocan momentos claves del video con fotografías alrededor de los objetos en el centro.

Las imágenes en el video y las paredes ofrecen aspectos diversos de la vida campesina de las alturas de Bolivia, desde las luchas tradicionales del tinku en el Norte de Potosí hasta el movi-

miento hip-hop que pulsa por la ciudad emigrante de El Alto. Sacrificios de animales a la pachamama se muestran junto a jóvenes aymaras bailarines de breakdance, ritos matrimoniales rurales con mujeres de pollera dedicadas a la prostitución. Los actos de sacrificio presentados son literales y también simbólicos: los encuentros de campesinos en el tinku son sacrificios literales a la madre tierra; y los bailes hip-hop de “break” de jóvenes alteños simbólicamente representan el sacrificio de una cultura de fusión históricamente post-colonial por otra, una nueva cultura aún indígena y urbana, pero con la dimensión acrecentada de síntesis global.

La intención de esta fotografía no es tan sólo de documentar. Intenta fomentar un diálogo acerca del fenómeno de fusión de culturas que aceleradamente afecta al país. En *Pasado Sacrificio : Futuro*, se vinculan y se contrastan aspectos variados de la vida indígena de comunidades rurales y urbanas, lo cual permite que el discurso entre identidad y lugar transite libremente por los puentes de la memoria y la experiencia. A lo largo de esta narración, el presente es reemplazado por el acto del sacrificio: la costumbre andina de consultar al pasado para informar al presente, rinde nuevas interpretaciones y a su vez desintegraciones de tradición; la sabiduría del pasado se valora tanto como se olvida.

Históricamente una de las grandes potencias de la cultura andina es su capacidad de sobrevivir integrando elementos extranjeros en su propio contexto cultural existente, un proceso que requiere formas únicas de interpretación, rindiendo algo original del anteriormente desconocido y ajeno. A la velocidad con que suceden los cambios culturales actualmente alrededor del planeta, esta capacidad del pueblo andino por sobrevivir como una nación mientras mantiene los lazos estrechos al pasado se está retando más que nunca.

Este trabajo refleja la función de lo extranjero en la cultura viva de los Andes, lograda en parte a través de la relación única que cultivo con mis sujetos como fotógrafo en lugares a veces extremadamente rurales y culturalmente “cerrados” y como resultado del actual momento histórico en el cual estoy fotografiando, un tiempo de grandes cambios políticos y sociales dentro de la nación y de una enorme presión internacional para unirse con una red global de valores y de identidades.

Considero al tema de este proyecto como algo cargado de simbolismo: a través de mi fotografía intento hablar de un lenguaje visual de conceptos, símbolos y evidencia documental que abarque muchos niveles de significación más allá del lugar o el contexto en el que fotografío. Debido a tales motivos, he escogido evocar un mundo en el cual las imágenes en blanco y negro y las a colores están unidas en una composición compleja de opuestos que—más que una dualidad—presentan diversos aspectos de la misma situación.

Juntas, estas imágenes expresan parte de un proceso cultural de diversas facetas de más de 500 años de integración y adaptación a lo extranjero — sin dejar de exaltar y rejuvenecer el pasado ancestral.

Individualmente, cada imagen es un testamento de una historia que cada vez toma otra forma y recupera nuevas fuerzas cada vez que se la vuelve a mirar.

Recreación y reinterpretación: ficción indígena, vivencia y discurso político en Bolivia

Gabriela Zamorano¹

El Plan Nacional: un proceso de comunicación indígena en Bolivia

La experiencia más significativa de video indígena en Bolivia inició formalmente en 1996 con el *Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual*. Tanto la importante tradición de radio comunitaria y minera en Bolivia, como el cine militante, de crítica social y participativo que se desarrollaron entre las décadas de 1960 y 1990 son precedentes de la actual producción de video indígena. The *Plan Nacional* is a non-governmental initiative coordinated by the *Centro de Estudios, Formación y Realización Cinematográfica* (CEFREC) and the *Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia* (CAIB). El *Plan Nacional* es una iniciativa no gubernamental coordinada por el *Centro de Estudios, Formación y Realización Cinematográfica* (CEFREC) y la *Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia* (CAIB). El *Plan* realiza la producción de video como parte de las actividades de las cinco confederaciones indígenas, originarias y campesinas nacionales de Bolivia.² El *Plan Nacional* trabaja en conjunto con las metas de las Confederaciones Nacionales, particularmente en la lucha por la defensa de los Derechos Indígenas y en su demanda por establecer una agenda indígena originaria dentro del gobierno actual. Debido a que la mayoría de los comunicadores indígenas son miembros de las Confederaciones Nacionales y nombrados por sus organizaciones para servir como comunicadores, el *Plan Nacional* se articula en varias formas con la estructura política de las Confederaciones.

El trabajo del *Plan Nacional* ha consistido en articular el trabajo comunicacional con la lucha por la defensa de los derechos indígenas y en capacitar a personas provenientes de comunidades indígenas de diferentes regiones de Bolivia como comunicadores y facilitadores en derechos indígenas. Durante y después de los talleres, los participantes sugieren historias, temas e ideas, muchas de las cuales se desarrollan posteriormente en películas documentales y de ficción. La mayoría de las películas se centran en documentar o recrear aspectos políticos, históricos o tradicionales de la vida de los pueblos indígenas. El presente momento político ha influenciado la dirección y temas de la producción audiovisual. Por ejemplo, cuando inició el *Plan Nacional* la mayoría de las ficciones se construían con base a historias orales o *cuentos*. Tiempo después se realizó un gran número de documentales locales en las comunidades de origen de los comunicadores. A partir de 2005, los temas de las producciones hacen referencia a aspectos que se consideran relevantes sobre la situación política y la defensa de los derechos indígenas, tales como tierra y territorio, justicia comunitaria, educación bilingüe y equidad de género.

El *Plan Nacional* tiene amplias estrategias de distribución, las cuales incluyen campañas para mostrar video en comunidades indígenas alrededor de Bolivia durante el año; organización de muestras de video y foros de reflexión en las ciudades; y participación en festivales regionales, nacionales e internacionales, así como en seminarios y foros de comunicación alternativa. La distribución también se hace a través de la transmisión de programas televisivos y radiales, tales como *Entre Culturas* y *Bolivia Constituyente*.³

El *Plan Nacional* produce videos sobre la vida de los pueblos indígenas de diferentes regiones de Bolivia con el fin de expresar sus experiencias y de aprender unos de otros. Se asume que al darse a conocer y al hacerse visibles, los pueblos indígenas van a ser mejor comprendidos y respetados. Por supuesto, esta sensación de que al ganar visibilidad los pueblos indígenas ganarán respeto es en ocasiones cuestionada por los mismos realizadores, entendiendo que la realización y difusión de videos es parte de un proceso mucho más amplio de concientización hacia el cambio de las estructuras sociales existentes. Por un lado, comunicadores como Marcelina Cárdenas afirman que el proceso de producción en sí mismo es una manera de aprender sobre otras culturas indígenas:

1 Departamento de Antropología / The Graduate Center, City University of New York.

2 Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasullo (CONAMAQ) y Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FMCBBS).

3 El programa televisivo *Entre Culturas* se transmite tres veces a la semana en el canal estatal nacional, Canal 7. Una de estas emisiones, llamada *Entre Culturas / Bolivia Constituyente*, es un programa especial con reportajes, entrevistas, debates y notas informativas alrededor de la Asamblea Constituyente. Además, los programas radiales se transmiten en varias estaciones comunitarias, estatales y nacionales.

Se aprende y nos conocemos, compartimos. En cada producción, antes de entrar a grabar, hacemos difusión y ya nos lleva a familiarizar. Y además en las comunidades son muy acogedores. Cuando nos presentan como quechuas, con los guaraní, o los trinitarios, nos acogen con todo su corazón, con todo amor. Y cuando nosotros vamos al altiplano y llevamos a un chiquitano o un guaraní o un guarayo que está llegando a nuestras comunidades, entonces igual le acogen a él.

Por otra parte, comunicadores como Miguel Angel Yalauma explican las dificultades para que los videos por sí mismos sirvan para cambiar la conciencia política de la gente. Por ejemplo, él sugiere que las películas producidas en el Altiplano no necesariamente ayudan a un mejor entendimiento o a romper los prejuicios que mucha gente del Oriente tiene sobre la gente del Occidente:

En el Beni la gente es así, la gente ve un video y se impresiona por las imágenes nomás, el contenido no lo toma en cuenta. Se necesitaría hacer un larguísimo trabajo para que la gente tome conciencia y vaya cambiando.

Ante las limitaciones que encuentran en su trabajo, los integrantes del *Plan Nacional* coinciden en que se trata de un proceso de mucho tiempo y que implica cambios y metas de mediano y largo plazo, tal como sucede con los procesos políticos mismos del país. Por este motivo, se asume que el trabajo del Plan no consiste en proyectos aislados, ni es únicamente para producir videos, sino que hay una gran preocupación por llevar a cabo estrategias de comunicación y difusión a diferentes niveles y, en general, por construir un sistema comunicacional que articule diferentes iniciativas y medios de comunicación que fortalezcan las voces de los pueblos indígenas.

Uno de los aspectos más valiosos de las producciones del Plan Nacional es la participación de las comunidades, particularmente durante el rodaje de videos. Los y las comunicadoras enfatizan la importancia de expresar la experiencia de vida de las comunidades indígenas como una forma efectiva de comunicar sus realidades, luchas y sufrimiento. Esta sección revisa cómo se da la participación comunitaria en los diferentes momentos de la producción de videos, desde la idea original y la escritura del guión, durante la preproducción, cuando la idea se discute con la comunidad, durante la producción o rodaje, y en los procesos de difusión.

• *Escribiendo el guión: "Porque mi familia misma lo vivió, ¿no?"*

La mayoría de las ideas que inspiran los guiones se basan en intentos por reinterpretar algún aspecto de la realidad política o cultural en la que vive él o la guionista. Generalmente, cuando se escoge una historia no solamente se tienen elementos autobiográficos, sino también situaciones que son comunes a una comunidad o grupo de gente. Las historias se basan en experiencias diversas: amor, violencia doméstica, tortura, o despojo de tierras. Cuando los y las comunicadoras responden sobre qué inspira sus guiones, generalmente terminan contando un suceso importante e íntimo en sus vidas. Tal es el caso, por ejemplo, del comunicador movima Miguel Angel Yalauma. Al momento de presentar su guión durante un taller de video, propuso una historia de explotación en estancias ganaderas en el Beni:

Entonces yo presenté ya mi guión, una historia basada en la realidad de allá del pueblo. Mi pueblo tiene la característica de ser la capital ganadera del Beni. Pero más antes los propios ganaderos eran los verdaderos Movimas, pero ya ahora no son ellos. Ahora los Movimas ya son los empleados, los explotados. Entonces en base a eso... porque mi familia misma lo vivió, ¿no? Entonces en base a eso yo me inspiré en ese guión. Y comencé a escribirlo.

Mi familia de mi papá es ganadero. Mi mamá igual. Pero hubo una serie de trampas, eso hizo que los ricos les hayan quitado parte de su ganado y sus tierras. Entonces ya mi familia decidió salirse de ahí, de esos campos, dejar todo y venirse al pueblo. Eso fue en 1982. Ese mismo año fue también la inundación del pueblo. Así que todo inundó, todo se perdió, así que a comenzar de nuevo. En el 88 ya estábamos otra vez en la estancia, porque no había trabajo. Trabajando para los patrones. Ahí me he criado hasta los 10-12 años. Yo he entrado a la escuela de unos 12 años. A la hora de irse uno con su mujer, y si tiene hijos, el hijo tiene que crecer y trabajar para su comida, no recibe ningún sueldo. El único que recibe sueldo ahí es el hombre, así vaya con su mujer y tenga hijos y los hijos ayuden harto, el único que recibe plata es el hombre. Yo aprendí a leer hasta que salí de la estancia, en el pueblo, ahí en Santana.

La película de Miguel Angel documenta la experiencia de su propia familia viviendo en la estancia y trabajando para el Patrón, y al mismo tiempo cuenta una historia que es común para la mayoría de las familias de la región

En un contexto diferente, la comunicadora aymara María Morales intenta describir la situación de discriminación que viven las mujeres de su región. Ella encontró que un video de ficción podría juntar varias de las situaciones que las mujeres sufrían:

Yo ya había pensado la historia porque mucha discriminación hacia la mujer había. Para hacer esa historia, cuando yo era dirigente, las señoras, muchas golpeadas venían a mi casa. Yo vivía con mi madre. Sin miedo venían a mi casa, yo era la única mujer vivía con mi madre. Entonces ellas llegaban, así bien golpeadas de sus maridos. Entonces yo me enojaba: “¿Cómo van a hacer así? si la mujer en el hogar todo ella hace, lava ropa, cocina, todo todo hace, su trabajo es muy fuerte, y de paso que le golpeen”. No me gustaba. “¿Cómo le van a hacer así? ¿porqué no hay derechos de la mujer?” Ahora, yo les decía: “¿Porqué no le demandamos a la policía o a la comunidad?” Tenía miedo hartito: “porque si le demando a la comunidad o a la policía me va a pegar, me va a matar”, me decía. “¿Tanto miedo siente al hombre?”, yo decía. Ella decía, juraba, “nunca más voy a pisar, nunca más me voy a juntar porque ya no puedo soportar más, mucho me golpea”. Se ha ido. Ni han pasado ni dos ni tres días, se ha vuelto donde su marido.

De eso yo me he puesto ya a escribir lo que es el guión. Ahora, actualmente de lo que he hecho el guión, esa señora vive sola. El marido se fue con otra mujer, se fue a Santa Cruz. Esa es la mujer sobre la que hice el guión, o sea, es una historia real. Igual se fueron de aquí, del Altiplano, igual se fueron allá (Norte de La Paz). Eran una familia pobre. Habían llegado, se habían hecho casita, ya tenían sus hijos, todo. De repente el hombre se ha venido con otra mujer, la ha dejado a la señora con hartos hijos, 7 hijos ya tenía. Ella con las guaguas chiquititas pues. Ella se ha mantenido por los chiquitos, y los mayores no han ido a la escuela, solo los pequeñitos. De ahí le han ayudado con la producción del café, de plátano, se ha quedado solita. Porque no ha buscado otro hombre tampoco. Si buscaba otro hombre también la iba a hacer sufrir, o la abandonaba. Entonces ya en eso, esa señora le contaba a mi mamá. Y mi mamá que tenía su experiencia le ha dicho “No, si te ha dejado nomás aguántate solita”. Si, buscaba orientación esa señora porque estaba bien debilitada, porque no tenía fácil de mantener a sus hijos. Los varoncitos que tuvo le han ayudado hartito. Ahí se ha quedado solita y el hombre se ha ido. Después el hombre ha vuelto, de cinco años ha vuelto. Y vuelta se ha abrazado ella, ha recibido al hombre. Le ha dejado embarazada de otro hijo. El chiquito que actúa es ese.

En su historia, María no solamente buscó representar el sufrimiento de las mujeres, sino también las posibilidades que ellas mismas habían creado para salir de su situación, tales como buscar apoyo de las autoridades de la comunidad y fortalecer las formas locales de organización:

De eso, a la señora hemos dicho: “¿Para qué has recibido? Ahora un hijo más has conseguido, si estabas bien ya.” De ahí ya se ha mantenido, esa guaguita se ha criado, se ha quedado ahí en la comunidad. Entonces como ha venido el hombre quería hacerse recibir. “Pero ya ha abandonado, no tiene que volver ya, que se vaya nomás ya”, la comunidad decidió. Ya nomás la comunidad lo sacó. La comunidad le ha dicho a la señora: “no, vos tienes la culpa de recibir. Te ha dejado un hijo, de paso tu producción más se ha llevado.” La comunidad misma ha tomado acción: “entonces ahora en otro si vuelve, ya nosotros no recibimos.” Inclusive han hecho firmar un acta. Y ha salido adelante. Porque de ahí ella mucho se preocupaba. Han ido creciendo los niños, se han ido a trabajar. De eso ya han reflexionado las señoras que sí somos capaces de criar a nuestros hijos, y de apoyarse. Hay esa organización de mujeres. Por eso ya ahora hay participación de mujeres.

Otra fuente de inspiración para los guiones, sobre todo en la primera etapa del Plan Nacional, fue la adaptación de historias tradicionales. Una de las adaptaciones más fuertes es *Llantupi Munakuy* (*Quererse en las Sombras*), una historia sobre matrimonio forzado en las comunidades, producida por la comunicadora quechua Marcelina Cárdenas. Marcelina explica la importancia de las historias tradicionales para mostrar la realidad de las comunidades:

Hemos guionizado de los cuentos pero relacionando con la realidad de la comunidad. Empecé a hacer un cuento, después poner en escenas, en secuencias. A mi me contaron, yo escuché hablar. Después fui investigando, profundizando más. Después he empezado a guionizar. Los cuentos no son tampoco así por contar, sino que dentro de los cuentos también hay cosas más míticas, ahí están los valores, ahí está muy relacionado con las culturas. Cada cuento siempre está relacionado con la realidad, con el lugar.

Mientras muchos guiones tienden a reproducir situaciones o conflictos reales, algunos también intentan comunicar realidades locales a través de la historia oral. Pero sólo pocos proyectos se embarcan en la difícil tarea de recrear eventos históricos. El comunicador quechua Alfredo Copa está particularmente interesado en la recreación histórica. Sus guiones no son convencionales y rompen con las estructuras de muchos de los videos del Plan en términos de narrativa, duración y posibilidades de producción. Por ejemplo, Alfredo recuerda entre risas su primer proyecto: *"¿Qué dirán de mí?, algo complicado soy. Quería recrear la llegada de los españoles. Para ello, dije, necesito 500 caballos, soldados españoles bien armados..."* Al defender sus propuestas, Alfredo insiste en que antes que nada, sus videos deben ser entendibles para un público indígena. Alfredo disfruta hacer revisar sus guiones una y otra vez por instructores y colegas, y aunque algunas veces *"les hace quebrar la cabeza"* al defender sus ideas, es reconocido como uno de los realizadores más originales y trabajadores.

El último proyecto de Alfredo fue informar y reflexionar sobre la Asamblea Constituyente. En este video, Alfredo insistió en incluir pasajes históricos. La primera escena, por ejemplo muestra un ancestro aymara emergiendo místicamente del Lago Titicaca, evocando un mito de creación entre los pueblos andinos. Su voz es profunda y pausada, alterada por un eco, evocando autoridad y sabiduría. A través de una conversación con una niña indígena de El Alto, este personaje guía un recuento histórico de la dominación hacia los pueblos indígenas. La explicación histórica incluye recreaciones breves del tiempo de la República, la Colonia Española, la primera asamblea constituyente y fundación de Bolivia, y la revolución nacional. Estas recreaciones se combinan con entrevistas reales a reconocidos líderes políticos e intelectuales, así como con clips de manifestaciones políticas y luchas sociales recientes.

Alfredo explica la importancia de este guión, así como la importancia de incluir en el recreación histórica:

Sobre el guión de la motivación hacia la Constituyente... yo me siento conforme, aunque decían que estaba demasiado histórico. Pero cuando estuve en las difusiones en mi lugar la gente lloró, dijeron, *"¿Por qué nos pasa esto?, ¿Por qué teníamos que morir tanto?"* Nuestros abuelos sufrieron esto, tantos atropellos, la educación influye en esto, la religión... todo ¡con razón nomás!" La gente se anima, sabe que la Constitución es importante, que todo eso debe cambiar nomás.

Entonces yo me siento un poco contento porque ese video motivó a que la gente se de cuenta que la Constituyente es importante. Era mi objetivo eso. Mi gran pregunta de mi era: *"¿por qué es importante la Constituyente?"* Quería que la gente se responda esa pregunta: *"¿Sólo por qué dicen los dirigentes, la radio?"* Porque no vamos a mentirnos también: cuando dicen los dirigentes que las cosas están pidiendo, no es tanto así, los dirigentes intermedios son los que entienden bien, pero la gente en las comunidades no entiende mucho, no entiende nada, es más. Entonces para que se de fuerza a la idea de los dirigentes, la gente en las comunidades tiene que entender porque es importante la Constituyente. Mi idea era de que es importante porque nosotros hemos sufrido un daño bastante fuerte, y ese daño que sufrimos debe cambiar, y la única oportunidad es la Constituyente.

Otro guión que recurre a la recreación histórica es el del video del joven comunicador guaraní Veimar Hinojosa: *Korewasu: Historia y Fiesta* (2005), en el cual representa la batalla de Kuruyuki que sucedió en su comunidad liderada por el guerrero Guaraní Apiaguaki el Tumpa contra los colonizadores españoles en 1892. El responsable de esta producción explica sus razones para recurrir a la recreación histórica:

Es una docuficción. Es documental pero que dentro de esa narración tenía que recrear, tuve que ficcionar lo que fue la masacre de Kuruyuki. Se trabajó bastante, tuvimos que movernos para poder recrear a lo que era antes. O sea, no todo se vio como yo quería por el tema de recursos pero se pudo hacer. De repente yo quería mostrar lo que ha sido la masacre como fue, pero no ha podido ser del todo esa parte.

Estos ejemplos discuten algunas de las situaciones que inspiran la escritura del guión en las producciones indígenas. Los y las comunicadoras encuentran en sus situaciones personales, familiares o comunitarias posibilidades para expresar sus propias realidades. Historias orales con algún tipo de mensaje moral, así como las recreaciones históricas también son fuentes de inspiración para desarrollar historias. Por supuesto que las experiencias de vida recuperadas tienen diferentes niveles de involucramiento emocional, tanto entre la gente que participa en las producciones como entre el público que se identifica con las situaciones. La experiencia de vida se moviliza entonces de diferentes formas en cada producción: mientras que para algunos es más interesante expresar en detalle situaciones de violencia doméstica, para otros es importante recrear, por ejemplo, situaciones de tortura política. La siguiente sección discute

las motivaciones y procesos que inspiran y motivan a la gente de las comunidades para participar en las producciones de video.

- Participación comunitaria en las historias: "Estaba latente pues la vivencia de la gente en esas escenas".

La preproducción y el rodaje son los momentos en que la comunidad se involucra más con las producciones. Durante la preproducción, el guión es revisado con las autoridades comunales y de la organización local, así como con las y los actores principales. Especialmente en comunidades donde se graba un video por primera vez, la preproducción incluye difusión de otros videos hechos por el Plan Nacional con el fin de mostrar a la gente el tratamiento y temas de las producciones.

Generalmente la gente de la comunidad se siente motivada de ver que en otras comunidades indígenas se representan historias propias, a menudo en sus propias lenguas. Al respecto, Milán Álvarez, un joven comunicador de La Paz explica: *"Fue difícil la coordinación con la gente pero entre nosotros mismos nos animamos, incluso para actuar. Grabamos todo en aymara y ahí la gente se animó."*

Mostrar videos en la comunidad donde se va a grabar es una estrategia útil para motivar y entusiasmar a la gente a participar. María Morales habla sobre la efectividad de mostrar videos en las comunidades antes de grabar:

Y cuando hemos mostrado los videos dijimos: "mira, tenemos que hacer esta cosa es así y así". De ahí se emocionaron. Se han mostrado los documentales que hemos realizado en el Norte de La Paz, de las comunidades de ahí y decían: "porque no podemos hacer también así, haremos."

Por otra parte, no siempre es fácil que la gente confíe en el proyecto, aún cuando los realizadores sean de su propia comunidad. Alguna gente piensa que sus imágenes van a ser explotadas o vendidas en otro lugar, y otros esperan una compensación económica por su tiempo y trabajo, como observa María:

Pero muchos también decían: "Ah, no, nos vienen a tomar foto, a filmar, de ahí ya no nos devuelven". Entonces yo decía: "Pero nosotros no trabajamos con esa visión. Vamos a hacer esa película y se va a devolver a la comunidad." Entonces de ahí se animaron. Otros no quisieron: "no, no, no." Además la gente tomaba interés a otras personas, extranjeros. Eso también nos han metido los extranjeros que pagaban a los chiquitos 10 bolivianos, 20 bolivianos por una foto. La gente está acostumbrada a eso. Yo decía: "nosotros no pagamos. Pero sí, eso sí, la imagen se va a devolver aquí. Nosotros no podemos pagar porque no estamos comprando ni estamos vendiendo". "Si es así lo haremos", de eso se emocionaron.

La preproducción incluye arreglar las comidas y el alojamiento para el equipo de producción, lo cual es en ocasiones proporcionado parcialmente por la comunidad. Como señala Marcelina Cárdenas, el proceso de producción no es solamente grabar el video, sino también un proceso de aprendizaje y convivencia tanto para el equipo de producción, el cual se compone por comunicadores indígenas de diferentes regiones, como para la misma comunidad

La preproducción también consiste en organizar un *casting* para seleccionar a las y los actores, usualmente con gente de la comunidad. Las y los actores son gente que se ofrece para hacer tal o tal papel, gente que el realizador elige y que es convencida por el equipo de realización, así como gente que interpreta sus propias experiencias o roles comunitarios, por ejemplo, autoridades tradicionales reales, yatiris o curanderos. Para el inicio de la grabación, usualmente la gente termina bastante entusiasmada de participar en las producciones, aunque siempre hay alguien que no acepta a actuar, por ejemplo, porque siente que su papel puede traer mala suerte a sus vidas reales. Tal es el caso de algunos curanderos tradicionales que dudan en reinterpretar o falsear un ritual para la película. O la búsqueda de *Rosita*, la protagonista de *Quererse en las Sombras*, quien debía morir en la película. Marcelina Cárdenas explica las razones por las que la muchacha que ella eligió originalmente para interpretar este papel no aceptó hacerlo:

La chica que yo quería que actuara de mi comunidad no quiso morir. Toda su familia dijo: "¿Cómo va a morir?" "¿Cómo van a velar?" dijeron al ver el guión. "Como estaría deseándose" eso es lo que dijeron, "no puede desearse." Entonces no quisieron. Tuve que tomar a otra que ya tenía experiencia en actuar.

Una vez que la gente de la comunidad decide participar en la producción, lo hacen solemne y seriamente, por ejemplo indicando a los actores cómo deben vestirse para verse auténticos, lo que deben hacer para que la escena se vea realista, o cuál es el mejor lugar para reinterpretar situaciones tales como celebraciones, manifestaciones políticas, asambleas comunitarias o rituales. A menudo expresan también sus opiniones sobre cómo debe ser la música, e incluso sobre la dirección de la historia. La siguiente descripción de una producción de video sobre justicia comunitaria en una comunidad aymara de Oruro explica cómo la comunidad se involucró gradualmente en la producción. Este video de ficción trata sobre un robo de llamas, y sobre los procedimientos que los dueños, autoridades y comunarios realizan para encontrar y castigar a los ladrones. Como los productores y actores explican, aprovecharon algunas celebraciones locales para realizar algunas escenas, en momentos creando cierta confusión entre la gente y sobre si el arresto al ladrón era real o falso. También consiguieron asesoría de curanderos y autoridades tradicionales para definir cómo castigar a los ladrones:

Milán. Aprovechamos el rodeo de burros para mostrar la reunión de la gente, ahí se supone que agarran al ladrón. Los yatiris que saben cómo se castiga fueron los que orientaron para usar la calavera, que tiene efectos en el cuerpo, para darle enfermedad al ladrón. De ahí le sacan para darle el castigo frente a toda la gente. Aparece entonces el negociante de llamas y la gente se da cuenta de que fue la persona quien robó. Muchos pensaron que eramos rateros de verdad: decían que sus burros se perdieron y que seguro nosotros habíamos robado. Otro viejito tuvo pena de nosotros, que cómo nos iban a hacer. Otro me golpeó creyendo que era de verdad. Otros opinaban que nos castigaran, otros que no...

Disponen de castigo que hagamos 5000 adobes para el beneficio de la escuela. También nos hicieron devolver el costo de la llama, y la llama más. De ahí se animó la población, incluso queríamos hacer otro guión. En otro momento había no sólo robo sino también saqueo de llamas que ellos querían rescatar.

En este caso, la producción misma del video se vuelve un ejercicio de imaginación sobre un problema real y común, en el cual la gente de la comunidad reflexiona, discute y llega a acuerdos sobre las posibilidades reales de resolver el problema:

Alberto. No todos querían que se castigue a los ladrones, unos decían que si, otros que no, unos querían que se expulse de burro, otros que disculparamos. Se discute el castigo. La justicia comunitaria se relaciona con la autodeterminación.

Marcial. En el momento del castigo, no está escrito en la ley cómo se da, cómo ejercer, si hacer chicote o qué. En base a usos y costumbres hacen el castigo. Es parte del ejercicio de usos y costumbres, eso es como se relaciona con autodeterminación.

En este video se quería demostrar lo que era la justicia comunitaria frente a justicia ordinaria, la diferencia. En la justicia ordinaria agarran a los malhechores, les encierran pero sin que reparen los daños. En este caso tuvieron que devolver las llamas, su valor, y hacer su trabajo comunal. Es una forma de reincorporarles a la vida comunitaria. Esto puede diferir entre lugares pero en esencia eso es.

Ya motivados con la historia, la gente ofreció contribuir al video con música original, e incluso a recrear un *tinku* para la película:

Se animaron también a hacer música autóctona, incluso querían pelear (*tinku*) como parte de su costumbre. Al último agradecieron y dijeron que podíamos volver a hacer otro video rescatando sus sufrimientos.

El comunicador guaraní Veimar Hinojosa también relata la importancia de la participación de las personas mayores para recrear la batalla de Kuruyuki:

Me ayudó bastante lo que han sido personas mayores, personas ancianas, autoridades. Hay un lugar donde ha sido el conflicto, donde ha sido la masacre, entonces hemos tenido que ir a buscar. Para mi lo veía con más facilidad, por el tema de recursos, de poder hacerlo más cerca. Pero no, ahí había la posición de los ancianos que decían: "no, si hacemos aquí no va a tener mucha validez, mejor vamos allá donde ha sido el escenario, donde han muerto nuestros antepasados. Ahí se puede recrear bien la película, el monte está como para hacer eso." Entonces ya, como era la decisión de ellos yo no me podía oponer a eso. Entonces ellos me llevaron, buscaron la parte donde se podía hacer

el rodaje. Después ellos mismos, la comunidad al vestirse de kereimba, ellos se hicieron sus patícolas, sus flechas. Ha sido un trabajo bastante. No ha sido de un día para el otro, se han dado dos o tres días para hacerlo. Incluso la misma gente de la comunidad han dejado de trabajar, de hacer sus cosas personales y se han metido a esto, a hacer flechas, patícolas, a hacer la pintura para pintarse en partes. Eso ha sido ya el trabajo, la gente ha estado bien metida en esa parte.

La participación de los integrantes de la comunidad en las producciones de video a menudo implica que la gente tome con seriedad el problema mostrado. Esto es particularmente fuerte en videos con contenidos que muestran de manera explícita un problema político dentro de la comunidad. *En Nombre de la Coca*, un video de ficción producido por el comunicador quechua Humberto Claros (2005) es un ejemplo interesante de una producción que toca un problema común, y que por lo tanto hace que la gente no solo se involucre emocionalmente con el proyecto sino también que se sienta comprometida políticamente. Este video muestra el conflicto entre los cocalleros del Chapare alrededor de la erradicación de la hoja de coca a través del drama de una familia local. En un tiempo de confrontación entre los cocalleros y el ejército boliviano, el hijo menor, quien lleva a cabo su servicio militar, es enviado a su propia comunidad a erradicar coca. Este video reinterpreta muchas de las situaciones violentas que las familias cocalleras han sufrido durante campañas de erradicación, tales como tortura, arrestos, desapariciones, asesinatos, destrucción de sus campos, y amenazas. También reproduce algunas de las maneras en que la gente de la región ha resistido la violencia, por ejemplo a través de asambleas comunitarias improvisadas, marchas y manifestaciones políticas. Humberto narra el procedimiento a través del cual discutió y consensuó el guión con las autoridades y dirigentes locales. Esto implicó hacer un guión general sobre el que los participantes pudieran discutir y construir las escenas para hacerlas parecer reales:

Terminamos de escribir un guión primerito que todavía no estaba muy trabajado. Teniendo el primero ya fuimos con Albino hasta allá y entregamos el guión a los dirigentes, y al colegio también. Entonces ya lo vieron y eso fue lo primero. Ya para la vuelta ya vinimos con esa idea de que ya tenían la idea de cómo podría ser. La idea nadamás, porque para las escenas nosotros creíamos... bueno, tampoco hay que ser muy confiados, pero teníamos la idea de que ya podían armarlo ellos más. Y era así, lo armaron ellos. Claro, en cuestiones para hacer un film, un video, hay que dirigir también para adecuar lo técnico, pero la escena la armaron ellos.

Un dato interesante es que el video fue filmado justamente en un momento de confrontación en octubre de 2004. La siguiente correspondencia personal con Humberto describe lo que estaba sucediendo en la región al momento del rodaje:

Nosotros aquí estamos muy preocupados por la situación que atraviesa mi región por el tema de la erradicación forzosa de coca. Te cuento que toda mi zona esta totalmente militarizada, ya hubo muchísimos enfrentamientos de los cuales ya van como cuatro muertos y muchos heridos de los compañeros nuestros. La situación está tensa en el Chapare. Toda la gente ha empezado a movilizarse, a salir a las carreteras para hacer la vigilia. El gobierno acordó dar una tregua o pausa en la erradicación forzosa. Pero eso fue una jugada o trampa para seguir reprimiendo a los compañeros.

Te cuento que encima justo para estos días se planificó la producción de aquella ficción que te comentaba. Nos hemos animado a arriesgarnos y hacerlo en ese clima pero la situación se va acalorando más, así que estamos en espera de que pase esto o por lo menos tengamos la posibilidad de entrar. Así pues mi zona esta viviendo esa situación. Ya te contare después que pasó al final.⁴

Después, ya con el video terminado, Humberto reflexiona que haber grabado justo en el momento de conflicto político permitió una participación más comprometida y emotiva con el proyecto por parte de la comunidad:

Pero para nuestra mala suerte, justo cayeron los conflictos aquella vez. Aquello fue muy terrible para el trabajo... pero muy favorable también. Muy favorable porque estaba latente pues la vivencia de la gente de esas escenas. Estaba caliente.

También explica cómo su organización regional, la *Federación de Trabajadores Campesinos del Trópico de Cochabamba*, consideró la participación en el video como contribución de los integrantes a la organización:

4 Humberto Claros, correspondencia personal. Octubre 4, 2004.

Se tuvo que recurrir a la mano de la organización. De hecho con la organización se trabaja pero la organización se puso más dura y dijo: "tú, tú, te descontamos ciertos trabajos o compromisos que debes a la organización" para que participaran en el video. Había unas cuantas personas también muy dispuestas a colaborar sin ningún interés de un apoyo.

Al reinterpretar su propias experiencias, tales como arrestos, tortura y violencia contra familiares, muchos de los actores que participaron en esta producción tomaron el desempeño de sus roles como parte de su misión política y de lucha:

La mayoría en un 70 u 80% son gente que ha vivido la situación. A ver... creo que todas las escenas fuertes las vivieron: el arresto es real, él ha sido arrestado, producto de eso tiene cierto decaimiento en la memoria. Y el otro que había sido torturado sí había sido llevado también ... y en general el conflicto todos han vivido. Esa fue una ventaja muy, muy buena para el video.

Aunque la película se construyó con escenas de ficción, Humberto decidió incluir, al final, algunas imágenes de manifestaciones reales que sucedieron durante el conflicto. Estas imágenes siguen una escena de ficción de la gente de la comunidad preparando carteles y wiphalas para una marcha. Para Humberto, la presencia del conflicto real en una película de ficción hace difícil entender si se trata de un documental o una ficción:

Entonces yo no lo concibo hasta ahorita como ficción. El documental ha servido mucho para dar contexto, para decir, de repente está actuada esta parte pero aquí también estás viendo las imágenes reales. Para mí realza mucho la parte final, muchísimo. Es un final que te da como un golpecito en el fondo... el documental de la marcha.

Pero la preparación de las producciones no siempre significa trabajar con gente que está de acuerdo o se siente identificada con la situación representada. También implica negociar y convencer a otros que no necesariamente están comprometidos emocional o políticamente con el proyecto. Tal es el caso de la negociación que tuvo que hacer Miguel Angel Yalauma con un ganadero en la Región del Beni. El realizador Movima Miguel Angel Yalauma explica cómo convenció al dueño de la hacienda para que les dejara utilizar su estancia como locación para la película:

Fuimos a donde el ganadero. O sea, era difícil para mí decirle: "vamos a hacer una película sobre la explotación." Y dije: "si me acepta bien." Lo conocía, se llamaba don Antonio. Y le dije: "yo estoy haciendo mi práctica, es como un examen para mí." Y ya me dijo que le cuente. Y ya le conté. Y él se ha reído: "o sea que los malos somos nosotros..." "Sí" le dije, "en este caso sí." "Andá pues, ahí está la estancia, el mayordomo, el te va a dar un recibo, te va a firmar un permiso. Te va a dar todo lo que necesites." Y ya nos fuimos.

Otro ejemplo fue la solicitud que Veimar Hinojosa, responsable del video *Korewasu: Historia y Fiesta*, hizo a integrantes del ejército boliviano para participar en la recreación de la masacre de Kuruyuki:

Se ha necesitado de gente de afuera que no tenía que ver nada con la comunidad, por ejemplo, el caso de los soldados. Nosotros hemos tenido que movernos, juntamente con las autoridades y también nuestros instructores que ya iban de aquí. Hemos ido, hemos charlado con el comandante de un Regimiento que está cerca de mi comunidad. Y le explicamos cuál era el motivo, o sea, qué era lo que nos llevaba a visitarlo a él. Entonces yo le dije que estamos recreando una historia que ha pasado muchísimos años atrás pero que queremos contarla. Y yo le decía que en esa parte necesariamente se necesitaba a la gente del cuartel, a soldados, para hacer la recreación exactamente como había sido. Entonces por fin el comandante alojó, me preguntó cuántas personas necesitaba para participar ahí. Y sí, me dijo que podía ir un número de 30 personas, y él me explicaba como más antes se podían vestir los soldados. Entonces yo le dije que con un arma de aquellos tiempos, una "kibur", algo así, y con la ropa viejita de ellos. Entonces así fue, llegaron los soldados, hicimos esa parte de la recreación. Y había una parte donde nosotros, como la comunidad no es grande, nos faltaban personajes. Y a los soldados hemos tenido que hacerlos de soldados, como también de kereimbas, de guerreros guaraníes. Y por fin el comandante contento porque estaba viendo lo que era. Y se pudo hacer, ¿no?

María Morales habla sobre otro caso en que no todo el mundo estaba de acuerdo con la historia. Los hombres de su comunidad e incluso algunos colegas pensaban que en sus intentos por mostrar la discriminación hacia las mujeres, su guión también era "discriminatorio hacia los hombres" al representarlos

como malos, infieles o violentos. María respondió a este argumento que su película estaba mostrando muchas caras de la realidad:

Tampoco querían que yo haga ese guión porque “era mucha discriminación al hombre” decían los compañeros mismos. No, yo les decía, no es eso, así pasa en el hogar, es un ejemplo. Ahora hay otro hogar, viven feliz, esa es la otra actuada, una familia que vive feliz, se entienden entre ellos, los hijos van saliendo adelante, ¿porqué no vivimos así? se llevan bien, es un ejemplo. Ahora hay otro hogar que tanto pelea, nunca salen adelante. Son varios ejemplos.

En esta sección hemos discutido el proceso a través del cual el equipo de producción empieza a interactuar con las comunidades, así como las maneras en que grupos de gente o comunidades enteras son motivadas a participar. Pero, ¿qué quieren decir las y los comunicadores cuando dicen que la comunidad realizó el video? ¿O que los videos expresan los sentimientos de los pueblos indígenas? Los ejemplos mencionados anteriormente muestran que los aspectos que se recuperan no son de igual importancia para todos, y que la comunidad no es una entidad homogénea. Esta sección describe las negociaciones y dificultades que enfrentan las y los comunicadores para lograr que la gente confíe y participe en la historia. Finalmente, esta sección muestra que no todas las historias son inmediatamente adoptadas por la comunidad, que los problemas representados no tienen la misma relevancia para todos, y que los integrantes de las comunidades no siempre quieren participar o se sienten identificados con la historia. La siguiente sección continúa analizando la participación de la comunidad, pero desde una perspectiva del trabajo con actores y de sus experiencias y motivaciones.

• *Actuación, reinterpretación: “Yo ya no era Reynaldo Yujra, era Sebastián Mamani en las calles caminando”*

Después de contar su experiencia como migrante del campo a la ciudad, el actor aymara Reynaldo Yujra recuerda su trabajo al desarrollar el personaje de Sebastián Mamani, protagonista de la película *La Nación Clandestina* del director boliviano Jorge Sanjinés (1985):

Entonces me han dado el guión, el texto. Voluminoso era. Me dijeron: “vas a leer biencito y una vez que termines te vienes”. Yo he aceptado. Estaba en mis manos el guión. He leído el guión. En el guión encontré muchas cosas de lo que estaba pasando, bien nomás era. Después terminé de leer, he vuelto, me han dicho, “¿Qué has entendido?” Todo lo que he entendido igualito he contado. “Bien, el trabajo es para eso”. Y al final dice: “No, ¿sabes qué? Tenés que volver a nacer.” Yo decía, ¿cómo voy a volver a nacer pues, Don Jorge? ¿Voy a volver a entrar al vientre de mi mamá, qué cosa voy a hacer? “No”, me dice, “tienes que creerte que el Sebastián Mamani eres vos.” Ya recién entendí de qué se trataba. Después ya practicábamos, ensayábamos. Ya entendí para qué era el trabajo, para que actúe pues.

Sebastián Mamani era un personaje complejo: un hombre aymara que tuvo que migrar a la ciudad de muy joven, que ha vivido la discriminación en carne propia y que ha enfrentado dificultades para sentirse cómodo tanto en el campo como en la ciudad. Mamani vivió solo, manteniendo una relación distinta y conflictiva con su familia y su comunidad, experimentando sentimientos contradictorios de desprecio y nostalgia por la vida en el campo. Tenía una relación especial con la muerte, simbolizada en su trabajo como constructor de ataúdes y por su persistente memoria de una danza ritual que vió de niño en su comunidad, misma que lo llevó de vuelta a casa sólo para morir.

Sanjinés encontró en Reynaldo Yujra la persona para interpretar a Mamani. Yujra, por su parte, encontró en su persona las posibilidades para comunicar algo de su propia experiencia de vida a través del personaje:

De ahí tomamos más en serio, tenía que hacer prácticas en mi cuarto, con una grabadora: las voces, los llantos, los gritos, solito pasaba practicando. Y un día mi padre vino del campo y le hago escuchar. No sabía reconocer: “¿Quién es ese borracho?, me ha dicho. “No sé, pues ¿quién será?, ¿no reconocés?” Así pues. Tanto por mi parte he puesto interés, y también había un director de cine al que le interesa mi persona... y al final hemos logrado y se ha hecho la película. Y además he vivido el personaje Sebastián Mamani antes de que se empiece el rodaje. Yo ya no era Reynaldo Yujra, era Sebastián Mamani en las calles caminando. También eso me daba cuenta, para otra gente ya era otra persona. Me decían: “Hola, ¿qué ha pasado, porqué estás tan preocupado, ¿Qué te ha pasado?”. Caminaba, pensaba normal, vivía para otra persona, para el personaje Sebastián Mamani. Sí, me he identificado con Sebastián Mamani.

Yo no he sido actor, ni he estudiado académicamente así, no. Yo creo que yo me he considerado como intérprete de la realidad de la sociedad boliviana, no como actor.

El guión, las cosas que tocaban sobre el personaje me ha dado más interés para que quizás a través mío puedan entender los problemas que están pasando. Por eso tuve interés para hacer esta película.

Después de este inesperado encuentro con el mundo del cine, Reynaldo ha dedicado su vida a este trabajo. Reynaldo es parte del personal de CEFREC, colaborando como actor, director de actores, realizador y capacitador. Ha dirigido el trabajo de actuación en diferentes producciones del Plan. Por ejemplo, Marcelina Cárdenas explica la manera en que Reynaldo le ayudó con los actores de su película evocando situaciones de sus propias vidas:

Hay veces creo que no hay que decirlo tanto, darles los diálogos, sino que he escrito sólo las ideas. Si fuera el libreto tienen que aprender semanas, meses, tienen que memorizar. Entonces ponerse en la realidad, hacerlo natural, todo lo que tiene, lo que pasa en su vivencia diaria o en la comunidad. Entonces lo primero hemos dado tiempitos para que se concentren. Reynaldo me ha ayudado mucho. Por ejemplo cuando se muere Rosita solamente hemos dicho que se concentren cuando murieron sus padres, alguien, o su amiga, o algo lo que ha pasado, cómo ellos se ponen y cómo viene el reacción, el cambio. Entonces todos se concentraron y hasta empezaron a llorar. Entonces solamente estaban concentrados lo que ha pasado en realidad en su vida.

Otro cineasta y director, Alfredo Copa, explica cómo se interesó y se identificó con *Cinchi Chuqui Choque*, el personaje de un joven indígena que viaja a la ciudad en busca de su hermano:

Yo soy curioso, estaban hablando y yo me acerqué un poco. Hablaban del actor: "Que el actor no se qué, esto falla, no se qué hacer, nos cambiamos, le estamos pagando de más, ¿qué hacemos?" Así hablaban, ¿no? Entonces yo les dije: "¿actor falta?". "Si pues, actor falta, ¿No quieres actuar vos?" Así dijeron de broma. "Si, claro, yo puedo actuar, ¿porqué no?" les dije. No lo creyeron ni ellos tampoco. Y no sabía yo nada, a veces me lanzo así a las cosas a veces curioso, a ver qué pasa. Y me dicen: "Si puedes actuar, pero necesitamos un ponchito, podemos fletar." Pero como eramos comunicadores yo me fui con todo mi vestuario de mi ayllu. Les dije: "no, yo tengo eso". "Ah, no, en serio haremos, ¿dónde está tu vestimenta?" Yo tenía guardado, ya lo saqué. Ya era claro en serio ya. "A ver, vestite." Bueno, me vestí, todo, ya, ensayamos. Y me lo dieron el guión. Lo leí en la noche creo y me parecía bastante interesante, o sea me lo apropié inmediatamente, me identifiqué totalmente. Eso me ayudó mucho, o sea, el guión ya no lo utilicé casi ya, de guía nomás ya, yo le aumentaba, le disminuía. Tenía problemas. Decían: "no, pero el guión no está cumpliendo." Otras veces decían: "pero está bien nomás, parece bien nomás, se adapta ya a la práctica." Tanto que me apropié y me esmeré ya por mi parte, traté de hacerlo el papel. Y les pareció bien interesante a ellos, se impactaron, dijeron: "está biencísimo, oye esto va más para allá, lo que hemos pensado no, es mucho más."

La identificación con los personajes es uno de los aspectos que más motivan a la gente a participar en producciones. En su búsqueda por quien actuara de, el comunicador movima Miguel Angel Yalauma encontró a alguien que se emocionó mucho de poder interpretar al malo de la película. El actor había estado en la cárcel por problemas de narcotráfico, y le gustaba la idea de aparecer en la película con pistolas. De acuerdo con Miguel Angel, el *patrón* era uno de los actores más disciplinados y colaborativos, siempre en tiempo para el rodaje, y a menudo invitando refrescos al resto del equipo:

Después el 'patrón,' el se ofreció. Nosotros para la fiesta fuimos con el profesor a filmar y lo encontramos en una carpa farreando, yo no tenía patrón, no había pillado a ese actor. Entonces mi hermano fue el que le habló si podía colaborar. El profesor dice: "pero hay que ir a alquilar un revolver para que el patrón tenga" y ya nomás el patrón le dice: "no se preocupe, ¡aquí yo tengo dos!" Dos revólveres había tenido él. Y el profesor se asustó: "no, no, no, guárdelo nomás." El es de ahí, nomás que estuvo en la cárcel por ser lo que nosotros llamamos pichicatero, con el narcotráfico. Mi hermano lo conocía y ya el le habló y ya se ofertó el otro, el mayordomo, el gordo. Cuando ha llegado a filmar, yo iba a buscar qué días estaba disponible. "No, yo ya estoy disponible ahorita nomás, vamos." Y todavía no le tocaba actuar a él, pero todos los días iba aunque no le tocaba.

Por su parte, Humberto Claros reflexiona sobre la fuerte relación entre la experiencia personal y el desempeño de actores no profesionales:

O sea, hay que partir de que no son actores en realidad. El actor en mi concepción es alguien que interpreta a una persona que no haya vivido... tal vez que haya vivido por coincidencia. Pero la gente aquí no son actores, no se les puede llamar actores porque son gente que ha vivido la situación. Y bromeábamos, "cualquier semejanza con la realidad es pura coincidencia". O alguno que otro decía: "No, esta no es una ficción, es un documental".

Lo que más me gustó es la naturalidad con que se hacen ciertas escenas, como la tortura, el arresto, la marcha misma. Esas son las cosas que le dan muchísima vida a la historia. Lo hace más emocionante, que te agarre, que realmente sientas por un tema, que no te deshiles.

María Morales también habla de cómo la experiencia personal motiva a la gente a actuar. En este caso, ella trabajó con mujeres para motivarlas a expresar a través de su actuación la discriminación que ellas mismas enfrentan. En el trabajo de actuación María enfatizó la posibilidad que ofrecería la película para hacer sus demandas visibles:

Yo les decía a las actrices: "Ustedes van a actuar pero no va a ser así que solitos siempre actúen, vos te vas a envolver de cómo sientes, eso es realidad, qué pasa, de cómo cuando nosotros demandamos nadie no nos escucha. Entonces nosotros vamos a actuar la realidad siempre. Entonces con esa demanda nos van a pedir justificación si verdaderamente ha pasado o no ha pasado. Entonces podemos mostrar el video y con eso también podemos lograr muchos proyectos" les he comentado. De eso se han animado, "sí es así haremos". Hemos comentado: "La historia es así, pero eso siempre ha pasado aquí. "Sí, eso es verdad, ha pasado" han dicho. Y así, de ahí se han animado. Y las señoras tenemos siempre... todas las mujeres tenemos sentimental, de cualquiera cosa lloramos. Ellas se sentían de eso que ha pasado. Entonces las señoras: "sí, hagamos".

Un aspecto interesante de las producciones del *Plan* es la recreación colectiva de situaciones tales como fiestas, rituales y manifestaciones políticas. En estos casos el evento se reinterpreta en su totalidad: con comidas, música en vivo y bebidas. En el momento en que el evento se está recreando, Marcelina explica, ya no hay necesidad de dirigir a los actores, sino que el equipo de producción tiene que empezar a operar como si se tratara de un documental:

Por ejemplo, en las fiestas, todo eso, ya no se dirige. Ya no puedes dirigir que "Haz esto, haz esto otro", ya no se dirige. Todas las fiestas, los eventos es más natural lo que hacen, entonces empiezan a filmar, sólo hay que filmar, ya no hay que decir "vos bailá", "vos cantá", ya no puedes dirigir, entonces es más natural lo que pasa en la comunidad. En la escena de los carnavales es todo lo que se hacía, ya no se hace. Es sólo: "Ahora vamos a hacer la fiesta, lo que se hace nomás". Es sólo la comunidad, las señoras, los demás ya saben como se hace, entonces ya empiezan a hacer de por sí. Entonces solamente es que se concentren en la realidad que pasa. Por eso es más natural los videos en las comunidades. Por eso se ven como los actrices profesionales, pero no pasan ni un curso, sino que entran directo a actuar.

De acuerdo con el asesor Francisco Cajías, otro aspecto relacionado con la actuación en las comunidades es la celebración ritual, la cual implica una relación natural con la práctica de representación:

La cuestión de la actuación funciona porque hay una costumbre al ritual, que es como una representación anual. Por ejemplo, un chango (niño) desde sus 10 años ha participado ocho veces anuales. Por ejemplo ese rito del granizo es una verdadera actuación. Es como una obra de teatro, o sea, están aquí apilados los disfraces y tu vienes y dices: "quiero hacer de tal" y actúas y nadie sabe quién va a actuar de qué. Porque hay cinco que tienen que actuar de los malos y los tienen que apedrear. O sea, hay cinco disfraces de malos, pero son verdaderamente malos (risas). Cosas así. En ese sentido a mí se me ha ocurrido hacer llegar antes una carta pidiendo por ejemplo 3 señoras de entre 60 y 70 años, viudas. Cuatro jóvenes pescadores de entre 15 y así, tres para cada puesto. Y ellos convocaron. Entonces cuando yo llegué estaban además toditos esperando: las tres viejitas, los tres jóvenes, las tres niñas, los tres niños. Hicimos como pruebas, casting, y realmente todos actuaban super. Los contraté a toditos: unos de principales y otros de extras. Y por ejemplo, una señora que querían que recoje a la nieta. Entonces se le dijo: "No señora, lo que tiene

que hacer es llorar, de pena. Yo hacía textos que los traducía el Reynaldo. Pero eran más que nada ideas, a veces palabras, y después hacían. Y después de que dije eso, porque a ella se le había muerto su nieta, le dije: "Acuérdese de cómo se ha sentido" Y se puso a llorar, no paraba. Los camarógrafos, los sonidistas también (risas).

Entonces hay una manera de coger la actuación muy de adentro. Pero puede ser porque es una cosa del ritual, que es una representación anual de ciertos pasos. Y porque en general también actúan de sí mismos, ¿no?

En este ir y venir continuo entre la ficción y la realidad, el vínculo emocional entre las experiencias reales de la gente con las historias y personajes es un elemento clave para fortalecer la película. ¿Por qué algunos actores evocan más identificación que otros? ¿Qué hace a la "persona ideal" para desempeñar tal o cual papel, como expresó Sanjinés cuando se encontró con Reynaldo? Esta sección sugiere que para este tipo de producciones, el "actor ideal" no es solamente quien pueda desenvolverse sin inhibiciones frente a la cámara, sino aquella persona cuya experiencia de vida de alguna manera se relacione con el papel a desempeñar.

Recuperar y reinterpretar historias de vida en los videos es tal vez el aspecto que hace a los videos más emotivos y conmovedores, y que por lo tanto permite una mayor identificación o simpatía con las historias y los caracteres. Pero lo que hace a las producciones del *Plan* especialmente diferentes y atractivas tanto para públicos indígenas como no indígenas es la forma en que recuperan, a través de los diferentes momentos del proceso de producción, experiencias y realidades de grupos que históricamente han estado silenciados. A través de la producción, estas películas no sólo recuperan dichas experiencias, sino que también logran que la gente de las comunidades se involucre y participe en el desarrollo de la historia y de los personajes, en el armado de las escenas, y en el proceso de actuación mismo. Finalmente, lo que distingue estas producciones es la manera en que recuperan una realidad social o política con base en referencias emocionales de las mismas comunidades indígenas.

Conclusiones: vivencia y "nuevos" discursos políticos

En una de las primeras crisis de la *Asamblea Constituyente* en Sucre, a principios de septiembre de 2006, la Presidenta de la Asamblea, la dirigente Quechua Silvia Lazarte pronunció un discurso que enunciaba claramente una de las posiciones más fuertes de los dirigentes indígenas en el gobierno actual. Como en otras ocasiones, Lazarte explicaba la diferencia entre la representatividad indígena y "orgánica", y la de los intelectuales o "profesionales" que fueron elegidos como asambleístas. Lazarte explicaba que aunque los intelectuales poseen conocimiento y educación formal para argumentar en la *Asamblea*, las y los líderes indígenas y orgánicos tenían su propia vivencia, a través de su lucha y sufrimiento, que les permite entender qué tipo de transformaciones necesita el país. Argumentaba que tras haber vivido en carne propia la pobreza, tortura, huelgas de hambre, persecuciones, encarcelamiento, pérdida de familiares y otras formas de sufrimiento, las y los dirigentes indígenas son más fieles a las causas de la actual revolución, y más atentos a las necesidades de su gente.

Desde el triunfo de Evo Morales, los discursos políticos de o sobre las y los dirigentes indígenas incluyen numerosas referencias autobiográficas que van de su niñez y vida familiar, a sus luchas políticas. Los medios de comunicación también enfatizan cada vez más el pasado personal de dirigentes indígenas, a menudo presentando secciones enteras con fotografías de sus humildes casas, escuelas y comunidades. Como Evo Morales notó en su primer discurso como Presidente de Bolivia, hay una especie de asombro e incredulidad sobre el hecho de que los pueblos indígenas estén actualmente en el gobierno. Hay también una necesidad de legitimizar sus formas de conocimiento frente a la discriminación histórica que han sufrido a través de parámetros occidentales como "profesionalismo" "educación" y "conocimiento". Como respuesta, parece haber una necesidad de reiterar sus orígenes, trayectorias de lucha y sus formas alternas de entender al mundo y de actuar. Parece haber una necesidad por transmitir a la opinión pública las razones de sus luchas y sus argumentos para transformar el Estado boliviano.

En esta inversión de prácticas y símbolos, donde los discursos, decisiones, iniciativas y proyectos parecen diferentes, novedosos, y a menudo confrontantes, la movilización de nociones como vivencia, sufrimiento y lucha se convierte cada vez más en un referente emocional que guía y respalda las prácticas políticas.

Hay un diálogo interesante entre dos campos distintos en los que los pueblos indígenas en Bolivia han ganado una presencia significativa. Uno es un gobierno indígena que está aprendiendo a gobernar bajo diferentes valores y principios. El otro, a menor escala, es una iniciativa de comunicación que propone construir historias y representar la realidad desde una perspectiva indígena. Ambos campos utilizan la noción de vivencia como un elemento emocional que construye, introduce, hace visible, e incluso legitima, una forma de hacer política diferente.

Había una vez, el MAS...

Cuando la historia se vuelve mito

Céline Geffroy Komadina

Los emblemas míticos que acompañaron la emergencia fulgurante del Movimiento Al Socialismo -a partir de 1999- se arraigaban en el imaginario campesino e indígena, hacían referencia a elementos conocidos por todos y permitían construir de manera coherente la discursividad del movimiento. Luego, se fue elaborando más minuciosamente una narrativa que integraba componentes más accesibles para la población en su conjunto con el fin de sustentar el movimiento y justificar sus acciones ante ojos ni campesinos, ni indígenas, tal como las figuras de Santa Cruz, del Che Guevara, para sólo citarlos a ellos. Un acercamiento para convencer al mundo citadino.

Así fue como el mito se siguió tejiendo, poco a poco, recogiendo elementos previamente existentes, particularmente en el imaginario andino, que pudieron estar integrados en una estructura mítica y que adoptaron un nuevo sentido simbólico, es decir han combinado elementos de distintos universos míticos y culturales, desplazando su sentido al ponerse en contacto con nuevas relaciones. Esta alquimia, Claude Lévi-Strauss (1989 [1962]), la denominó "bricolaje".

Un bricolage en el MAS

El bricolaje consiste a trabajar con los materiales al alcance de la mano, sin plan previo, con medios y procedimientos diseñados inicialmente con otra finalidad. Lévi-Strauss propone una relación entre el bricolaje y el pensamiento mítico puesto que en este último se acude a un repertorio de instrumentos cuya composición es heteróclita y de alguna manera limitada. Tal como lo preconiza este pensador, encontramos en la construcción de la ideología del MAS una serie de elementos *a priori* no ligados los unos a los otros pero que forman un sistema de sistemas (constelaciones míticas) portador de sentido. Así, en la ideología del MAS conviven símbolos que van desde la hoja de coca, los esposos Katari, Tupac Amaru, el Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz o también Luís Espinal, como la imagen del propio presidente, la *wiphala*, el deseo de retorno al *Tawantinsuyu*, para sólo citar algunos. Este bricolaje de objetos semánticos lanza mensajes por doquier y permite que muchos se reconozcan en ellos. En este proceso, nace el mito.

El bricolaje es una variable de la racionalidad humana versus la racionalidad científica¹. Lévi-Strauss anota que el bricolaje es una forma de pensamiento generadora del mito. Lo importante es destacar que el pensamiento mítico es generador de conocimiento sobre el mundo y sobre el grupo social -permite enfatizar valores compartidos por el grupo-, es un camino para llegar al conocimiento. Puede existir una deformación en la lectura del mundo social que nos rodea a través del mito -porque siempre se interpreta y reinterpreta-, no existe una verdad objetiva mítica; sin embargo, el mito permite aprehender y desenmascarar los códigos sociales, culturales, naturales, políticos, etc. que nos rodean, permiten dar una explicación a los fenómenos más complejos. El pensamiento mítico no es desde luego un residuo del pasado, es otro método para acercarnos a un mundo social que -me atrevería a decir- se complejiza cada vez más.

Entonces, el mito no es sinónimo de falsedad o enmascaramiento sino que los hombres siguen siendo tributarios de él, puesto que existen necesidades que no pueden ser respondidas únicamente en el contexto científico o técnico. Por ello, los mitos suplen a esta falta produciendo sentido y llegan a constituir un verdadero sistema cognitivo. Lévi-Strauss piensa que existen dos caminos para llegar al conocimiento: no tienen los mismos resultados y, sobre todo, no se interesan en los mismos objetos aunque admite que los dos son científicos. Sus metas y sus procedimientos difieren, cuando el pensamiento científico persigue aplicaciones prácticas como dominar la naturaleza o satisfacer necesidades, el pensamiento mítico tiene aspiraciones de orden más intelectual, busca construir una visión coherente del mundo. Asimismo, François Jacob (1981) encuentra una unidad y una coherencia en la percepción del mundo en el mito mientras que la ciencia ofrece una visión parcial y local, a través de una experimentación detallada sobre los fenómenos.

¹ Al respecto, en los años 1950, en *Mythologies*, Roland Barthes se exclamaba: « (...) una de nuestras insuficiencias mayores: el divorcio abrumador entre la mitología y el conocimiento. » (la traducción es mía) [Barthes 1957: 72-73].

El MAS ha sido capaz de crear una fuerza centrífuga haciendo permanentemente referencia sea a momentos históricos dolorosos para la historia boliviana (pérdida de recursos naturales, intromisión extranjera en asuntos internos), sea a héroes que convienen para ablandar los sentimientos y justamente exacerbar las emociones de sus seguidores. Para ello, está el mito. Un mito que permite una mirada uniformizada alrededor de un solo proyecto.

Un mito moderno

Antes que ver como funciona el principio del bricolaje en el MAS, sería interesante explorar cómo se podría definir un mito moderno y con este fin, creo que Roland Barthes (1957) es probablemente él que indagó con mayor certeza este tema. Sin embargo, su fuente de inspiración reside en los trabajos de Lévi-Strauss que buscó descifrar los mitos gracias al método estructural. Según el estructuralismo, un mito es una narración, donde las relaciones entre los signos hacen visible una estructura. Un hecho aislado no tiene sentido, el sentido reside en la relación que une un elemento a otro.

Entonces, partiendo de este análisis, Roland Barthes se interesó en los mitos modernos, según él también, el mito es una narración, un sistema de comunicación o un mensaje relacionado a una sociedad dada a un momento preciso de su historia. Todo se puede volver mito. El mito no es un objeto, un concepto o una idea, es un modo de significación, su rol consiste en interpretar elementos o hechos sociales, en darles forma. El análisis mitológico de Barthes proviene de la semiología, ciencia de los signos propuesta por Ferdinand de Saussure. La semiología permite al mito transformar una intención histórica en esencia que trasciende la misma historia, una continuidad en eternidad. El mito hace referencia a emociones y valores. Hace olvidar el origen de los productos al hacer perder lo real y la calidad histórica de las cosas. El mito permite hablar de las cosas pero purificándolas, dándoles claridad. Luego, los medios se encargan de propagar los mitos.

Los mitos se transmiten a través de la lengua y de las palabras. Este planteamiento hace pensar en los largos discursos sobre los cuales Evo Morales fundamenta su comunicación y donde, como una *leçon de choses*, impregna a su auditorio de todos sus ideales o percepciones o creaciones o lecturas de la historia, en fin, va construyendo su mito ante la multitud que acude a escuchar al mayor elemento constitutivo de este mito: Evo, héroe fundador.

Todo objeto del discurso (así como cualquier otro objeto), comenta Barthes, además de su mensaje directo, de su referencia a lo real, de su significado -para prestarnos un concepto proveniente de la lingüística-, puede recibir connotaciones e ingresar en el campo de la significación, es la resemantización del objeto. Todo es susceptible de ingresar al dominio del signo y, por ende, volverse mito. Entendemos entonces que lo que constituye la palabra mítica (lenguaje propiamente dicho, la fotografía, pintura, afiche, rito, objeto, etc.) está desfasado con relación a su primer sentido puesto que luego los signos míticos están proyectados en un sistema de sentidos donde adquieren una nueva significación. Este metalenguaje hace hablar las cosas de una manera desviada. Barthes habla de la palabra robada pero devuelta -con una nueva aceptación. El Che, Marcelo Quiroga Santa Cruz, dos emblemas de la vieja izquierda de clase media en Bolivia aparecen en los discursos y en los íconos empleados por el MAS. Esta adaptación denota un desplazamiento del sentido inicial, tal vez son incluso unas representaciones -artificiales en su nuevo contexto- que buscan sobreponerse a una simbología indígena campesina. El símbolo del Che Guevara ha sido recuperado o por lo menos una parte de este último y de esta manera, se volvió un emblema de la lucha anti-imperialista « Parece que según su historia, el Che nos quería liberar. Nos ha dado un buen ejemplo, como un buen líder. » , me dijo un cocallero.

¿Y por cuántos procesos habrá pasado la hoja de la coca -a priori tan insignificante- para llegar a ser el símbolo de la dignidad y soberanía nacional, otro símbolo de la lucha contra el imperialismo y hasta de la recuperación de los recursos naturales y su propia explotación?

Las cosas dicen más que lo que significan en un primer tiempo. Desde luego, el símbolo sufre una transformación, se opera una suerte de metonimia: una parte de su sentido es extraído, se pone en valor y vale por el todo.

Las representaciones colectivas, plasmadas en mitos, se reflejan en un conjunto de signos que hacen sistema y que se inscriben en un proceso histórico, no son eternos, se actualizan y se transforman, "Los mitos profundos se proyectan, pues, en el tiempo. Tienen múltiples y variadas reencarnaciones. Se renuevan de acuerdo con las circunstancias. Flexibles, evolucionan en avatares inesperados. Así, el símbolo EVO es el producto de una "satanización" permanente de parte de sus actuales enemigos. Hace unos meses atrás, para la derecha, los conservadores y numerosas instituciones norte-americanas era un personaje a evitar, narcotraficante y agitador público y porqué no un "bloqueador"? Actualmente, este señor, y tal vez

gracias a algunas de estas características, está sentado en la silla presidencial, encarnando ya un mito. El diablo de antes es el símbolo de hoy. Estas divergencias son versiones, lo propio del mito es poder contarle de distintas maneras. Depende de qué lado del espejo uno se ubica para leer lo que pasa.

De esta manera, no es raro que el mito fundador sea instrumentalizado o hasta completamente fabricado -con la técnica del bricolaje- con pedazos -mitemas- de otros mitos (la utilización de la imagen de los esposos Katari viene del katarismo altiplánico, la *wiphala* también ha sido recuperada de las altas tierras, el Che proviene de la tradicional izquierda, lo único que es propio del MAS es probablemente la reivindicación de la hoja de coca) o reactualizándolo para que encaje con la nueva coyuntura histórica en el cual se desenvuelve, para los fines de la propaganda. Luego, basta con hacerlo circular, como algo que viene desde la noche de los tiempos y repetirlo *ad nauseam* para que la "gente", los militantes del partido en nuestro caso o los potenciales simpatizantes, se impregnen de él. Don Cristóbal y Octavio² repiten casi lo mismo con relación a la *wiphala* como si hubieran estado en las mismas reuniones donde se explica que era la bandera de los incas. Su discurso alrededor del Che transmite esta misma impresión de un discurso aprendido. Las asambleas, reuniones, y congresos juegan el papel de las veladas donde los ancianos repiten los mitos cada noche para que, de esta manera, se puedan interiorizar. El mito es discurso y el MAS ha logrado construir una narración que se basa en mitos antiguos, en creencias colectivas, en estructuras mentales preexistentes en el mundo de su electorado. Según Francovich (Cf.: 16), cuando existe un cambio en el marco histórico, los mitos profundos pueden perder su carácter sagrado y sobrevivir como símbolos o alegorías o ceder el lugar a otros que responden mejor a las nuevas realidades, pero no mueren.

La intensa ritualidad en el MAS

Los mitos no mueren y se actualizan en permanencia a través del ritual, agregando nuevos elementos y sacando otros ya obsoletos. Y en el MAS, el ritual rodea, cobija toda acción colectiva; el MAS se ha apropiado de las formas rituales de los sindicatos. Como las asambleas rigen una gran parte de la vida cotidiana, desde lo más trivial hasta la organización social y política del grupo, es normal que las asambleas del MAS sean también pretextos para festejar. "Viven en asambleas y en esta asamblea está toda la familia (...) A las once, las wawas y ellas que habían ido al mercado, a cocinar, a las doce, empezaba el "pido la palabra", la asamblea. A las cinco de la tarde, porque era domingo, baile. (...) Dentro de estas reuniones, hablan de fútbol, de farras, de fiesta, pero dentro de esta reunión" recuerda Lema de su campaña electoral para ser alcalde para el MAS. La fiesta es un momento liminar a la rutina de todos los días, es, por lo tanto, el tiempo y espacio ideal para poner en escena y hacer vivir todos los símbolos que se apropió el MAS.

Asimismo, también las reivindicaciones son ritualizadas; el mejor ejemplo siendo el autosacrificio que se ejerce durante las marchas. Cuando no se atienden las demandas a través de los canales convencionales, los mecanismos de presión se desplazan para conmover a la población por el sacrificio que impone. La marcha implica una movilización de recursos humanos y materiales más importante que para un bloqueo o una huelga de hambre. Se exponen los cuerpos por una parte a la intemperie y sus adversidades pero a la misma vez, ante las cámaras y por extensión para todos los ojos que convergen hacia la marcha. Se muestran cuerpos mortificados, pies ensangrentados, personas desmayadas, niños hambrientos y cansados... El cuerpo humano se mediatiza con la marcha y hace saltar lo del sacrificio personal a un interés grupal y publicitado (Cf. Camacho 1999: 15). Llama a sentimientos íntimos profundos, es un mecanismo de culpabilización de los "otros". Se instala una red de solidaridad hacia los marchistas que se plasma en futuras alianzas y son el espacio privilegiado para el intercambio de puntos de vista. Todas estas formas rituales convergen en el mito y lo alimentan, es desde luego, un bricolaje de sentidos.

Para Lambert (2000), el sacrificio muestra la importancia del discurso para la dominación política que supone este sacrificio y pone en valor "una fuerte capacidad de convocatoria de parte del poder, la exacerbación de una identidad colectiva, la valorización de una causa hasta su sacralización, el establecer una estrecha relación entre orden social y representación del mundo, la destrucción puesta al servicio de esta representación, la proyección del mal sobre el conjunto de los suplicados, la ausencia de piedad hacia ellos, la implementación de una ilusión de consenso que puede ir hasta la puesta en escena de un simulacro de contentamiento"³ (2000: 17). Claro, esta definición se enmarca en un contexto diferente al nuestro, donde existe una víctima suplicada por una fuerza dominante, como una demostración de poder. Cuando los cocaleros participan de las manifestaciones o bloqueos u otras medidas de presión, cuando se auto-sacrifican -marchas, huelga de hambre, entre otros, son puestas en escenas grandes como para medir fuerzas con el gobierno y torcer el brazo del poder oficial; en este caso, se invierte la dominación política. Están las apuestas de dominación en juego, instrumentalizando la fuerza común

² Dos cocaleros del Chapare.

³ La traducción es mía.

de los sindicalizados. El pensamiento sacrificial descansa sobre discursos. En el caso de las primeras acciones del MAS, el conjunto de los sindicalizados decidía, en asamblea, ejecutar medidas de presión que podían atentar a su integridad física y ellos mismos producían discursos y justificativos para autoconvencerse y tomar un riesgo en común. Es una dominación política al revés, los sacrificados son los que se encuentran en posición de fuerza.

Hemos visto que los medios de presión son ritualizados, otros momentos de la vida cotidiana, en el movimiento, gozan de una fuerte carga ritual y los diferentes símbolos que articula el MAS para construir una narrativa novadora y llamativa se integran en esta ritualidad.

El mito político

Creo que para estudiar las constelaciones míticas alrededor del MAS, nos puede ayudar tanto el método estructural de Lévi-Strauss para analizar los mitos como un bricolaje de símbolos como la referencia a los cuatro momentos constitutivos del mito político entendido por Girardet que sigue a su vez a Durand.

Desde la perspectiva del mito político, Girardet precisa que éste hace su aparición en periodos críticos, en momentos de crisis de identidad, de malestar relacionados a las mutaciones de la sociedad y de los modos de vida. Surgen los mitos por el desarreglo de la sociedad. Para este autor, el mito político es claramente "fabulación, deformación o interpretación objetivamente recusable de lo real" (1999: 14) lo que no le impide proponer una explicación del presente, permite entender el desorden de los hechos y eventos, a pesar de su carácter deformado. Es que existe una dimensión afectiva y emotiva en lo político que se asienta en los imaginarios y que se difunden con el mito. A partir del momento que existe esta dimensión es obvio que lo político no puede ser completamente racional y objetivo y, por ende, se lee a través de los lentes de lo emocional.

En un momento de evolución de la civilización, muestra la presencia de una angustia colectiva, de una pérdida de identificación con la sociedad tradicional y orgánica. El mito cumple una función de "reestructuración mental" buscando la identidad perdida y la solidaridad comunitaria. No se podía encontrar mejor época en Bolivia para el advenimiento de un mito político. Los vientos de cambio que vive el país en la actualidad son muy propicios a estas nuevas elaboraciones y favorecen un exutorio para las angustias que podrían nacer de la época/bisagra, de la pérdida de valores más solidarios, de un momento donde las desigualdades se han ahondado hasta un punto casi irreversible.

Girardet destaca cuatro temas claves para la lectura del mito político, a saber, el héroe salvador, la edad de oro, la conspiración y finalmente la unidad. Hace notar que a pesar que estos temas estén armado cada uno alrededor de un núcleo bien definido, "terminen por reunirse, coincidir y a veces confundirse en torno de un mismo tema (...)" (Ibid: 169).

Para los fines de este trabajo, se acudirá a estas categorías y se las traspasarán sin entrar realmente en la discusión teórica del autor y la justificación que lo empuja a utilizarlas. Estas categorías actúan como constelaciones míticas. Este concepto se debe a Gilbert Durand (1969), son "conjuntos de construcciones míticas dependientes de un mismo tema, reunidas alrededor de un mismo núcleo central" (Durand: 20) y dentro de cada uno de estos conjuntos, existen correlaciones, líneas de convergencia, puntos de encuentro y similitudes que hacen evidentes "los mismos arquetipos, las mismas imágenes y los mismos símbolos, lo que será posible considerar como las estructuras fundamentales de la realidad mítica" (Idem).

Esta reflexión se prolonga en la elaboración de los diferentes ejes del pensamiento mítico del MAS; estos mitos "fundadores", estas constelaciones de mitos del MAS son ya en sí bricolaje de símbolos. Estas categorías -el héroe salvador, la edad de oro, la conspiración y la unidad- se retroalimentan entre sí. En los orígenes del MAS, encontramos la referencia a la hoja sagrada y la mitificación de la hoja de coca parece englobar a estos cuatro temas además de representar el mito fundador del MAS.

El mito fundador, la coca

Evo Morales aparece con una enorme corona de hojas de coca. En numerosos eventos, él y su acólito Álvaro García Linera están adornados con estos collares. En la cumbre de la Comunidad Sudamericana de Naciones, de diciembre 2006 que tuvo lugar en Cochabamba, se ofreció a los presidentes sur-americanos un refinado postre a base de coca. En el palacio, se *p'ijchea* coca. Antes de acceder al gobierno, el MAS organizaba *p'ijcheos* grandes y públicos en símbolo de protesta; cada marcha estaba amenizada por la coca que permite aguantar físicamente... La coca es omnipresente.

En un primer tiempo, a finales de los 80, los cocaleros lucharon para defenderse de los crecientes y constantes ataques exteriores, sea del gobierno con sus múltiples instituciones, sea de parte de los Estados Unidos o de la comunidad internacional en general. Así, a finales de los 80, los productores de la hoja de coca del Chapare multiplicaron sus protestas, canalizadas a través de sus organizaciones sindicales, se movilizaron contra la militarización, organizaron asambleas, reuniones masivas y, sobre todo, formaron sus Comités de Autodefensa. En breve, se organizaron para defender sus derechos humanos más primordiales, su sobrevivencia. De esta manera, han desarrollado su propia identidad y han ido ampliando su capacidad de influencia y liderazgo.

Paralelamente y paulatinamente, se buscó un justificativo, acaso para proyectarse en el escenario internacional, que sea un lema reconocido y aceptado por todos. Enfatizaron entonces el hecho que la hoja de coca era un legado de los antepasados, que era una hoja sagrada y que por lo tanto, era totalmente injusta su destrucción indiscriminada.

En los años 70 y 80, como la migración hacia el trópico se unificaba en torno a la propiedad de la tierra y el cultivo de la coca, su discurso giraba en relación a la identidad campesina cocalera "En el caso del trópico cochabambino, la hoja de coca será el pilar de la afirmación campesina, con lo que la identidad campesina se articulará en torno a un cultivo de coca, a sus consecuencias y beneficios" (García Linera, et al 2005: 439). Con el llamado desarrollo alternativo, se rompió este proceso identitario y se buscó crear una base no cocalera en la región. Y es a partir de ahí que ultrapasará su función meramente económica para ingresar en el campo de la "función moral de legitimación social, en torno a su valor de uso en la cultura andina" (Idem). Invención discursiva que demuestre la dimensión histórico-cultural de la hoja de coca "como elemento productor de nuevos sentidos identitarios, cada vez más ligados a una dimensión andina y étnica que, inicialmente era irrelevante en términos de autorreferencia pública". Es entonces en los años 90 que nació la consigna de 'coca milenaria' como la frase de legitimación histórica y moral del movimiento cultural" (Idem).

Ya se empezó en esta época a buscar un respaldo justificativo histórico y cultural en el discurso indianista katarista para alentar la autoidentificación colectiva pero bricolando con otros discursos identitarios. Ahora bien, la composición étnica de los colonizadores era esencialmente quechua y aymara y el discurso campesino pasó a articularse con lo étnico, así la identidad campesina fundada sobre la hoja de coca empezó a combinarse con identidad étnico-cultural (Cf.:439-440). Este *melting pot* de orígenes acabó por manifestarse finalmente en las dos categorías de campesina productora de coca y en la identidad "originaria" (Cf.: 441). Asimismo, la referencia a un ancestro común, les permitió acercarse a otros grupos.

En este contexto, para defender la hoja de coca y sus condiciones de vida, los cocaleros emprendieron dos grandes marchas en 1994 y 1995 "como parte de la lucha milenaria de nuestras naciones y pueblos originarios". Después de más de un mes de caminata, llegaron más de 50.000 personas a la sede de gobierno.

La coca es vida, lo dice transparentemente el bautizo de la marcha organizada por los cocaleros desde el Chapare hasta la sede de gobierno en agosto de 1994 "Marcha por la vida, la coca y la soberanía nacional". Los tres temas reivindicados se encuentran en un mismo nivel. Félix Santos, secretario ejecutivo de la CSUTCB exclamaba "La coca es parte de nuestra cultura y tenemos que defender con sangre nuestra coca"(Contreras, 1994: 6). Es decir que si no pueden vivir de la coca entonces más vale morir porque no existen a priori otras alternativas. La coca es vida, es el pasado, el presente..." dice Filemón Escobar. *Causachun coca, wanuchun yanquis*⁴. Otro paralelo entre la vida y la coca y como justamente las amenazas hacia el cultivo de la hoja provienen en gran parte de afuera del país, se propicia un contexto favorable para este tipo de eslogan.

Así, cuando el embajador Richard Bowers, en marzo 1994, afirmó que "el pueblo de Bolivia, concretamente los productores de coca, tienen que aceptar la responsabilidad de la muerte de miles de ciudadanos de los Estados Unidos, en consecuencia este arbusto debe desaparecer". (Contreras, 1994: 18), instiga a una fuerte reacción contra este tipo de injerencia. Los productores argumentan que primero hay que controlar el consumo y luego ver lo de la producción, pero que siempre que haya demanda va a existir la oferta. Lo más chocante, es que se permitan acusar a los cultivadores de coca de la muerte de otros cuando para ellos la coca es generadora de vida, pormenoriza los males y las adversidades; además, cuando llegan tropas de leopardos, la DEA, etc. no temen en atropellar los derechos humanos más esenciales de los pequeños productores de coca.

De esta manera, los cocaleros han desarrollado su propia identidad gracias a su capacidad de influencia y liderazgo en el conjunto de la organización indígena y campesina del país. Gracias a las Seis

4 Que viva la coca, que mueran los yanquis.

Federaciones de Productores de Coca del Trópico cochabambino y las cinco federaciones de productores de coca de La Paz, han elaborado sus propios planes y propuestas alternativas alrededor de la hoja de coca. Felipe Cáceres afirma que "Ante los sucios métodos del gobierno y de los partidos tradicionales, a las naciones originarias no nos queda otra alternativa que empezar a construir el instrumento político con un único color: el de la coca." (Contreras, 1994: 10) La coca es entonces un fuerte marcador identitario al MAS y el mito que los utiliza engendra importante sentido de pertenencia, lo que refuerza Gonzalo Lema al mencionar que « algunos de estos símbolos son de verdad aglutinadores del cuerpo social que hace al MAS, la hoja de coca por ejemplo, va desde el más humilde hasta Evo".

Sin embargo, como todo lo sagrado en los Andes, la coca tiene dos caras, una que es capaz de todas las bondades, quita el hambre, el sueño, la sed, etc. pero a la vez se la puede transformar en cocaína con las consecuencias que sabemos. Un mito recabado por Contreras (1994) narra que "cuando el blanco quiera hacer lo mismo (acullicar) y se atreva a utilizar como vosotros esas hojas de coca, le sucederá todo lo contrario. Su jugo, que para vosotros será fuerza y la vida, para nuestros amos será vicio repugnante y degenerador; mientras que para vosotros será un alimento casi espiritual, a ellos les causará idiotez y locura." (Contreras, 1994:3). Este mito sirve para mostrar la ambivalencia de la coca a la vez que muestra que la coca existe desde siempre⁵ y que este don de los dioses no se puede en absoluto poner en tela de juicio o hasta cuestionar sus ventajas.

Entonces, estas dos caras de la coca han tenido influencias sobre la génesis del MAS y sobre la carrera de Evo Morales. De la misma manera que ha elevado a Evo hacia las más altas esteras políticas puede hacerle caer hasta lo más hondo, dice Escobar "El Evo es hijo legítimo de la hoja de coca (...) el instrumento político es el hijo legítimo de la hoja de coca. (...) Y con la hoja de coca, hemos colocado a la civilización andina, a nivel internacional, ese es el milagro de la hoja de coca (...)"⁶. Pero a la vez, no deja de recalcar que "Al hijo legítimo, la hoja de coca puede deslegitimar (...) la madre de Evo, que es la hoja de coca puede desconocerle"⁶. La temática de la coca es tan primordial en el MAS que hace y deshace a los líderes. Ahí está el poder de la coca.

La coca ha pasado de ser el objetivo de una lucha económica a una proyección política y finalmente a la búsqueda de un reconocimiento y revalorización en instancias internacionales. En fin, esta delicada hoja connota un universo simbólico bastante denso y es interesante notar que su primera aceptación era diferente a la que actualmente se maneja.

El hombre providencial

El héroe central del mito es el salvador cuyo medio principal de acción es la palabra... Si trasponemos esta categoría al contexto boliviano actual, entendemos que las capacidades proféticas de Evo descansan en sus interminables discursos que, anecdóticamente y a la vez, reflejan su personalidad carismática (sello postal a su efigie, discurso a la nación viéndose ya sentado en la silla presidencial mucho antes de las elecciones, hablar de él mismo a la tercera persona...). Pero salvador en fin porque va a proteger a la gente del pueblo contra los ataques "yanquis", contra el imperialismo, les va a permitir emerger de su estado de pobreza, les va a repartir tierras, su medio de sustento, les va a dotar de poder político para que, por fin, su voz sea escuchada, en fin, el salvador se hace el eco de esta masa de gente oprimida.

Un jefe providencial. Su figura se asocia a símbolos de purificación, liberación, hace retroceder a las fuerzas del mal y también está asimilado a imágenes de luz, el oro, el cetro, la montaña sagrada. Evo reúne estos símbolos en su persona. Su dedo levantado como un bastón de mando. Un dedo arrogante, imponente, categórico y se levanta para apoyar una palabra tajante. El dedo de Evo encarna todo el poder que tiene y demuestra.

Una figura fuerte y autoritaria pero un personaje que "se metió los pantalones" (cf. Edgar⁷) y alguien quien obra para su pueblo. Evo es EL símbolo (Cf. Miriam Vargas, 2007), él que representa a todas las aspiraciones de los más humildes, del mundo rural, su sólo nombre es símbolo. Es en sí, significado y significante, es el signo de la liberación.

Si bien existe UN héroe salvador indiscutible y reconocido por todos, nos encontramos con una mirada de héroes menores pero que se consideran parte de esta trama que permitió el cambio de la sociedad boliviana. Filemón Escobar reclama una parte activa de la paternidad del MAS "yo les enseñé a defenderse durante la erradicación, les enseñé a hacer cazabobos (...) Yo estoy al origen del *qatu*

5 "La hoja de coca pienso que es un producto desde aquellos tiempos, desde los Incas." dice Octavio.

6 Así, cuando en septiembre 2006, mataron a dos coccaleros del parque Carrasco, el conjunto de los productores se sintió defraudado por su máximo líder que ellos pretendían haber instalado en el poder pero que, una vez en el poder, no supo administrar las demandas y las promesas realizadas durante la campaña electoral. Sus compañeros coccaleros que esperaban tanto de él, de sus promesas de legalización de la coca y de su industrialización, ¿qué cosechan? Muertos, muertos injustificados. Para ellos, sólo es un héroe salvador en el papel no más...

7 Edgar es funcionario del Municipio de Tirache.

de coca". La mayoría de las personas entrevistadas en el curso de nuestra investigación reivindican una acción participativa importante para la creación del MAS, hasta Octavio advierte que "sin nosotros [los coccaleros]" el ascenso al poder de Evo no hubiera podido ser posible.

Pero el héroe salvador encuentra su inspiración y sus raíces en otros salvadores del pasado, en íconos que recupera a su activo y enarbola como ejemplos a seguir. Evo Morales, el líder incontestable del MAS, reconoce el tributo que debe rendir a los esposos Katari, Tupac Amaru, el Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz o también Luís Espinal, tantos emblemas a los cuales acude el MAS y en este caso, Evo Morales, y a quienes admira. Cada uno de estos jefes aporta con algún elemento nuevo que permite construir la "fortaleza" ideológica del partido.

Evo Morales rindió homenaje a Tupac Katari, el 15 de noviembre 2006, a la ocasión del aniversario de su brutal y cruel muerte, enfatizó el presidente que el héroe murió pero que ahora sus nietas, sus nietos están presentes para liberar a su pueblo, para hacer respetar la cultura, la identidad y la nacionalidad sin ser de ninguna manera vengativos pero que piden que se respeten sus derechos y que haya igualdad en las comunidades. Lamentó que se siga saqueando Bolivia pero al respecto de la nacionalización de los hidrocarburos y la futura nacionalización de las minas afirmó: "Esa es la lucha de ustedes, de nuestros abuelos, es la lucha de Tupac Katari, de Bartolina Sisa", agregó. Evo, como en peregrinaje, rindió homenaje a estos héroes de los cuales él prolonga la lucha. Los Tupac, símbolos de rebelión y de lucha para recuperar el poder usurpado por los extranjeros, son, por ende, un camino a seguir, ellos lo abrieron pero ahora hay que seguir las huellas para profundizar lo que emprendieron: "Tupac Katari ha dado su vida, los verdaderos líderes, dirigentes, autoridades originarias, sindicales daremos nuestra vida por esta tierra hasta que Bolivia se libere", dijo el Primer Mandatario (Los Tiempos 15 de noviembre 2006).

Pero antes que él, ya en los años 90, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) decía que "Para 1992, nos planteamos la Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias para recuperar nuestra historia, memoria, pensamiento, identidad y territorio y avanzar hacia la independencia definitiva de nuestros pueblos por los caminos que nos han dejado como herencia nuestros héroes y mártires como Tupaj Amaru, Tupaj Katari, Apiawayki Tumpa y muchos más." Entonces vemos que el MAS se apropia un símbolo que ya estaba utilizado antes por la CSUTCB, no es que este movimiento descubre él mismo todos estos íconos, sino que toma de varias partes símbolos y los ajusta en un nuevo esquema, hace un bricolaje. Esto es posible porque estos héroes caben perfectamente en el pensamiento de las poblaciones indígenas y campesinas, son seres que se llegaron a mitificar por sus diferentes cualidades. Así, empieza el mito. Bartolina Sisa era una mujer hermosa –no podía ser menos– que además tenía coraje, fuerza y sentimientos de justicia e igualdad. Comienza la mitificación de esa mujer de quien además no se sabe con precisión donde nació, lo que añade a un pasado casi mítico. Luego, la coronan virreina, es decir la elevan a rango de casi una reina! Parte de la construcción del mito es hacer mártir a la persona, de esta manera, pasa al otro lado de la historia, es decir una historia glorificada, donde los actores son casi héroes –en el sentido griego: semi-dioses.

Asimismo, su esposo, Tupac Katari, si no hubiera sido descuartizado, destrozado, las diferentes partes de su cuerpo mandadas a los distintos rincones del país, es decir si no hubieran menospreciado, pisoteado su cuerpo, probablemente no hubiera pasado a la historia de la misma forma. Ahí, la tortura, el sacrificio, refuerza el símbolo de un personaje sin miedo y con un coraje sin límite: el héroe ha nacido y con él comienza el mito de un jefe a seguir.

Otro ícono nace de la fuerza legendaria de Tupac Amaru, un gran líder aymara, de la misma época. En el proceso de mitificación, ocurre que la figura interesada se vuelve, a través de diferentes mecanismos, perenne, no sólo por la memoria que acompaña el símbolo sino también por el recuerdo del propio cuerpo físico "hoy muero pero volveré y seré millones...", también se dice que a la cabeza decapitada de Tupaj Amaru le está creciendo el cuerpo bajo la tierra del Abya-Yala (el continente americano) y que el día que el cuerpo esté completo volverá, y "todo lo que fue indio volverá a serlo". Ahí, tal vez, podemos leer que la Pachamama lo estaría alimentando para que pueda volver a liberar a su pueblo. Con estas leyendas, siguen vivos los mártires en el imaginario popular. ¡Los ídolos tienen que morir jóvenes y trágicamente!

Así, los pueblos andinos se reconocen en estos personajes que tienen las mismas raíces étnicas y culturales que ellos, se identifican con estos antepasados que hicieron temblar la administración colonial y que mostraron que el poder de las masas es muy intenso, ahora presienten que unidos pueden hacer cumplir la profecía "Hoy muero pero volveré y seré millones" de Tupac Katari. Y finalmente se cumplió cuando el MAS se instaló en el Palacio Quemado. Evo Morales homenajea a los símbolos con los cuales se identifica, construye su poder armando íconos y les hace revivir, constantemente acude a su imagen, son su respaldo ideológico.

Morales también encuentra raíces de su pensamiento ideológico en la lucha del Che y hasta llegó a decir que “la única diferencia que tengo con el Che Guevara es que él utilizó las armas y yo los votos” y subrayó que por lo demás “comparto todo el pensamiento del Che Guevara”. Entonces, la figura de Guevara ha sido oficialmente reivindicada por la actual administración de Morales, quien al asumir la jefatura del Estado, el 22 de enero pasado, lo incluyó, en su discurso, entre los mártires de las luchas de liberación. Y por esta razón también le rindió homenaje en La Higuera celebrando “el ejemplo del guerrillero heroico”.

“El Che se parece a Jesús, su mirada te seguía en todas partes de muerto” decía uno de los actores de la película “Di buen día papá”. Si encontramos similitudes con los rasgos físicos de Jesús (!!), también se prolongan estas analogías con sus cualidades de redentor. Por ello, el Che es el símbolo perenne de la lucha anti-imperialista. Su imagen y la representación que se hacen de él siguen vigentes hoy en día, por eso se le rinde homenaje de tal manera y hasta de parte de jóvenes que ni siquiera habían nacido en 1967 cuando él murió. No importa, en un contexto de intromisión de otras potencias internacionales en asuntos internos bolivianos, seguirá el Che siendo un modelo para seguir.

El Che, dice Evo, ha dado su vida a cambio de nada para liberar al pueblo. A través del espejo del mito, se puede leer una parte de la historia. Si el mito perdura es porque la situación sigue siendo parecida y cuando ocurren cambios, los mitos se adaptan. Por ejemplo, en los años 60, el Che era un guerrillero que proclamaba la revolución por las armas, actualmente, los que lo admiran generalmente tienen predisposiciones hacia actitudes menos violentas. Por ello es importante ver de qué lado se mira el mito. Los militares bolivianos quienes atraparon al Che y lo mataron no vieron ningún héroe en él, lo mataron a sangre fría y cada año siguen recordando la caída de sus compañeros en la guerrilla contra el Che. El Che es mito para algunos⁸ y para otros es un personaje sanguinario, por las manos del cual muchos murieron.

Otro ícono que enarbola el MAS reside en la figura de Marcelo Quiroga Santa Cruz. Con este hombre, el MAS acude a otra esfera política, al nacionalismo. Le permite ir completando la edificación de su ideología y, valiéndose de él, pasar a las actas, como ser la nacionalización de los hidrocarburos. Según Evo Morales, este líder socialista luchó contra las dictaduras y encabezó la segunda nacionalización de los hidrocarburos mientras que en la actualidad, dice, se encuentra en curso la tercera⁹. El presidente Morales no vacila en demostrar públicamente su entusiasmo hacia los personajes históricos que admira. Se va construyendo la herencia política del partido.

Tras recibir los símbolos patrios -la banda y medallas presidenciales-, Morales pidió un minuto de silencio por quienes cayeron a lo largo de la histórica lucha revolucionaria y mencionó, entre ellos, a Manco Inca, Tupak Katari, Ernesto Che Guevara y Luis Espinal. Incluyó entre los homenajeados a “los miles de cocaleros de la región central del Chapare, a los ciudadanos de la ciudad de El Alto, a los mineros y a millones de seres humanos caídos en toda América”. Cada uno de estos personajes históricos tuvo su aporte en la edificación de la ideología del MAS y cada uno remite a una parte del bricolaje del mito del héroe salvador y se reconoció su contribución en un momento histórico de inflexión en la historia de este país con la nueva participación de campesinos e indígenas en la gestión política. Parece que la herencia de líderes indígenas como los anteriormente citados conjugado con el reconocimiento extranjero que recibe Morales durante sus viajes al exterior y con un pasado personal poco a poco construido y reconstruido han favorecido un fenómeno de “indianización” (Cf. Alejandro Almaráz, 2006) de la diversidad en la identidad de Evo. Lo que jamás hubiera mostrado con orgullo un tiempo atrás, ahora se menciona con mucha más facilidad.

Los mitos de la edad de oro, de la conspiración, de la unidad

Según Girardet, el deseo de retornar a una remota edad de oro es el testimonio de la decadencia del presente. Justamente, en el momento de ruptura en el cual nos encontramos, fue necesario para el movimiento marcar una clara diferencia con la política llevada por una larga lista de predecesores inescrupulosos. Ello lo lograron con el mito del retorno al pasado. Ya lo vimos anteriormente, este mito de la edad de oro confunde los orígenes misteriosos y borrosos del mito. El mito se actualiza incesantemente a la vez que “justifica” el pasado.

8 Para la anécdota, parece que Evo Morales está acumulando los símbolos y dizque en uno de los salones del Palacio de Gobierno existe un gran retrato de Che formado por hojas de coca. Esto es un verdadero bricolaje.

9 Incluso, su admiración es tal hacia este gran líder que el presidente Evo Morales anunció un proyecto de ley contra la corrupción y la impunidad y que incidirá en la investigación de fortunas ilícitas que llevará el nombre del desaparecido Marcelo Quiroga Santa Cruz. En el acto, García Linera destacó la labor de Marcelo Quiroga Santa Cruz de quien dijo fue la “premonición del porvenir”. (La Razón 14 de marzo del 2006 edición digital).

En síntesis, se puede aprehender este mito como una matriz de lectura del presente que traduce una visión idealizada del pasado. Más allá de los discursos racionales, prevalece la dimensión emocional y afectiva hacia una imagen, un símbolo movilizador.

El mito del retorno a un pasado glorioso y dorado es la permanente referencia a un pasado de armonía, de equilibrio y de igualdad, de formas de organización política, económica, social, espiritual y cultural más justas. Así, en todos los Andes, encontramos el ideal de una vida mejor, más equilibrada y equitativa, más bondadosa, donde no existía codicia ni desigualdades, y no solamente en la historia reciente sino ya en la larga duración existía este tipo de reivindicaciones; en efecto, en la colonia ocurrieron las rebeliones alrededor del movimiento milenarista del *taqui onqoy*, las sublevaciones de Tupac Amaru y Tupac Katari, etc. El MAS no quedó al margen de este milenarismo y explotó, a su activo, la idea del retorno al *Tawantinsuyu*. “Esto está manejando el gobierno” dice Octavio “vamos a llegar a estas épocas del *Tawantinsuyu*. Yo no creo que lleguen a esto pero puede ser interesante, puede ser bien llegar a estas épocas cuando reinaban los Incas. En este tiempo, eran más unidos, más originarios, no había este tipo de leyes. La agricultura que hacían era natural, por esto creo que quiere llegar ahí”. Aquí, es interesante indagar algo sobre la ceremonia de investidura de Evo Morales, como primer presidente “indígena”, que tuvo lugar en Tiwanaku. Vinieron indígenas de todo el continente (Evo ya habla de Abya Yala=América en quechua), vinieron también del mundo entero para asistir a esta ceremonia amenizada por los Amautas aymaras de la región que tenían que transmitir buenos consejos de parte de los ancestros al flameante presidente. La ceremonia fue toda una puesta en escena en la cual, semi “disfrazado” con poncho y *ch’ulu*, Evo hablaba en tanto que indígena, con el famoso dedo levantado, ante la multitud acudida para escucharle. Se ubicaba en el medio de la puerta del sol, como decíamos anteriormente el sol, la luz es parte del atuendo de los jefes, iluminan con esta luz el camino y las esperanzas. Era el retorno del Inca en pleno siglo XXI¹⁰. El neo Inca no se departe de su identidad tan fácilmente, lo que es finalmente una buena señal. Pero a penas dos palabras en idioma originario... En fin, asistimos a una puesta en escena que era un himno a la megalomanía del personaje, -megalomanía que de todas maneras es siempre de la exclusividad de los jefes- pero que utilizaba un sin número de símbolos de origen indígena como la *wiphala*, el mismo lugar, el sol, la *ch’alla*, los rituales aymaras que siguió al pie de la letra el nuevo presidente. Tantos guiños a los pueblos originarios que se sintieron reconocidos e incluidos en un proyecto nacional. Esta ahí la habilidad del hombre.

Ahora bien, cuando Evo habla de la conspiración, siempre hace referencia a diferentes enemigos pero el discurso sigue siendo el mismo, el enemigo gira en función del viento del momento pero el discurso resiste al aire, es impermeable porque es necesario tener a un enemigo, es lo que mantiene en vilo la identidad grupal.

La construcción de fronteras identitarias -la discriminación de un “Nosotros” en oposición a los “Otros”, constituye la *differentia specifica* de las prácticas políticas, que recusa implícitamente la pretensión liberal -la utopía- de un consenso racional sin exclusiones. Este es el argumento principal a partir del cual Chantal Mouffe (1999), busca reinstaurar la primacía del conflicto y la identidad en el espacio político.

La emergencia de un movimiento político, en consecuencia, no puede pensarse, desde este punto de vista, sin la presencia de un “Otro constitutivo”, el enemigo, la referencia negativa que permite discriminar la frontera exterior/interior. Esta noción posee una particular importancia para nuestro trabajo por dos razones. Primero, porque ella permite comprender que la construcción de identidades políticas es un proceso relacional y no autoreferenciado y, en segundo lugar, que las dinámicas de identificación tienen como referencia, siempre, a sistemas simbólicos de oposición (indio, blanco; hombre, mujer; izquierda, derecha). La condición de existencia de toda identidad no radica en la estabilidad y coherencia de un conjunto de “datos culturales”, sino que implica la afirmación de la diferencia, la determinación de un “otro” que circunscribe el “exterior” de un grupo. Aún más: en determinadas circunstancias, dice Mouffe, cuando la diferencia se exagera al grado de cuestionar la existencia de un grupo, esta oposición puede activarse de tal manera que se convierte en una relación amigo/enemigo, es decir en antagonismo (Cf.: 15-16).

Ahora bien, estas ideas nos permiten comprender mejor la gran importancia que tiene la producción incesante de una frontera entre “amigos y enemigos” en la construcción de la identidad política del MAS. La identificación obsesiva del enemigo y por ende la permanente apelación a la confrontación, han jugado un papel decisivo en la emergencia del movimiento político porque ha redefinido y renovado las fronteras políticas. Esta “construcción” del enemigo o visibilización de este último está al origen de la elaboración precisa de la identidad del movimiento político. Vargas comenta que el MAS está desenmascarando al enemigo, que lo está identificando “enemigos digamos aparecen en todos lados y la población debe reconocerlos a través de este discurso”.

¹⁰ Pero parece que debajo del poncho -realizado con mucho cuidado con tecnología ultra moderna y después de un intenso esfuerzo de investigación antropológica- ¡portaba la famosa chompa a rayas!

Los “enemigos” del MAS se pueden dividir en tres grupos, el primero reside en el enemigo externo, el extranjero, específicamente al imperialismo norteamericano. El segundo tiene un referente étnico-cultural y separa el campo dominado por el colonialismo interno de los pueblos indígenas y originarios. El tercer grupo corresponde al neoliberalismo y sus operadores, los partidos políticos sistémicos o tradicionales.

Entonces, el MAS, para construir su identidad propia y para defenderse de los ataques que llegan de todas partes denuncia falsas o verdaderas amenazas, denuncia sediciones, malas intenciones.

Finalmente estos tres elementos constitutivos del mito confluyen en el análisis de la unidad. La unidad es algo como el capital social del MAS, la solidaridad, la complementariedad, la reciprocidad, de la cual hablan tanto la base del movimiento como sus cuadros dirigentes.

El mito es un discurso que se puede transmitir de generación en generación porque utiliza un lenguaje o iconos compartidos por todos los que constituyen el grupo social entre el cual circula. Por ello, si se adhiere a tal grupo es porque se comparte una cierta visión del mundo. Entonces el mito se encuentra al origen de la pertenencia de un grupo, es un marcador de identidad puesto que se comparten valores y percepciones sobre lo que nos rodea. En el caso del MAS, en la adscripción al movimiento de los simpatizantes se hace muy visible la manera como el bricolaje que dio luz al « mito » consolida y afirma el sentimiento de pertenencia. La lucha por la hoja de coca es probablemente lo que ilustra mejor esta construcción identitaria del MAS de los principios. Un sólo discurso ha sido capaz de provocar una votación de más de 90% de los votantes productores de coca en las elecciones generales de 2005.

Se construyó la unidad del MAS alrededor de la hoja de coca, de la nacionalización de los hidrocarburos, de la recuperación de lo propio, de la creación de sentido común alrededor de un patrimonio nacional y de la lucha contra un enemigo común. Así, otra vez, encontramos a la coca como símbolo aglutinador porque confluye hacia ella todo lo anteriormente presentado, a saber la recuperación de una cultura milenaria, la lucha contra la injerencia ajena, la recuperación de los aspectos rituales, medicinales y económicos de la coca, “al defender la hoja de coca, estamos defendiendo nuestro origen y el futuro del país” (Filemón Escobar). Finalmente, ¿quién nunca tomó un mate de coca para un dolor estomacal? La coca representa a todos.

En este proceso de construcción de un mito que acompañe a la acción política del MAS, se ha instrumentalizado un símbolo más antiguo que la creación de este partido –los mitemas preexisten al nuevo mito, se acomodan no más- pero que ha sido incorporado en su bagaje de signos, añadido como en un *patchwork*, es aquel de la *wiphala*. El MAS supo adecuar esta imagen a la estructura mental de sus adeptos, ha tenido la sutileza de adecuar su discurso político a la dimensión mágica de sus prácticas y no solamente adherirse a un modelo tan modernizante que obviaría la importancia de lo comunitario, de las redes de solidaridad y reciprocidad. El MAS utilizó, se apropió este símbolo porque remite a un imaginario común a los pueblos indígenas y a una realidad compleja donde tiene lugar la reivindicación y ¿qué mejor hacerlo cobijados por la bandera del *Qollasuyu*? Algunos dicen que se encuentra ya este ícono en las movilizaciones campesinas del sindicalismo indio en la década de 1970, sin embargo, parece que fue el MAS que le ha propulsado en el escenario político con mayor vigor. No hay asambleas, bloqueos, marchas o hasta campaña electoral que no esté bajo los colores de la *wiphala*.

La *wiphala* es una bandera cuadrangular de siete colores, está compuesta de 49 espacios con los siete colores del arco iris. El centro está atravesado por una franja de siete cuadrados blancos que simbolizan el *Qollasuyu*. La *wiphala* representa, hoy en día, todos los acontecimientos sociales y culturales del hombre¹¹. Se percibe claramente la intención de transmitir un ideal de equilibrio en las naciones originarias, equilibrio roto con la llegada de los españoles pero al cual se aspira volver. Y el símbolo de este pasado armonioso y de igualdad está cristalizado en la *wiphala*.

En fin y en síntesis, Octavio comenta que « según el partido del MAS, dice que representa a todos los pueblos discriminados, todos los pueblos indígenas y campesinos o sea como el Evo dice: quechuas, ay-maras, guaraníes, chipayas, a todos representa esta bandera.” Desde luego, la *wiphala* es probablemente uno de los símbolos enarbolado por el MAS que mejor describe el proceso de mitificación, no se puede describir sus orígenes porque, al parecer han desaparecido las huellas físicas de esta, “Muy poco se sabe de la existencia material sobre las *wiphala*, especialmente de las principales de todo el *Tawantinsuyu* que

¹¹ La *wiphala*, para sintetizar los análisis de varios autores encierra el pensamiento filosófico andino (Teodora Zamudio Derecho, Bruno Serrano Navarro), es decir “sirve para informar sobre el tipo de tiempo como granizo, helada y otros; asimismo identifica cultivos, fiestas, ritos, entierros, matrimonios, músicos, marchas, huelgas, bloqueos, organizaciones sociales y políticas y otras actividades generales” (Inka Waskar Chukiwanka, 2004: 19).

fueron llevadas a España como trofeos de victoria, fueron quemados en el incendio de 1884 (...)” (Inka Waskar Chukiwanka, 2004: 42). Así, el misterio sigue y se ahonda respecto a este símbolo¹².

Y justamente el mito es misterioso, sus orígenes son borrosos, imposibles de comprobar. Barthes llega hasta a resaltar el carácter fraudulento del mito que enmascara las huellas de elaboración, el mito se presenta como obvio. « Y aun en los campos de la economía, de la política y de la vida social, los mitos deifican personajes o instituciones y dan densidad y contornos fabulosos a determinados acontecimientos.”(Francovich, 1987:12)

De esta manera, la *wiphala* se constituyó como emblema de la rebelión, de la no-aceptación de una condición adversa, del sometimiento (Inka Waskar Chukiwanka, 2004: 19) y cuando hay que manifestar en largas filas durante las marchas, bloqueos o manifestaciones, flamean las *wiphalas* como para hacer recuerdo al gobierno de turno de tener cuidado, de respetar la fuerza de esta bandera. Así, acudiendo a un ícono cuyo origen no se puede determinar con seguridad, que se remonta a un tiempo mítico cuando todo era paz y armonía, se proyecta la unidad del grupo y se fomenta un sentimiento de pertenencia y de reconocimiento en él y el MAS articula estos sentimientos y los atrae hacia él por su fuerza centrífuga. Así fue que el día de su investidura el presidente “indígena” Evo Morales estaba rodeado de *wiphalas*, la plaza Murillo estaba color del arco iris. No en vano, Stefanoni habla de la “wiphalización” del discurso, es decir la incorporación en los repertorios rituales de los emblemas “tradicionales” del movimiento indígena de tierras altas, o sea las puestas en escena de los símbolos.

Algunas ideas para concluir

A lo largo de este ensayo, se enfatizó la importancia del mito hoy en día, mito que no está tan alejado del mito del “pensamiento primitivo” de Lévi-Strauss. Funciona de la misma manera como un sistema de signos portadores de sentido. El mito es un discurso, y lo sabemos, Evo Morales es experto en discursos, él mismo crea y recrea permanentemente la materia de sus mitos a través de un constante contacto con los medios que los divulga hasta que se queden profundamente anclados en las mentes individuales, pero tienen sentido en el grupo, todo el valor de lo transmitido se refleja en el discurso grupal. El mito es otra forma para aprehender el conocimiento de la sociedad, por lo tanto no es ni menos válido ni más valioso que el procedimiento científico, es simplemente diferente, tiene otras prioridades y métodos. Llega a un conocimiento más general y permite consideraciones sobre la cosmovisión.

El mito político es completamente vigente hoy en día, no es un residuo del pasado. Tiene pleno vigor porque esclarece los eventos por los cuales atraviesa el país, facilita la comprensión de los acontecimientos y es más, aporta una explicación y una justificación.

Los mitos favorecen la cohesión social alrededor de un proyecto, por ello, el movimiento político del MAS, con una transposición de diversos elementos que convergen hacia su propia y original ideología, ha elaborado un bricolaje de signos míticos que se tradujeron en nuevos signos más densos en significaciones. Esta predisposición a apropiarse de componentes tan heterogéneos entre sí ha permitido la adhesión de simpatizantes con historias de vida tan diversas las unas de las otras. Todos han confluido para la creación de una historia común en un momento de gran euforia para operar un cambio significativo en el país.

El MAS, al hacer referencia a mitos que remiten a imágenes no ajenas al imaginario popular colectivo, ha logrado crear un nuevo proyecto con fundamento ideológico cargado de valores esenciales en la convivialidad boliviana que era justamente el talón de Aquiles de la ideología neoliberal; ha permitido volver a recuperar estos valores que se esfumaron o estuvieron en vilo durante este periodo. Puesto que estos fundamentos son el reflejo de las creencias de la gente han permitido resquebrajar el sistema neoliberal que puso entre paréntesis lo emocional, lo intuitivo, la solidaridad orgánica y la reciprocidad y en cual prevalecía el individualismo y el egoísmo. Así, el MAS supo volver a crear lazo social y cohesión.

¹² Cuando, al hablar de la *unancha*, la bandera del Tawantinsuyu, Evaristo Pfuture Consa afirma que se conservaron celosamente los símbolos sagrados pero que él ha recibido “esta herencia cultural andina por vía oral de mis ancestros, descendientes originarios quechua hablantes nativos monolingües.

Bibliografía

- BARTHES, Roland
1957 **Mythologies**. Paris, Editions du Seuil.
- CHUKIWANKA, Inka Waskar
2004 **Wiphala guerrera contra símbolos coloniales 1492-1892**. Fondo Editorial de los Diputados: La Paz.
- CONTRERAS BASPINEIRO, Alex
1994 **La marcha histórica**, CEDIB, Cochabamba
- DURAND, Gilbert
"Structures anthropologiques de l'imaginaire", Paris, Bordas,
- FRANCOVICH, Guillermo
Los mitos profundos de Bolivia (2ª edición) Los amigos del libro La Paz-Cochabamba
- GARCÍA LINERA, Álvaro (coordinador), Chávez León, Marxa, Costas Monje, Patricia
2005 **Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política**. Diakonia. Oxfam, 2ª edición 2005
- GIRARDET, Raoul
1999 **Mitos y mitologías políticas**. Nueva Visión: Buenos Aires.
- JACOB, François
1981 **Le jeu des possibles**. Essai sur la diversité du vivant. Fayard, Paris.
- LASERNA, Roberto (coord.), Camacho Natalia y Eduardo Córdova E.
1999 **Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca**. CERES/PIEB: La Paz.
- LAMPERT, Bernard
Critique de la pensée sacrificielle, coll. La couleur des idées, Seuil, Paris
- LEVI-STRAUSS, Claude
1989 [1962] «La pensée sauvage" En: **Des symboles et leurs doubles**, (:57-78) Paris, Plon
- MOUFFE, Chantal
1999 **El Retorno de lo Político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- STEFANONI, Pablo y Do Alto, Hervé
2006 **Evo Morales De la coca al Palacio: Una oportunidad para la izquierda indígena**, La Paz, Malatesta
- TEODORA ZAMUDIO, Derecho
2007 última modificación el 9 de marzo. www.indigenas.bioetica.org/wiphala.htm
- EVARISTO PFUTURE, Consa
2005 (no existe fecha de última revisión). www.quechuanetwork.org/unancha.cfm?lang=
- LOS TIEMPOS
2006 martes 16 e noviembre, edición digital. www.lostiempos.com

La invención de tradición en el año nuevo aymara en Tiwanaku

Sandra Cáceres Copa

Esta ponencia trata de uno de los eventos culturales más significativos y concurridos de la región andina de Bolivia: la festividad ritual religiosa del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, un pueblo arqueológico, actualmente sede de gobierno municipal, de la Provincia Ingavi del Departamento de La Paz¹; y se centra en la temática de las “tradiciones inventadas”, propuesta por Hobsbawm y otros en: *The invention of tradition* (1983), tomada como base para el estudio de la reinventación de cultos públicos prehispánicos, a través de una perspectiva sociocultural del simbolismo iconográfico utilizado en la producción de nuevos imaginarios sociales.

Utilizando fuentes visuales junto con documentos escritos, además de entrevistas retrospectivas y un amplio trabajo hemerográfico, una buena parte de la ponencia se centra en el análisis de las representaciones visuales del pasado que se construyeron en torno al año nuevo aymara en Tiwanaku. Se rastreará el origen y evolución de esta ceremonia, como un índice de las respuestas comunales –que bien pueden ser de migrantes aymaras, indígenas, comunarios, intelectuales mestizos, medios de comunicación, fotógrafos, turistas, etc.- a situaciones sociales nuevas y el intento enraizar prácticas contemporáneas en una supuesta continuidad histórica. Dichas respuestas no siempre se expresan abiertamente, pero surgen inevitablemente en puestas en escena, es decir en representaciones iconográficas construidas artificialmente para reproducir la imagen de un pasado milenario, brindándonos un camino para explorar las nuevas formas de forjar un pasado desde las mentes del presente, a través de símbolos de dudosa antigüedad.

La manera en que se representa y simboliza esta tradición, de tal forma que parece o reclama ser muy antigua, permite observar el caso del año nuevo aymara como una típica “tradición inventada” para usar las palabras de Eric Hobsbawm². Asimismo, el despliegue de las representaciones simbólicas y rituales de esta tradición, nos servirá ejemplarmente para mostrar el incomparable poder de las “tradiciones inventadas” en la producción de nuevos imaginarios sociales³. Pero esto no debe llevarnos a pensar que estas representaciones o el evento mismo pueden ser reducidas a un signo político único; ya que como diría Guss (2000: 8) es la definición misma de un evento polisemio, sometida a múltiples interpretaciones. Pero esto no significa que la ceremonia no haya servido para representar una comunidad imaginada.

En lo que sigue, intentaremos una aproximación al origen y evolución del año nuevo aymara en Tiwanaku, no desde una actitud defensiva de simple rescate cultural, sino con una visión más compleja de la forma cómo se han enraizando prácticas contemporáneas en una supuesta continuidad histórica. Por tanto, la temática de este estudio se enfoca desde la perspectiva de la “invención”, que se explica por el mismo objetivo de estudio planteado por Hobsbawm, la de analizar el proceso de construcción de esta tradición. Eso por supuesto no significa, que el año nuevo aymara no existiese históricamente, pero cómo se han ido creando nuevos significados del evento, es decir inventado nuevas tradiciones, más que en su sobrevivencia histórica es donde queremos concentrarnos. Esto se da particularmente, según nosotros, en puestas en escena visuales de representaciones iconográficas –de hecho artificiales– del pasado.

En mi trabajo se reconstruye dos fases o momentos, que ha marcado la historia del año nuevo aymara en Tiwanaku: la primera fase, que comienza en 1980 y termina en 1989 y que constituye un movimiento

1 El Pueblo de Tiwanaku se halla ubicada a 70 Km. de la ciudad de La Paz y, en nuestros días se nos presenta rodeado de fabulosos monumentos arquitectónicos de la escultura tiwanakota; una de las civilizaciones anteriores al imperio incaico, de habla pukina, que ha tendido a ser pensada la más importante civilización antigua de la zona andina de Bolivia y una de las mayores del continente americano.

2 Según Eric Hobsbawm, tradiciones inventadas son un conjunto de prácticas, con sus reglas implícitas o explícitas de naturaleza simbólica y/o ritual, que tratan de imponer ciertas normas de conducta a través de la repetición; “casi siempre tratan de establecer una continuidad con un pasado histórico apropiado, aunque esta continuidad es generalmente ficticia ya que en realidad estas “tradiciones” responden a situaciones nuevas” (Hobsbawm, 1983: 1-2). Dicho de otro modo, es esencialmente un proceso de formalizar y ritualizar prácticas contemporáneas en una supuesta continuidad histórica.

3 Hobsbawm reconocía que las “celebraciones públicas” son una de las tres “tradiciones inventadas”, necesarias para consolidar naciones o imaginar sus comunidades. Los otros dos elementos que el autor considera importantes para este proceso son los monumentos públicos y la educación (1983: 9-10).

político de resistencia katarista-indianista, que no tuvo otro objetivo que el descolonizar la religión aymara, proscrita y desvalorizada por la religión católica, para volver a ser originarios. En cuanto a la segunda, se centra en las versiones modernas de la ceremonia, desde 1989 hasta nuestros días, que muestra la pervivencia de distintas versiones sobre el significado del evento, donde se perfila una hegemonía cultural aymara. Aquí es necesario destacar el papel de los medios de comunicación, especialmente de las fotografías de prensa, en la construcción de un imaginario nacional del evento.

Dicho esto, y sin más preámbulos comienzo entonces presentando la investigación de mí ponencia.

Año Nuevo Aymara en Tiwanaku 21 de junio

El 21 de junio marca el solsticio de invierno, momento en el que más lejos se encuentra el sol del hemisferio sur del planeta, que es cuando comienza el invierno. La actual celebración del Año Nuevo Aymara, conocida también con el nombre de Machaqmara –que en idioma aymara significa Año Nuevo o Willka Kuti (retorno del sol), cada 21 de junio en las ruinas de Tiwanaku, coincide con este momento. Por eso la noche de la víspera es la más larga del año y también la más fría.

Esta singular tradición, que consiste básicamente en esperar el retorno del sol o Inti el amanecer de cada 21 de junio, en poco menos de 10 años se convirtió en uno de los eventos culturales más significativos y concurridos de la región Andina de Bolivia. De hecho, con el tiempo, la ceremonia cobró un éxito inusitado, al punto de atraer un público masivo y diverso a Tiwanaku y ser imitado en otros lugares del país como: Jesús de Machaca, la Isla del Sol e incluso Cochabamba y Santa Cruz que por lo general buscan diferenciarse de La Paz. Incluso se expandió fuera de nuestras fronteras al punto de incluir un nuevo significado místico global.

Muchos consideran esta celebración muy antigua, de data precolombina. Sin embargo, es menester realizar una aproximación al origen, desarrollo y evolución de esta tradición y así comprender aspectos de este proceso que puede eventualmente ofrecer resultados valiosos y no sólo de interés folklórico.

La idea para llevar adelante esta tradición, esperar el amanecer del primer día del Año Nuevo Aymara en las ruinas de Tiwanaku, cada 21 de junio, con la acostumbrada *waxt'a* o quema de ofrendas rituales y la espera del nacimiento del sol, se inició a principios de los años 1980, a iniciativa de un grupo de estudiantes universitarios de origen aymara (identificados con movimientos de reivindicación étnico cultural, como el katarismo y el indianismo), que apelaron a una supuesta continuidad histórica con su pasado 'ancestral' para "volver a ser originarios", es decir reafirmar su identidad de "nación originaria" como algo precedente y más auténtico que la nación boliviana.

Estos jóvenes aymaras que en su nueva situación urbana de universitarios sufren el racismo de la universidad, al mismo tiempo lo perforan y buscan nuevas formas de resistencia y cambio social. Así, varios de estos universitarios de origen aymara, llegaron a ser miembros del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), donde las interrogantes del ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿hacia donde vamos? Dan respuestas de revalorización de su propia identidad aymara, cuestionando la coyuntura política a partir de su pasado. Entonces desde el movimiento aymara, surgió una acción: la reconstitución del Qullasuyo, como acción descolonizadora para "volver a ser originarios".

De esta forma, la celebración del Año Nuevo Aymara, en sus inicios, toma el carácter de movimiento de liberación aymara con un profundo contenido de reinterpretación histórica, de conciencia política y de reafirmación ideológica de la propia identidad aymara e indígena. Mediante esta ceremonia el migrante aymara pretende recuperar la tradición religiosa andina o 'ancestral', redescubrir su origen, su historia y su cultura; su identidad aymara. Por eso es que la ceremonia del año nuevo aymara ocurre en Tiwanaku, en razón de que es considerado Taypi o centro de su cultura, historia y pasado.

En las primeras versiones de esta festividad, se realizaban ritos y ceremonias dirigidas a las divinidades andinas. El acto central comenzaba a las seis de la mañana, con la acostumbrada cohada y espera del nacimiento del sol. Pero, además la renovación que implicaba un Año Nuevo hacia propicia la celebración de matrimonios aymaras. Aquí fue decisiva la convicción del yatiri Rufino Paxi, originario de Tiwanaku, quien vestido de inca realizó los primeros ritos, hoy adoptados e instituidos en la celebración.

La espera del nacimiento del sol, al estar relacionado con la *waxt'a*, que era preparado en la noche y quemado antes del amanecer, adquirió un profundo significado, puesto que se convierte en una especie de acción descolonizadora de la religiosidad andina. El retorno del sol entonces era bien importante para el aymara promotor de esta tradición, pues aparentemente eran conscientes de que así estaban recuperando la religión diurna, o sea la religión estatal. Lo que buscaban –quizás entonces era

ejercer el derecho a la libertad de culto proclamada por la Constitución boliviana y establecer un Estado multiétnico y multicultural. Es decir, hacer de su identidad un asunto público y estatal. Entonces, lo que hacía esta nueva generación de kataristas e indianistas, no sólo era un puro discurso político, sino también una lucha por la hegemonía cultural. Es decir, luchar por un proyecto político donde la religión oficial también sea la suya o sólo sea la suya en su territorio, cuyo centro *taypi* era Tiwanaku.

El año nuevo aymara fue, pues, una manifestación del movimiento de liberación aymara, que giró sobre el tema de KUTI (retorno a lo que fueron sus raíces), protagonizado por migrantes aymaras que buscan en su religión otros modos de trascender la percepción de la apariencia y marcar su presencia como cultura y nación. De esta forma la celebración toma el carácter de un discurso de identidad con un profundo contenido político e ideológico. Sin embargo es preciso advertir, que la puesta en escena visual de representaciones iconográficas supuestamente prehispánicas, fue parte integrante de la construcción de una imagen milenaria del evento, que se proyectó políticamente hacia el plano de la "nación", es decir, de la "nación aymara".

Es importante en este contexto ver que la puesta en escena de rituales y/o símbolos religiosos del *mara t'aa* en Tiwanaku, construidas artificialmente para reproducir la imagen de un pasado milenario, fue parte integrante del proceso de construcción de su propia identidad nacional aymara e indígena, que hicieron los migrantes aymaras. A mi juicio las puestas en escena rituales y el simbolismo gráfico utilizado por los migrantes aymaras partidarios del año nuevo aymara en Tiwanaku, donde se destaca sobre todo los extravagantes disfraces que utilizan para hacer el rito, puede ser muy significativo a la hora de interpretar la construcción de imaginarios visuales del pasado. Podemos pues decir que entre sus facetas se desenvuelve un proyecto de liberación y de recuperación del curso autónomo de la historia aymara. Es decir, la concepción de la ceremonia no se queda enclaustrada en una ceremonia estrictamente religiosa, sino apunta también a la construcción de un nuevo Estado indio: soberano, independiente y sobre todo gobernado por los propios líderes e intelectuales aymaras.

Así, cuando Rufino Paxi oficiaba el acto central, con la acostumbrada *Waxta* y la espera del nacimiento del sol, en las ruinas de Tiwanaku no era un *yatiri* cualquiera su puesta en escena era montada en símbolos e iconografías que parecen sacados de Waman Poma, aunque muy diferentes. Véase la imagen fotográfica, que muy gentilmente nos proporciona don Rufino de aquellas primeras ceremonias, en la cual aparece junto a su esposa oficiando los ritos para recibir el año nuevo aymara. Lleva una especie de gorro o corona con una serie de símbolos que no coinciden precisamente con los representados por Waman Poma; viste una túnica larga, debido, en mi opinión, a que un elemento iconográfico que acompaña la vestimenta de los incas, es el *UNCU* (túnica real). Pero también hay cosas "nuevas" como *ch'uspa* y *chalina* de colores que no tienen nada que ver con los estilos de los tejidos arqueológicos, y un *pututo* de cuerno de vaca que está lejos de ser un elemento prehispánico. Mientras que su esposa por el tipo de vestimenta que lleva —viste *pollera* y *Illiclla*, y lleva en su cabeza una especie de corona o *wincha*— representaría a la *Quya* del Inca. Podemos decir, de manera general, que se trata de un tipo de vestimenta nativa, construida artificialmente para reproducir la imagen de un pasado milenario.



Ciertamente, no es genuino ver a un inca celebrando ritos de bienvenida al año nuevo aymara en Tiwanaku; pero para los iniciadores de esta ceremonia significó y representó, sin duda, un paso importante hacia la descolonización.

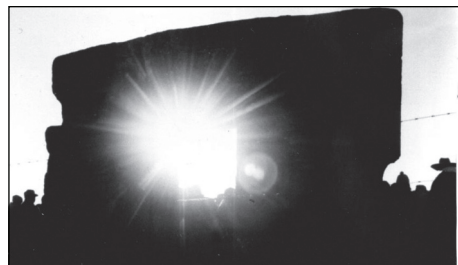
Si bien la puesta en escena de los partidarios del evento tiene un papel importante en la construcción de una identidad aymara, la puesta en escena ritual de los sacerdotes aymaras o amawt'as que, desde 1991, se han apropiado de la ceremonia, demuestra que algunas formas simbólicas de esa primera fase de la ceremonia han quedado. Se puede decir que los nuevos protagonistas del rito, aymaras del Consejo de Jaya Amawt'as han heredado todo ese imaginario visual, de iconografías de incas, de Rufino Paxi. Sin embargo, una primera constatación es que no es una simple adaptación: es distinta.

Me da la impresión que la puesta en escena de Rufino Paxi es como que más intelectual con elementos (quizás) sacados de verdad de Waman Poma u otro cronista, pues no hay que olvidar que tenía la influencia de una intelectualidad aymara urbana conocedora de estos trabajos. Mientras que ahora la puesta en escena de los amawt'as y algunos participantes aymaras es como más atractiva, una recreación inexacta de Rufino, pues utilizan una especie de uncós bordados con una serie de símbolos que tienen más que ver con los bordados de la calle Los Andes que con los estilos de Rufino Paxi o los estilos de los tejidos arqueológicos. Las capas y coronas que utilizan también son al estilo de Rufino Paxi, pero diferentes. Entonces, puede decirse que los aymaras de las mismas comunidades de Tiwanaku, desarrollaron una forma sofisticada de inca, una imaginaria en constante renovación que incorpora elementos nuevos.

A mi juicio, la puesta en escena que realizan los nuevos protagonistas del evento son estrategias utilizadas por los aymaras que, muestran por un lado, una búsqueda de identidad, y por otro, un intento de hipnotizar y seducir al espectador, pues cuanto más atractivo y espectacular sea el evento, más turistas asistirán a Tiwanaku. De ahí que esta manifestación y/o bien cultural se diversifica, por la introducción de un aparato novedoso de puestas en escena que se recrean periódicamente de acuerdo y en función a las ofertas y demandas del mercado cultural.

A hora bien, a fines de la década de los años 80 comenzaron a llegar universitarios, turistas, luego fotógrafos de periódicos, la radio, la televisión y más turistas nacionales y extranjeros. Así la celebración empezó a cobrar nuevos significados.

A partir de entonces se quiere dar a esta festividad un significado nacional boliviano, al que contribuye la prensa, con su despliegue de fotografías y "logotipos", como un icono de tradición nacional boliviana, que se plasma en el "logotipo" de la puerta del sol dejando pasar los primeros rayos del sol por debajo de su arco.



Esta imagen, cuyo autor es Sabino Pinto, un fotógrafo de arte relacionado con la prensa, comenzó a circular en un periódico nacional hacia fines de la década de los años 1980, como un icono de tradición de la nación boliviana. Sin embargo, el análisis icnográfico —que hago en este estudio— nos mostró que esta imagen no es más que una "foto trucada" (Barthes 1995), compuesta por un determinado tratamiento estético y simbólico del fotógrafo en un intento (quizás) de darle mayor realce al evento. Es verdad, esta imagen no es un simple análogo fotográfico de un fenómeno o hecho real, que simboliza un evento histórico, era excepcionalmente un montaje, un montaje de dos fotos sobrepuestas que se inventó Pinto para reproducir la imagen de un pasado milenario.

Debemos destacar, en este sentido, que el sol cuando asoma sus primeros rayos por Tiwanaku, en el amanecer de cada 21 de junio, no atraviesan por la Puerta del Sol. Podríamos decir que en realidad tal fenómeno nunca ocurre. Sin embargo, por la forma que aparece en la imagen de Pinto, no debe ser sorprendente que sea apreciado —en términos de García Canclini (1990: 150)— "como un don, algo que recibimos del pasado con tal prestigio simbólico que no cabe discutirlo". Podría imaginarse que por el sólo hecho de que en la imagen aparece uno de los monumentos arqueológicos más imponentes de Tiwanaku, como es la Puerta del Sol, hace imaginar que su valor es incuestionable y lo convierte en un bien histórico. Pero al fin no sabemos que hacían los tiwanakotas en la Puerta del Sol o para que la construyeron. Es más, dicha puerta ha sido cambiada de lugar en varias oportunidades, a instancias de sus descubridores, lo que vuelve extravagante la pretensión de adjudicar a esta iconografía un pasado antiguo y continuo.

En tal sentido, podríamos señalar que, la construcción iconográfica de la Puerta del Sol atravesada por los rayos del sol, es la primera escenificación visual que se hace de la supuesta antigüedad prehispánica del Año Nuevo Aymara por la prensa boliviana, para darle un significado imaginario de tradición de nación boliviana.

El hecho de que se empiece a dar, y aún hoy en día persista, una especie de pugna entre fotógrafos-camarógrafos frente a la puerta del templo tiwanakota de Kalasasaya, para captar visualmente los primeros rayos solares atravesar dicha puerta, es otro factor que evidencia aquella búsqueda de construcción de un imaginario nacional del evento.

Por la forma en que aparece en la imagen la puerta de Kalasasaya me da la impresión que los fotógrafos de periódicos que comenzaron a llegar al evento buscaban reproducir la imagen de Sabino Pinto. Pero al no poder (quizás) reproducir dicha imagen, pues recordemos que la fotografía de Pinto es una producción artística y la fotografía de prensa jamás constituye una fotografía artística, como señala Barthes (1995), descubrieron, por decirlo así, un lugar donde "trucar" esa primera imagen. La puerta de Kalasasaya, como ningún otro lugar de las ruinas, ofrecía el espacio propicio para ello; pues se encuentra –si se quiere– con vista hacia la parte Este, lo que permitió a mi entender que los fotógrafos se ubiquen en un lugar estratégico dentro del templo de Kalasasaya para hacer tomas de los rayos del sol a través de la puerta de dicho templo, ya que el sol sale por la parte este. Por lo tanto, puede decirse que estamos frente a un caso de "plagio" directo de la imagen fotográfica de Pinto.

Esta algarabía desnuda, sin embargo, la intencionalidad de apropiación y folklorización de lo que hace unos años era considerado exclusiva y únicamente de los indios de este país.

Pero, también en la construcción visual de imágenes publicitarias encontramos vestigios de este proceso de apropiación a ra del evento. Por ejemplo, en el almanaque de 2001 de la Cervecería Boliviana Nacional, que nos muestra intentos de desindianización a través de la figura de una modelo "rubia", que alude también a la cerveza. Y es aquí donde mayor distancia cultural y política hallamos con la ceremonia iniciada a principios de los años ochenta.

Así, esta celebración en Tiwanaku con los años toma un giro peculiar: cobra nuevos significados religiosos telúrico-cósmico a escala mundial. Los honores a la pachamama (madre tierra) y al willka (sol) se impregnan de significados de la 'Nueva Época' ("New Age") occidentales, que están vinculados con cultos al sol y con formas de concentración de energías. Tiwanaku se convierte en una especie de 'Meca Andina', al cual llegan turistas de todas partes en busca de desahogo espiritual.

Pero este interés no es tan notorio entre los ciudadanos que abarrotan decenas de buses, son estudiantes de la UMSA, de colegios de varias zonas de la ciudad, hippies, místicos, indigenistas; para muchos la espera del Willka Kutí, o regreso del sol, se ha convertido en un pretexto para salir del tedio ciudadano, encontrarse con amigos y pasar una noche de diversión.

Siguiendo esta "moda" muchos comunarios y amawt'as de Tiwanaku, que introducen una serie de representaciones rituales, con canto de ñustas e incas, para adaptarse a la modernidad y a la demanda turística; otros ponen puestos para la venta de bebidas y realización de waxt'as, souvenirs que inventa para aprovechar la visita de tanta gente.

Ciertamente un público tan variado no tendrá una sola perspectiva del evento, ni tampoco las mismas motivaciones, pero precisamente es la capacidad de dar cabida a interpretaciones múltiples (la típica multiculturalidad de los símbolos rituales) lo que ha permitido su expansión y gran éxito. De ahí, que esta fiesta en Tiwanaku, (que se prolonga por 19 horas consecutivas) es ahora el escenario de un sin fin de actores sociales, donde encontramos una diversidad de prácticas sociales de comportamiento festivo. Es una ocasión donde se combina la diversión de una noche de baile –al ritmo del merengue, música autóctona y rock–, con la devoción y mística de una estilizada ceremonia de invocación a las divinidades andinas.

No obstante, a pesar de ser un híbrido de expresiones y motivaciones se perfila la persistencia de imágenes-símbolo de sus primeras versiones, asociadas con la hegemonía de una religión pan-indígena que se plasma en el culto solar. Puede decirse que la religiosidad, esa religión descolonizada que los fundadores del evento buscaban en el rito, se vive ahora en forma masiva a partir del gesto de levantar las manos al sol.

Bibliografía

ALBO, GREAVES Y SANDOVAL

1983 **CHUKIYAWU. La cara aymara de La Paz, III, Cabalgando entre dos mundos.** La Paz : CIPCA.

1984 **CHUKIYAWU. La cara aymara de La Paz, IV, Nuevos lazos con el campo.** La Paz: CIPCA.

ALBO, Xavier

1990 **La cara india y campesina de nuestra historia.** La Paz: UNITAS-CIPCA.

ANDERSON, Benedict

1991 **COMUNIDADES IMAGINADAS. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.** México: Fondo de Cultura Económica.

BAGU, Sergio

1989 **LA IDEA DE DIOS EN LA SOCIEDAD DE LOS HOMBRES. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de crecimiento social.** México: Siglo XXI.

BARTH, Fredrick

1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.** México: Fondo de Cultura Económica.

BARTHES, Rolando

1995 **Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces.** Barcelona: Ediciones Paidós.

BERGER John

1975 **Modos de ver.** Colección Comunicación Visual. Madrid: Gustavo Gill S.A.

BEYERSDORFF, Margot

Historia y drama ritual en los andes bolivianos (siglos XVI-XX). Bolivia: Plural editores CID.

CARTER, W. y MAMANI M.

1982 **Irpachico. Individuo y comunidad en la cultura aymara.** La Paz: Editorial Juventud.

CIEZA DE LEON, Pedro

1984 **Crónica del Perú.** Primera Parte. Introducción de Franklin, Pease. Lima.

CONRAD, Geoffrey y DEMAREST A

1990 **Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca.** México: Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

CHAKO, Sharon

1999 *La reactualización grafica de una historia alternativa. La iconografía Rastafari en la atmósfera vernacular Jamaíquina, seminario "HISTORIA ALTERNATIVA Y FUENTES NO ESCRITAS",* La Paz-Bolivia.

DURKHEIM, Emilio

1991 **Las formas elementales de la vida religiosa.** Madrid: Ed. Colofón.

ESPINOSA Soriano, Waldemar

1980 **Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria.** Madrid:...

FLORES, Apaza Policarpio y otros

1999 **El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amaw'a de Tiwanaku.** Bolivia: Plural/ Universidad de la Cordillera/ Armonía.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1993 **Nueva Cronica y Buen Gobierno,** Tomo I, Edición de Franklin Pease. México: Fondo de Cultura Económica.

GARCIA, Canclini Néstor

1990 **Cultura Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.** México: Grijalbo.

1995 **Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.** México: Grijalbo.

GARCILAZO DE LA VEGA

1995 **Comentarios reales de los incas.** Primer Tomo. Edición, índice analítico y glosario de Carlos, Aranibar. México: Fondo de Cultura Económica.

GISBERT, Teresa

1980 **Iconografías y mitos indígenas en el arte.** Bolivia: Gisbert & CIA. S.A.

1999 **El paraíso de los pájaros parlantes.** La imagen del otro en la cultura andina. La Paz: Plural editores/ Universidad de Nuestra Señora de La Paz.

- GUSS M, David
2000 *"La ideología del folklore. Cómo se tradicionaliza la tradición"* En: **Tinkazos**, Revista Boliviana de Ciencias Sociales, cuatrimestral del PIEB, Bolivia: EDABOL.
- HAYES, Patricia
1999 *"Fotografía, memoria y el archivo en la historia de Namibia"*, seminario **"HISTORIA ALTERNATIVA Y FUENTES NO ESCRITAS"**, La Paz.
- HUIDOBRO Bellido José
1992 *Influencia Tiwanaku en el Kusco*. En: **PUMAPUNKU**, Año 1, Nro 3, Centro de Investigaciones Antropológicas. La Paz.
- HURTADO, Javier
1986 **El Katarismo**. La Paz: Hisbol.
- HOBSBAWM, Eric y Ranger Terence
1983 **The invention of tradition**. Great Britain: Past and Present Publication Cambridge University Press.
- IBARRA, Grasso Dick Edgar
1978 **La verdadera historia de los incas**. La Paz: Editorial los amigos del libro.
1982 **Ciencia en Tiwanaku y el incario (Astronomía y calendarios)**. La Paz-Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- IRRARAZAVAL, Diego
1988 *"Mutación en la identidad andina. Ritos y concepciones de la divinidad"*. En: **Allpanchis RELIGIOSIDAD ANDINA**. Cuzco-Perú: Instituto de Pastoral Andina.
- INTIPAMPA, Carlos
1991 **Opresión y Aculturización. La evangelización de los aymaras**: La Paz-Bolivia: Cepita/Hisbol/Isetra.
- KOLATA, Alan
1985 *El papel de la agricultura intensiva en la economía política del estado Tiwanaku*. En: **Dialogo andino**, Nro. 4. de historia y geografía. Arica: Universidad de Tarapacá.
- LLANQUE Chana, Domingo
1969 *"Los valores culturales de los aymaras"*, En: **Allpanchis Phuturinga** Nro. 1. Cuzco-Perú: Instituto de Pastoral Andina.
- MAMANI Condoni, Carlos
1992 *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiñiri.
1999 **"Restitución, reconstitución de la identidad y derechos de los pueblos indígenas de los Andes: historiografía y política aymara"**, seminario "HISTORIA ALTERNATIVA Y FUENTES NO ESCRITAS", La Paz.
Manifiesto de Tiwanaku (1973) En: Javier Hurtado(1986) **El Katarismo**. Hisbol: La Paz.
- MARZAL, Manuel (coordinador)
1992 *Rostros indios de dios: Serie: Cuadernos de investigación Cipca* Nro.36. La Paz-Bolivia: Cipca/Hisbol/UCB.
- MONTES, Fernando
1999 **La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia**. Bolivia: Editorial Armonía.
- PONCE, Sanginés Carlos
1969 **Tunupa y Ekako**. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
1972 **Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura**. La Paz: Academia nacional de ciencias de Bolivia.
1985 **Panorama de la arqueología Boliviana**. La Paz-Bolivia: Librería y editorial Juventud.
- REINAGA, Fausto
1971 **La tesis india**. La Paz- Bolivia: Impreso por el Partido Indio de Bolivia/ Editorial Fénix.
- RIVERA, Silvia
1980 **La antropología y la arqueología en Bolivia: Límites y perspectivas en: América Indígena**. México: Instituto Indigenista Interamericano.
1986 *Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesino aymara y quechua 1990-1986*. La Paz: Hisbol.
1986 *"Taller de historia oral andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)"*, En: J.P. Deler, Y. Saint Geours(compilador) **Estados y Naciones en los Andes**, Lima: IEPHFEA.
1990 *"Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte de Potosí"* En Toranzo, Carlos (Editor): **El Difícil camino a la democracia**. Bolivia: ILDIS.
- SANTOS Quispe, Felipe (inédito)
Desde el umbral de la comunidad: Una autobiografía crítica comunitaria. El proyecto político institucional del THOA.

THOA

1884

El Indio Santos Marka T'ula. cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la republica. La Paz: THOA-UMSA.

1986

Mujer y resistencia comunitaria. Historia y Memoria. La Paz: Hisbol.

URBANO, Henrique

1974

"La representación andina del tiempo y del espacio". En **Alpanchis Phuturinga** Nro. 7 Cuzco-Perú. Instituto de Pastoral Andina.

1991

Modernidad en los andes. Cuzco-Perú Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas".

URBANO, Osvaldo

1986

"Simbología religiosa y conflictos sociales en el sur andino" En: **Allpanchis phuturinga** Nro. 6. Cuzco-Perú: Instituto de Pastoral Andina.

VAN KESSEL, Juan

1991

Cuando arde el tiempo sagrado. La Paz- Bolivia: Hisbol.

WAISBARD, Simone

1977

Tiahuanacu diez mil años de enigma incas. Editorial Diana, México.

Compadrazgo: Parentesco Ritual y Seguridad Social en los Yungas de Bolivia

Alessandra Pellegrini de Calderón

Introducción

El siguiente trabajo es un trabajo de tesis de la carrera de Antropología Social de la Universidad de Zürich-Suiza. Solamente se va a poder presentar un análisis preliminar, ya que el trabajo de campo recién ha sido concluido.

El tema del compadrazgo se ha elegido por un lado, porque son relaciones sociales que existen en casi todos los grupos y estratos sociales de Latinoamérica, y en este caso Bolivia. Por otro lado, el objetivo es de integrarse a la discusión sobre la importancia de redes sociales para la seguridad social, desligándose de una perspectiva con un enfoque en las instituciones formales y estatales de seguridad social (Fuchs 1988, Hirtz 2000, Midgley 2000). Entonces se trata de analizar la importancia y el significado de las relaciones de compadrazgo para la seguridad social para diferentes grupos sociales en el contexto cocalero de los Yungas. Una mayor inspiración en este caso también dió el artículo de Göbel¹ (1998) "Risk, Uncertainty, and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands", que sobre todo hace resaltar la importancia de las relaciones de compadrazgo en un contexto que está marcado por la inseguridad, en el Altiplano Sur, con sequías largas y pocas posibilidades de cultivaciones. El contexto de los Yungas en cambio muestra un caso bien contrastante: La economía cocalera está marcada por una estabilidad en el ciclo productivo y en la venta de su producto, ya que durante todo el año, cada tres meses, hay la posibilidad de cosechar, y la venta de la coca es segura. El caso de Cañapata², la comunidad seleccionada para realizar el estudio, todavía muestra un caso más ejemplar: La mayoría de las familias (81.5%) cuentan con riego en sus cicales, lo que significa que el año redondo se puede cosechar, aunque en ciertas épocas baja la cosecha (la "mit'a"). Es una comunidad que cuenta además con 11 negociantes de coca (de un total de 80 familias), lo que significa que hay varias personas que cuentan con recursos económicos relativamente altos, comparándolo con otros contextos como el Altiplano. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la persona con más cosecha, cosecha más de 100 veces más coca que la persona con la cosecha más pequeño. Aunque en este caso habría que tomar en cuenta los días que las personas con cicales pequeños van a trabajar de jornaleros, y los días que las personas con cicales grandes pasan en desyerbar ("masir") y otras actividades de la mantención de su cocal, la comparación nos muestra que hay una estratificación social marcada en la comunidad. Este aspecto también ha sido importante de tomar en cuenta tanto en la selección de informantes como en el análisis y relacionamiento con las teorías sobre la importancia del compadrazgo.

Partiendo de este punto de la literatura, que hace resaltar la importancia de las relaciones de compadrazgo para crear seguridad en un ambiente inseguro, las preguntas centrales del estudio se dirigen a la importancia que realmente tiene el compadrazgo para la seguridad social en los Yungas; cuales son los elementos estructurales de los casos donde sí el compadrazgo tiene una importancia y de los casos donde no es así; cual es la percepción de la gente misma respecto al compadrazgo y su creación de seguridad, y cuales son las condiciones y las consecuencias de estas prácticas. Estas preguntas incluyen un estudio del universo general de parentesco y de relaciones sociales en la comunidad.

Partiendo de éstas preguntas, en el siguiente trabajo se podría encontrar los siguientes aspectos centrales respecto a la importancia de las relaciones de compadrazgo para la seguridad social:

- La importancia de las relaciones de compadrazgo para la seguridad social no solamente depende de los recursos económicos y productivos de un cierto grupo social, sino sobre todo de la estructura familiar y del acceso a familiares cercanos, tanto consanguíneos como áfines, y mayormente de la misma generación o de una generación más alta.
- Es importante tomar en cuenta la relación social entre compadres y comadres para entender las situaciones en las cuales se puede observar apoyo³, y las situaciones donde casi no hay contacto. Sobre

1 Göbel realizó una investigación en el Altiplano Sur en el contexto pastoril de esta región. Ella opina, que las relaciones de compadrazgo ayudan a construir relaciones cooperativas estables y aportan de esta manera a crear seguridad en un ambiente inseguro.

2 Nombre inventado.

3 Voy a usar el término "apoyo" como un término general de ayuda, colaboración y favores entre dos personas. Para especificar, la gente habla de "ayuda" dentro de la producción, en el trabajo. Cuando la gente habla de "hacer favores", mayormente se refiere a prestar dinero u otras dimensiones que implican una reciprocidad y devolver el favor, y no un regalo. "Colaborar" en cambio, no implica tanta reciprocidad, sino que contiene más el aspecto de "regalar". "Apoyo" está utilizado por la gente misma como un término general, que incluye pero más aspectos morales.

todo hay que tomar en cuenta, que relaciones con una dimension de apoyo en diferentes ámbitos nacen de una amistad desde años, dónde en éste caso es difícil decir, si el apoyo se ha brindado por la amistad misma, o por la afirmación de la amistad en una relación de compadrazgo.

- La importancia de las relaciones de compadrazgo en Cañapata muchas veces se encuentra en la necesidad de cumplir con la obligación en el momento del ritual.
- La importancia en las relaciones verticales de compadrazgo se encuentra además a menudo en la conciencia de tener alguien a quién acudir en último caso, aunque muchas veces, esto no tiene una repercusión en las prácticas sociales.

Estas conclusiones se basan en los siguientes condiciones:

- La producción y la economía en los Yungas es más estable que en otras regiones, por ésta razón el contexto de la comunidad no está marcado por una inseguridad constante. Este aspecto se puede observar también en el hecho de que muchos Yungueños que han migrado a la ciudad, vuelven a los Yungas, teniendo en su propia comunidad una base de recursos más segura que en la ciudad.
- La gente de Cañapata es muy móvil, lo que entre otros tiene como consecuencia el surgimiento de nuevas formas de apoyo aparte del parentesco o parentesco ritual, como amistades de colegio, compañeros de trabajo, vecinos etc.
- La categoría de compadrazgo no es una categoría fuerte en la percepción de la gente. Por un lado, la gente mismo no percibe a los compadres como un elemento que crea seguridad. Por otro, en caso de que parientes sean compadres, la categoría de tíos, cuñados, primos o hermanos es más fuerte que la categoría compadre o comadre. Entonces, una formalización o afirmación de una relacion através de un ritual no llega a brindar mayor apoyo si anteriormente no existía una relación duradera e intensa.
- En casos de migración, como en el interior de los Yungas, hay que tomar en cuenta que para tener una relación de compadrazgo que brinda apoyo, se necesita tiempo y esfuerzo para construirla. Por éste hecho, muchas veces, las relaciones de compadrazgo recién en una segunda fase y en el asentamiento del nuevo lugar tienen una mayor importancia.

Partiendo de estes tésis y conocimientos, primeramente se hablará sobre la metodología del trabajo de campo, y después se dibujará el marco teórico de seguridad social, donde se refiere sobre todo a la teoría de Benda-Beckmann (1988; 2000). Brevemente se tomará también en cuenta aproximaciones y teorías sobre el compadrazgo. Después se entrará al tema del compadrazgo en los Yungas, tratando primero el universo general de relaciones de parentesco, aspectos estructurales de las relaciones de compadrazgo y finalmente el uso real que se da a éstas relaciones, para así revelar las tésis expresadas arriba. Se terminará con una conclusión, refiriéndose a las tésis puestas y las teorías mencionadas.

Metodología

El siguiente estudio ha sido realizado durante un total de 4 meses de estadía en los Yungas, através de más de medio año. La comunidad central para el estudio ha sido Cañapata alrededor de Huancané, cuyo estudio ha sido complementado por estadías cortas en una comunidad de Nor Yungas (3 semanas), y en una comunidad recién fundada hace 5 años atrás como pueblo en el interior de los Yungas (1 semana). El proceso de investigación siguió un proceso circular, de acuerdo a la *Grounded Theory* (Glaser y Strauss, 1999 [1967]). Sobre todo se ha trabajado con charlas informales, de los cuales se ha elaborado una guía para entrevistas semi-estructuradas (Flick, 2000; Spradley, 1979). Estas entrevistas complementaron sobre todo aspectos normativos e ideológicos respecto al tema. Además se ha realizado un censo de toda la comunidad de Cañapata, que cuenta con 80 familias⁴, distribuidos en 72 hogares⁵. Su población permante son 219 personas, además de tener 73 personas con doble residencia⁶. En Nor Yungas se ha trabajado de la misma manera, solamente que no se ha realizado un censo. En el interior de los Yungas, se ha realizado sobre todo un rastreo con preguntas claves que se ha podido elaborar hacía el final del trabajo de campo, ya que el tiempo de estadía en ésta comunidad era muy corta y el acceso a la gente más difícil.

4 Para realizar el censo, he tomado como "familias" parejas con hijos, o parejas sin hijos que viven aparte de sus familiares. La razón para ésta definición simplista es la necesidad de datos sobre el compadrazgo, ya que mayormente los primeros lazos de compadrazgo que una pareja forma, es en cuanto tiene hijos o cuando se casa. Esto no quiere decir que las familias extensas quedaron ignoradas, más bien se analizó los diferentes tipos de familias que existen; por ésta razón, las 80 familias se distribuyen en 72 hogares.

5 Como aspectos de hogar tomo la participación en la producción y en el consumo, además de tener una convivencia muy cercana, que puede ser en la misma casa o en un anexo de casa.

6 Como criterios para doble residencia tomo: Personas que tienen casa o cuarto y trabajo en Cañapata, y vuelven a Cañapata varias veces por año, cada vez por lo menos por una semana. A veces es difícil distinguir a éstas de las que vienen de visita, ayudando en el trabajo a sus familiares por cierto tiempo.

Para el análisis de los datos se usa el análisis de ámbitos, taxonomías y componentes⁷ (Spradley 1979), y el estudio de casos.

Modelo funcional de seguridad social y aproximaciones al compadrazgo

Como ha sido mencionado, la intención de la investigación es de aportar a las discusiones de seguridad social que sobre todo ponen en su enfoque las relaciones sociales, y no las instituciones formales y estatales, como ha sido mayormente promocionado por la OIT (Organización Internacional de Trabajo) y el Banco Mundial. Además, en muchos países en vías de desarrollo, la seguridad social realizada por instituciones formales llega a una parte mínima de la población, sobre todo a empleados públicos y personas con un trabajo asalariado.

En el caso de Cañapata y el sector rural de Bolivia en general, mayormente el único pilar de seguridad social estatal es el Bono Sol.

La seguridad social en general nunca está garantizada por una sola instancia, sino que es una combinación de diferentes redes sociales e instituciones (Benda-Beckmann, 2000; de Jong, 2005). En éste sentido, en el siguiente estudio las relaciones de compadrazgo han sido tratados como un elemento, un pilar de la seguridad social. Por ésta razón, el enfoque del estudio se ha ampliado a un estudio del universo general de relaciones sociales, sobre todo del parentesco, del apoyo en general y las prácticas diarias al respecto.

Benda-Beckmann (1988, 2000) han elaborado un modelo integral de seguridad social en base a los aspectos mencionados. Ellos definen la seguridad social (2000:14) como la dimensión de la organización social que se responsabiliza para la prevención de seguridad que no está percibida como un asunto exclusivamente individual. En éste sentido incluye todos los esfuerzos de individuos tratando de sobrepasar inseguridad que está relacionada a su existencia.

De tal manera, la seguridad social implica fenómenos en diferentes niveles. Por un lado éstos son valores culturales, ideologías, por otro lado instituciones y prácticas de los individuos. Entonces, Benda-Beckmann proponen de estudiar la seguridad social de un grupo social tomando en cuenta cuatro ámbitos: en el centro del estudio están las prácticas sociales de individuos y actores colectivos. Estas prácticas están ligadas con el ámbito ideológico, incluyendo aspectos simbólicos, valores culturales, derechos y obligaciones institucionalizadas y la percepción de individuos. Además, las prácticas sociales están ligadas con la relación social que existe entre él que da, y él que recibe seguridad social. Ultimamente, las prácticas sociales también están ligadas con las consecuencias sociales y económicas de éstas mismas prácticas.

Tomando en cuenta éstos ámbitos, los datos sobre la importancia del compadrazgo han sido analizados.

Lastimosamente, aproximaciones al compadrazgo no toman en cuenta la totalidad de éstos ámbitos. Las teorías funcionalistas hablan mayormente de relaciones verticales y horizontales y de la integración de diferentes grupos sociales a través de éstas relaciones (Deshon, 1963; Osborn, 1968; Van den Berghe, 1966; Carlos, 1973). Nutini y Bell (1980; 1984) presentaron además una descripción y un análisis muy detallado sobre la historia y la estructura del compadrazgo en México, pero sin entrar profundamente al uso real que se da a éstas relaciones. Las teorías estructuralistas enfocan casi solamente en aspectos ideológicos, mayormente partiendo de la teología católica (Gudeman, 1975; Bloch, 1981; Coy, 1974) y de dicotomías como naturaleza-cultura o pureza-impureza, donde el compadrazgo simboliza un segundo nacimiento, ésta vez no biológico, sino social. Solamente en Spedding (1998) veo un intento de unir éstas dos aproximaciones, partiendo de ideologías e incidentes de incesto. Ella propone mirar al compadrazgo como contra-afinidad, que intenta superar los lazos de la consanguinidad y complementa tanto la consanguinidad como la afinidad; pero no intenta de ser igual como ninguno de los dos (Spedding, 1998; 2003:66). Además, Spedding presenta un análisis detallado sobre la estructura social y la producción de coca en los Yungas en varios libros⁸ (1989; 1994; 1997; 1998; 1999; 2004; 2005).

En este sentido, parto del punto que para analizar el compadrazgo como un aspecto de seguridad social, aparte de tomar en cuenta el contexto productivo, es de suma importancia de tomar en cuenta aspectos ideológicos y normativos, como también la estructura social, sobre todo analizando el sistema de herencia, el sistema de terrenos, y las estructuras de parentesco, matrimonio y género.

⁷ Se trata de un análisis sistemático de los datos, ordenando los códigos en taxonomías, y relacionando los diferentes ámbitos a través de relaciones semánticas.

⁸ Spedding trabaja desde muchos años en los Yungas sobre género, parentesco, identidad y la producción de coca.

Ser pariente en los Yungas

Para entender el uso y la importancia de relaciones de compadrazgo, hay que localizarlas en el universo general del parentesco, ya que el compadrazgo está considerado como parentesco ritual.

En los Yungas hay una fuerte tendencia de vincular el ser familiares con el concepto "de la misma sangre". Este concepto incluye parientes consanguíneos cercanos, como es la familia nuclear. En dirección horizontal, este concepto incluye por lo menos el primer grado. Primos del segundo grado por ejemplo en algunos casos están considerados como ya "lejanos", y casarse con ellos está permitido. En otros casos, recién con el primo del tercero o cuarto grado sería aceptable de casarse. Ahí "la sangre se está perdiendo". Incesto en éste sentido incluye a las personas que son de la familia nuclear; y en general existe una prohibición de juntarse con personas "de la misma sangre", ya que juntándose, hay un "choque de sangre". A las personas que se juntan con sus propios familiares cercanos, como es la familia nuclear, se dice "condenados". Se puede destacar también, que entre compadres existe también una prohibición de juntarse, sobre todo con los compadres de bautismo, y más todavía entre padrino y ahijado⁹. Aunque el tabú de incesto o la prohibición de juntarse es más fuerte entre familiares cercanos de la misma sangre, en general se les considera como "condenados" a las personas que quiebran con este tabú, también a los compadres, ahijados y padrinos. El nivel de la gravedad de juntarse con éstos diferentes tipos de personas y la condena que sale de éste acto no es igual, donde entre padre e hijo es el peor de los casos (ver también Spedding, 2003:55). Hay que tomar en cuenta pero, que el condenarse es mucho más fuerte entre consanguíneos cercanos que entre compadres, ya que en Cañapata hay una pareja de compadres de Rosario que convive y tiene un hijo, sin exclusión social. Algunos ni siquiera se refieren al incesto entre compadres como "condena", sino solamente con la palabra vulgar de "monta comadre/compadre".

El parentesco pero no solamente está concebido sobre el eje de la sangre y consanguinidad sino también hay una tendencia de vincular el ser familiar con el apellido. Algunos vinculan tan estrechamente la sangre con el apellido, que los nietos de parte de una hija, ya no tienen la misma sangre como la madre o abuela, ya que no llevan el apellido de su madre o su abuela. La sociedad yungueña en éste aspecto es patrilínea, ya que el apellido del varón tiene continuación. Mayormente pero está considerado que éstos nietos, aunque ya no teniendo el apellido de la abuela, siguen siendo de la misma sangre. Muchas veces, se justifica que una persona es familia lejana, porque ya el apellido cambió, tomando el apellido como medida de distancia de parentesco. Entonces, personas que tienen otro apellido pero la misma sangre, siguen siendo familiares cercanos (como son los nietos en algunos casos). Pero personas con el mismo apellido y otra sangre ya son familiares lejanos. Esto demuestra que influye el concepto del apellido como una categoría importante en la percepción del parentesco, pero la idea de "la misma sangre" y por ende la consanguinidad es mucho más fuerte.

Entonces, analizando el parentesco bajo éstas dos categorías principales, la pregunta es, dónde se puede localizar el compadrazgo.

Los compadres están percibidos como personas lejanas, ya que no existe consanguinidad, algunos también los perciben como parte de la familia lejana. Sin embargo, son parientes especiales en éste sentido, ya que uno se les ha escogido para que sean parte de la familia. Por ésta razón, en una relación de compadrazgo siempre debería haber respeto, pero también cariño, confianza y responsabilidad. Hay varias expresiones además que sugieren que el lazo de compadrazgo está visto como un lazo que va más allá del parentesco consanguíneo o como es la expresión de que el padrino es el segundo padre para el ahijado, que el ahijado va a ser igual que el padrino, y que el ahijado escoge a su padrino. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que éstas expresiones se encuentran en un nivel ideológico, y para muchas personas éstas expresiones son solamente como cuentos, como también la idea de que en el bautismo gotea una gota de sangre del padrino al ahijado mientras que éste le está agarrando, y a través de éste acto le transmite el carácter al ahijado.

En la mayoría de los casos, los compadres se les puede ubicar en uno de los últimos círculos de parientes y familiares, dónde más cerca se encuentran los parientes consanguíneos cercanos, seguidos por áfines cercanos y parientes consanguíneos lejanos. De ahí siguen personas que reemplazan los áfines o consanguíneos a través de adopción o utawawas (normalmente niños o jóvenes que viven y trabajan por varios años con una familia). Sin embargo hay que tomar en cuenta que en el caso de la adopción, los padres adoptivos están percibidos algunas veces como más cercanos que los propios padres, lo que se refleja también en el uso de "madre" a la madre adoptiva y "tía" a la madre real. En otros casos, el niño ni a la madre adoptiva,

⁹ Me parece que la prohibición de juntarse entre compadres no existe solamente por el lazo ritual que se ha formado, sino también porque está estrechamente vinculado con adulterio, ya que mayormente los compadres tienen que ser "casados" (en el sentido de tener su pareja, o concubino) para ser compadres o para buscarse compadres (tomando en cuenta que está percibido como mejor de tener una pareja estable y después tener hijos).

ni a la madre real dice “madre”, sino a ambas “tía”, y todavía en otros casos, a la madre adoptiva el niño se refiere como “tía” y a la madre real como “madre” siempre. Sin embargo éstos casos dependen de la edad de la adopción y la convivencia. Entonces, recién después de este círculo, se les puede ubicar a los compadres, como personas lejanas, pero muchas veces todavía percibidos como más cercanos que áfines lejanos (como por ejemplo el nieto de un cuñado que tenía anteriormente otra esposa, o el conculado). Esta percepción de parientes se refleja claramente en las prácticas sociales.

“Compadres hay que tener de lejos”: Estructura de las Redes de Compadrazgo

Entonces, mayormente los compadres están percibidos como personas lejanas, con las cuales hay que tener respeto. Por ésta misma razón, un aspecto muy sobresaliente es la idea de que “los compadres hay que tener de lejos”, ya que en todos los casos hay que evitar peleas y problemas. Y encontrándose después de mucho tiempo, evita tener problemas. En éste aspecto hay que tomar en cuenta, que la gente Yungueña, por lo menos de Cañapata, es muy móvil, tanto hombres como mujeres, y muchas personas (73 personas, que serían 25% de la población total (permanentes y de doble residencia = 292 personas) tienen una doble residencia: en Cañapata y en La Paz. Sin embargo, las personas tienen también compadres de cerca, de la comunidad misma, pero por respeto tampoco hay que molestarles o pedir favores. Por otro lado también, se les puede molestar con más confianza. Teniendo compadres de la comunidad misma, raras veces se les puede ver trabajando juntos. A las personas con las cuales se hace ayni¹⁰ o jornal¹¹, la gente les escoge de otra manera, que es sobre todo vecinos, miembros del “grupo” (un grupo formal que se ha formado), personas de la misma edad (por ejemplo entre personas de la tercera edad), vecinos del terreno, y muchas veces son áfines o consanguíneos, como cuñados, suegros, padres, hermanos, nietos, primos, tíos y sobrinos. Además cuenta la fiabilidad, ya que la persona depende del pago de sus aynis en el momento de la cosecha.

Respecto a la categoría “compadres de lejos” o “de cerca”, hay que distinguir también entre compadres que realmente son tratados como compadres, como de bautismo, matrimonio, rutucha, rosario, saliendo del cuartel, graduación, primera comunión y confirmación, los cuales mayormente es importante escoger de lejos. Entre éstos, el padrino o compadre de bautismo muchas veces tiene la mayor importancia, ya que muchas personas ya no realizan la rutucha como tal, sino que llevan a sus hijos al peluquero para cortar el primer cabello. Los padrinos de matrimonio tienen una importancia en el caso que sí se ha hecho un matrimonio, pero la mayoría de las parejas, 48,2%, en Cañapata viven en concubinato y no en un estado matrimonial. Por ésta razón la mayoría de las familias no cuenta con padrinos de matrimonio. Los compadres de torta, banda, orquesta etc. son más tratados como aynis, que hay que pagar, y en éstos casos, el compadre también ideológicamente puede ser de cerca. Algunos, en éstos casos ni siquiera consideran a éstos como compadres, sino simplemente como puros aynis.

Un aspecto sobresaliente en las redes de compadrazgo es, que muchas personas ya no escogen personas ajenas, lejanas, para el bautismo o para la rutucha de sus hijos, sino familiares mismos que pueden ser los hermanos (del padre o de la madre), la abuela o el abuelo, los cuñados o los primos. Esto se justifica con el hecho que una persona de la familia tiene más cariño que un padrino a su ahijado. Entonces el cariño de un tío a su sobrino es más fuerte que de un padrino a su ahijado, y escogiéndolo el tío como padrino, sigue siendo tío y raras veces se convierte en el papel de padrino. Esto demuestra que otras categorías de parentesco son más fuertes que la categoría de padrino-ahijado, o compadres.

Otro aspecto sobresaliente que se podía observar, es que muchas veces se escoge las mismas personas para diferentes rituales y para diferentes hijos, lo que reduce la red de relaciones de compadrazgo, igual como el caso de arriba cuando se escoge parientes. Esta práctica se explica con el hecho de que es difícil rogar compadres, y que la gente no quiere molestar a más personas.

“Compadres con plata” mayormente son considerados como malos compadres, ya que olvidan a sus ahijados y mayormente la gente opina que “en vano tienen plata”. Sin embargo pero, se puede encontrar una mezcla de relaciones horizontales y verticales en las redes de compadrazgo. Ahí hay que tomar en cuenta, que en las relaciones verticales siempre hay que encontrar un balance, ya que si la relación tiene una verticalidad muy fuerte, la distancia social es demasiado grande para que pueda ser movilizada. Sin embargo, las relaciones horizontales son más fáciles para movilizar en momentos de necesidad.

Mirando más profundamente a la dimensión social en las relaciones de compadrazgo, los compadres muchas veces son amigos desde años, antes de que se les pida una relación de compadrazgo. Entonces,

10 Ayni es la ayuda mutua en el trabajo que en Cañapata está calculado por “horas de trabajo”. El ayni se gana y se paga con el mismo tipo de trabajo (cosechar, desyerbar etc.).

11 El jornal no está pagado en trabajo como el ayni, sino en dinero. Un jornal vale por cierta cantidad de horas de trabajo. Además, el jornal varía entre los diferentes tipos de trabajo.

en éste caso, la relación de compadrazgo obtiene una intensidad fuerte, dónde también existen momentos de ayuda, apoyo y colaboración. Al otro lado, muchas veces, la gente “se agarra compadre” con personas que no conoce, en el apuro de la fiesta o del ritual que ya se está llevando, ya que normalmente el cura viene a bautizar a los pueblos en sus fiestas patrimoniales. Entonces, sin haber pensado antes, quién podría ser padrino, muchas veces, la gente se agarra personas casi desconocidas o con una relación social muy leve. En éste caso, la relación de compadrazgo no tiene mayor implicación en la vida diaria y en el futuro, aparte del saludo.

Otro aspecto estructural es, que la gente escoje sus padrinos y compadres através de otras personas. Quiere decir que un hermano, un primo u otro familiar le presenta a una personas conocida, o a su propio compadre, para que pueda ser vuelta compadre de otro familiar. Esta práctica no disminuye la red individual de compadrazgo, pero la red familiar de compadrazgo, y se puede decir que es una variación del “doble padrino/madrina” a nivel de la familia. En general, las relaciones de compadrazgo se transmite también através de las generaciones, de tal manera que los compadres de una madre se vuelven también los compadres de la hija, sobre todo cuando la madre ya ha fallecido, pero también en el caso contrario.

Entonces, se puede ver, que las prácticas para obtener y mantener las relaciones de compadrazgo, más se dirigen a una intensificación de las relaciones existentes; y en los casos de extensión de la red de compadrazgo en un contacto breve con el compadre o la comadre. Este aspecto también está vinculado con el hecho de “agarrarse” compadre es una necesidad para cumplir con la obligación del ritual.

“Y aunque no te ayude [el compadre], el chiste es que esté bautizado [el hijo]”: Uso Real de las Relaciones de Compadrazgo

Aunque hay que tomar en cuenta que la intensidad de las relaciones de compadrazgo es muy variable de acuerdo a la cultura familiar, el contexto de vida y la biografía de la persona, la razón por la construcción de relaciones de compadrazgo no se encuentra en la idea de una ayuda o un apoyo mutuo duradero entre compadres, sino en la obligación que está relacionada con los rituales en los cuales se forman éstos lazos. La frase de una mujer, “y aunque no te ayude [el compadre], el chiste es que esté bautizado[el hijo]”, ilustra la formación de lazos de compadrazgo por necesidad en el momento del bautismo. Igual, ven como el mayor favor que el compadre les hizo, el bautizar o rutuchar a sus hijos, ya que sin padrino, no es posible de llevar a cabo éstos rituales. Entonces, en muchos casos, la mayor importancia tienen las relaciones de compadrazgo en el momento del ritual mismo.

Pero como ha sido mencionado, el uso de las relaciones de compadrazgo depende también de la relación social entre éstas dos personas antes de haber formado el lazo de compadrazgo. En el caso que haya existido anteriormente una amistad intensa, el apoyo, y la ayuda siguen también después de haber formalizado la relación. En éste caso, el apoyo puede ser en diferentes ámbitos, como en prestarse dinero, cuidar los hijos, en consejos y otros más.

Si es que no ha existido una relación social entre éstas dos personas antes de formar el lazo de compadrazgo, tampoco ésta formalización y afirmación de la relación através de un ritual puede brindar un apoyo mutuo. Entonces, el ser compadre no es una categoría social tan fuerte que puede sobrepasar dimensiones sociales en la relación de dos personas que se forman através de amistades de años o de convivencia.

La importancia de la relación se encuentra también en el simple hecho de tener la conciencia de tener en último caso a quién pedir algún apoyo, aunque se evite de usar ésta posibilidad. Cuando hay consaguíneos o áfines que viven cerca, y con los cuales existe una relación fuerte, es más probable que la persona les pida a ellos una colaboración, ya que el esfuerzo para construir una relación de confianza es mucho menor con personas familiares que con personas ajenas, aunque se haya formalizado la relación. La formalización de la relación sin embargo rebaja en este sentido los esfuerzos y los costos de construir ésta confianza, pero no la crea tampoco automáticamente. En el caso que una persona no haya crecido con sus padres o con otros parientes consanguíneos, las personas que reemplazaron éstos familiares cercanos, también reemplazan los familiares cercanos cuando se trata de un apoyo. Entonces, la mayor importancia pueden tener las relaciones de compadrazgo en casos que no hay el acceso a familiares cercanos, tanto áfines como también consanguíneos. En éste caso se podía ver en aspectos de migración en una comunidad nueva en el interior de los Yungas, que ni aun así, las relaciones de compadrazgo brindan un gran apoyo, aunque en la literatura ha sido pronunciado la importancia del parentesco ritual en casos de migrantes (Ebaugh, 2000; Kemper, 1982; Rothstein, 1999). Me parece, que sobre todo hay que especificar la situación en que los migrantes llegan, lo que incluye tanto la compañía en su llegada y la edad. En el caso del interior de los Yungas, se podía ver que la comunidad para muchos no era la primera etapa de su migración,

consecuentemente muchos ya han realizado los rituales en los cuales se requiere de compadres en otros lugares de migración, o en su comunidad de nacimiento, si es que llegaban a la comunidad mencionada en una edad avanzada. Por lo contrario, las parejas jóvenes, no han realizado todavía los rituales de bautismo o rutucha y rosario, por esto no han obtenido todavía compadres. Esto se debe a recursos económicos, y al hecho de que la construcción de una relación social que después se puede afirmar y formalizar en una relación de compadres que brinda apoyo, necesita tiempo. De tal manera se podía ver, que mayormente la gente recién después de 2, 3 ó 5 años de estadía en la comunidad se busca compadres de ahí mismo. Viviendo en la comunidad y teniendo ahí una estadía firme, se podía ver que después de éste tiempo inicial, la gente sí forma lazos de compadrazgo en la comunidad misma, lo que se puede explicar también con el hecho que la comunidad está bastante alejada, lo que pone mucha duda en que si un compadre de afuera llegaría a tiempo. Por otro lado, hay que tomar en cuenta también, que muchas personas y familias llegaron a ésta comunidad y vivían los primeros años teniendo una doble residencia con su comunidad de origen o con un anterior lugar de migración, y por esta misma razón hacían bautizar o rutuchar a sus hijos en otras comunidades.

Viendo la base de producción de la sociedad de Cañapata, dónde el dinero es un recurso principal tanto en el trabajo como para la alimentación, ya que todos los alimentos no están producidos por ellos mismos, el prestarse dinero es un caso muy común de "hacerse un favor". Situaciones en que la gente está más necesitada de dinero, son en momentos de enfermedad o accidente; para trabajar sus cocalos (masir, sangear; a veces hay que pagar rápido a los trabajadores cuando se quieren ir); para comprarse terreno o cocal; para víberes; para la construcción de una casa; y para viajes. Hay que tomar en cuenta que muchos de los comunarios están en la cooperativa o en el banco, donde ahorran sus ingresos. Algunos sacan también préstamos de éstas instituciones, mucha gente no, porque hay un cierto miedo en no poder pagar el crédito. Si es que la gente saca préstamos de éstas dos instituciones, son montos grandes. En los casos de prestarme de dinero, los compadres tampoco tienen mucha importancia, porque hay una facilidad de prestarse dinero de los negociantes, vendiéndoles coca en cuanto termine la cosecha, o de personas donde uno va a cosechar regularmente y que tienen cocalos grandes, pagándoles trabajando en la cosecha.

Aunque la escasez de mano de obra es un elemento resaltante en la economía cocalera, el compadrazgo mayormente no ayuda en contraer mano de obra. En casos que haya relaciones de compadrazgo entre el cosechador o trabajador y el dueño de un cocal, el trabajador le ruega al dueño para que sea su compadre y no al revés. Además, en éstos casos mayormente se trata de trabajadores Yungueños, y no del Altiplano.

La colaboración en la producción en general es dentro de los grupos informales que se forman a través de lazos de parentesco y afinidad, de vecinos, vecinos de terreno, o, como en "el grupo" las relaciones están formalizadas a través de un grupo formal. A veces también se trabaja entre padrino y ahijado o entre compadres, aunque no es un eje muy importante dentro de la ayuda en el trabajo. Además, mayormente, la gente se ayuda en la cosecha, en masir o en limpiar terreno. Las otras actividades y pasos en la producción están realizadas más que todo dentro de la familia nuclear o extensa.

Viendo otras situaciones de apoyo aparte de la producción y el hecho de prestarse dinero, hay siempre casos de peleas o problemas familiares que pueden llegar a poner en peligro la existencia social y física de una persona. En éstos casos, son familiares, como hermanos mayores o tíos los que reconcilian, y no compadres o padrinos de matrimonios a los cuales se admite ésta responsabilidad. Hay que tener en cuenta por un lado, que muchos no tienen padrinos de matrimonio porque no están casados, y por otro lado, que muchas personas tienen sus compadres lejos, y entonces los compadres no están presentes en éstas situaciones. También son los vecinos que reconcilian, o en otros casos paisanos de un pueblo lejano que se apoyan entre ellos. Cuando los problemas se agrandan, la gente busca sobre todo el apoyo del sindicato, del Secretario de Justicia. Normalmente en éste caso, la comunidad en su totalidad lleva a cabo una reunión dónde decide los siguientes pasos jurídicos y comunales.

Concluyendo, la mayor importancia entre compadres o padrinos y ahijados se podría destacar en Cañapata en asuntos especiales y de emergencia. Estos pueden ser asuntos como cárcel, accidente o enfermedad. Además tienen una importancia, si se trata de relaciones verticales, lo que mayormente son relaciones con Cañapateños o Yungueños que han migrado a la ciudad, en conseguir contactos especiales con personas en posiciones claves.

Importante me parece remarcar, que la gente mayormente no percibe a los compadres como creadores de un ambiente de seguridad. En éste caso no se puede ver mucha discrepancia entre la percepción y el uso real de las relaciones.

Conclusiones

Entonces, después de haber visto el panorama general del compadrazgo, respecto a apoyo en general, los compadres solamente en ciertas situaciones y contextos de vida tienen una importancia. Si una persona acude a un compadre para algún apoyo, no depende tanto de sus recursos económicos, sino de la situación familiar en la que vive y de la dimensión social que existe en ésta relación entre el compadre y la comadre. Mayormente, la gente primero pide a sus familiares cercanos un apoyo. Si es que no hay tales familiares, entonces el compadrazgo puede jugar un papel importante. Muchas veces se consigue también através de amigos algún apoyo, y éstos mismos son los compadres. Entonces, como ha sido mencionado en la teoría de seguridad social de Benda-Beckmann (1988; 2000), la dimensión social en la relación entre la persona que recibe y la persona que da seguridad, es muy importante de tomar en cuenta.

La mayor importancia tiene el apoyo entre compadres en el ámbito de favores especiales o de emergencia, como son asuntos con la policía, trámites, o contactos sociales; pero ahí también hay que ver que muchas veces el hecho de que es un paisano de la misma comunidad o de la misma región puede ser más fuerte, ya que como son pocas personas de la comunidad que tienen éstas posibilidades de ayudar en éstos asuntos, todos les conocen y solamente para algunos, éstas personas son compadres, mientras que para otras personas solamente son parientes lejanos o cercanos.

Respecto al ámbito de favores especiales entre compadres, se podía ver, que en la época de invasiones de UMOPAR¹² a Sud Yungas (años 80), sí había apoyo y encubrimiento entre compadres, lo que tal vez demuestra, que en épocas de fuerte inseguridad, los compadres pueden jugar un papel importante en este ámbito de favores especiales.

Además, los compadres pueden tener una mayor importancia, cuando la persona esta excluida socialmente, como en los casos de los ex-patronos, o hijos de estos patronos.

Las consecuencias sociales de las prácticas en la elección y el uso de las relaciones de compadrazgo son por un lado el hecho que la gente se "agarra" los mismos compadres para diferentes rituales y diferentes hijos, lo que disminuye la red de compadrazgo. Entonces, como hay que tener compadres para el ritual, entonces mejor es tenerles lejos y evitar problemas. Si se forman relaciones verticales, la verticalidad no puede ser demasiado grande, y mayormente se trata de Yungueños o Cañapateños mismos que han migrado o vivido una movilidad social. Entonces, al contrario de lo que dice el funcionalismo, el compadrazgo juega un papel limitado en la integración de diferentes grupos sociales, en la movilidad social y en el clientelismo. Por otro lado, están las dicotomías que proponen los estructuralistas, son muy abstractas y no tienen una repercusión en la vida real de la gente.

Sin embargo, la ayuda limitada entre los compadres tiene que ser visto también dentro de la producción de coca, que garantiza un ingreso relativamente estable y alto, comparándolo con otras regiones rurales de Bolivia, y aunque haya una falta de mano de obra, el compadrazgo no ayuda a sobrepasar ésta escasez. La sociedad Yungueña, o por lo menos de Cañapata, no es una sociedad que vive de una economía de subsistencia, sino que es una sociedad bien mercantilizada. Por el hecho de un ciclo de producción estable y regular durante el año, donde no hay solamente la generación de ingresos durante ciertas épocas, sino durante todo el año, las familias por sí son más independientes económicamente. Mayormente son los jóvenes, que recién están empezando y no tienen terrenos grandes, que dependen de favores y apoyos de otros, ya que empezando con el trabajo y formando una nueva familia, los recursos de ellos son escasos. Hay que tomar en cuenta también que la gente de los Yungas es muy móvil, trabajando o viajando a otros lugares, por esto, conceptos más nuevos de apoyo se pueden encontrar sobre todo entre los jóvenes, que ya no necesariamente es através de parentesco o parentesco ritual, sino através de amistades, como pueden ser anteriores compañeros de trabajo o de colegio. Volviendo a la base económica de la sociedad, se puede ver la estabilidad también en el hecho de que muchos que migraron a la ciudad, vuelven a su pueblo, ya que el trabajo cocalero les da una fuente de ingreso seguro y estable. Sin embargo, ésta estabilidad en la economía cocalera se da también a las actuales políticas del gobierno.

Otro aspecto que explica la poca importancia de las relaciones de compadrazgo me parece que es el hecho que las familias yungueñas mismas son muy diversas, dónde en una sola familia se puede encontrar diferencias sociales y económicas bien marcadas. Entonces, mayormente la gente tiene en su propia familia personas que cuentan con recursos complementarios, y ya que es más fácil de pedir un apoyo a familiares, no es necesario de pedirlo a un compadre.

¹² UMOPAR es la Unidad Móvil de Patrullaje Rural. En los Yungas ésta unidad policial sobre todo intenta de controlar los cultivos de coca y la producción de la cocaína.

Además hay que tomar en cuenta la estructura social de la sociedad yungueña y más específicamente de la sociedad de Cañapata. No solamente es importante considerar que los recursos productivos son estables, también el hecho que hombres y mujeres tienen acceso a la herencia, y a veces manejan sus recursos económicos aparte, es un hecho importante. Los terrenos mayormente se consiguen entonces a través de herencia o de compra y venta. Además, la uxori-localidad se encuentra en Cañapata con casi 10% mientras que la viri-localidad solamente se da en 1,2% de los casos. Y la mayoría, 48.2% de las parejas son concubinos, y solamente 29.6% son casados. Por ésta razón también, no se encuentra una diferencia en la importancia del compadrazgo entre hombres y mujeres. Y viendo también que el dinero es un recurso importante de la economía, cualquier tipo de ayuda en la producción puede ser pagado. Esto significa que mujeres solteras o viudas tienen la posibilidad de pagar a trabajadores, sin dependencia de pedir favores, colaboración o algún apoyo a otras personas para realizar los trabajos exclusivamente para hombres, como es el sangear, hacer casa o instalar riego, aunque haya también mujeres que realizan éstos trabajos para ellas mismas. Además, el trabajo de las mujeres en la cosecha tiene una importancia muy grande, ya que es en la cosecha donde siempre hay falta de mano de obra, de tal manera que una mujer puede pagar a otra persona también cosechando. Y esto no necesariamente tiene que ser una persona con un grado de confianza especial.

Sin embargo, la pregunta clave en el caso presentado tal vez sería, si las relaciones de compadrazgo no son importantes para la seguridad social por su estructura y su percepción, o porque no existe una inseguridad tan fuerte para sobrepasar.

Pero hablando de inseguridad, en Cañapata esto está relacionado estrechamente con préstamos de dinero y con la falta de mano de obra en la producción, además de situaciones de emergencia como son accidentes y problemas judiciales. Como se ha podido ver, tanto en préstamos de dinero como también en la ayuda en la producción, la gente mayormente no acude a compadres.

Entonces, las relaciones de compadrazgo se vuelven importantes en casos que no haya acceso a familiares cercanos, y que el tiempo de estadía en el lugar ya sea suficiente para poder haber construido relaciones sociales estables, para poder rogar a personas como compadres que tienen una relación con la persona de tal manera, que no solamente en el ritual mismo, sino también en el futuro brinda apoyo. Caso contrario, el formar lazos de compadrazgo se vuelve como una obligación ritual.

Bibliografía

- BENDA-BECKMANN, Franz und Keebet
2000 *Coping with insecurity*. En: Benda-Beckmann, Franz und Keebet (ed.). **Coping with insecurity: An "underall" perspective on social security in the third world**. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- BENDA-BECKMANN et al.
1988 *Introduction: Between Kinship and the State*. En: Von Benda-Beckmann, Franz et al. (ed.). **Between Kinship and the State**. Dordrecht: Foris Publications.
- BLOCH M. und S. Guggenheim
1981 *Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth*. En: **Man** 16 (3): 376-386.
- CARLOS, Manuel L.
1973 *Fictive Kinship and Modernization in Mexico: A Comparative Analysis*. En: **Anthropological Quarterly** 46 (2): 75-91.
- COY, Peter
1974 *An Elementary Structure of Ritual Kinship: A Case of Prescription in the Compadrazgo*. En: **Man** 9 (3): 470-479.
- DE JONG, Willemijn
2005 *Anthropological Perspectives on Social Security: Multiple Relations of Kinship and Citizenship*. En: Büchel, Romana et al. (eds.). **Exploring Social (In)Securities in Asia**. Arbeitsblatt Nr. 31. Bern: Institut für Sozialanthropologie.
- DESHON, Shirley K.
1963 *Compadrazgo on a Henequen Hacienda in Yucatan: A Structural Re-evaluation*. En: **American Anthropologist** 65 (3): 574-583.
- EBAUGH, Helene Rose und Mary Curry
2000 *Fictive Kin as Social Capital in New Immigrant Communities*. En: **Sociological Perspectives** 43 (2): 189-209.
- FLUCK, Uwe
2002 **Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung**. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

- FUCHS, Maximilian
1988 *Social Security in Third World Countries*. En: Von Benda-Beckmann, Franz et al. (ed.). **Between Kinship and the State**. Dordrecht: Foris Publications.
- GLASER, Barney G. und Anselm L. Strauss
1999 [1967] **The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research**. New York: Aldine de Gruyter.
- GÖBEL, Barbara
1998 *Risk, Uncertainty, and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands*. En: Schweizer, Thomas und Douglas R. White (eds.). **Kinship, Networks and Exchange**. Cambridge: Cambridge University Press. 158-177.
- GUDEMAN, Stephen
1975 *Spiritual Relationships and Selecting a Godparent*. In: **Man** 10 (2): 221-237.
- HIRTZ, Franz
2000 *Issues and authors in the field of social security in the third world – an introduction*. En: Benda-Beckmann, Franz und Keebet (ed.). **Coping with insecurity: An “underall” perspective on social security in the third world**. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- KEMPER, Robert V.
1982 *The Compadrazgo in Urban Mexico*. En: **Anthropological Quarterly** 55 (1): 17-30.
- MIDGLEY, James
2000 *Social security policy in developing countries: Integrating state and traditional systems*. En: Benda-Beckmann, Franz und Keebet (ed.). **Coping with insecurity: An “underall” perspective on social security in the third world**. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- NUTINI, Hugo G. und Betty Bell
1980 **Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala**. Volume I. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
1984 **Ritual Kinship: Ideological and Structural Integration of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala**. Volume II. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- OSBORN, Ann
1968 *Compadrazgo and Patronage: A Colombian Case*. En: **Man** 3 (4): 593-608.
- ROTHSTEIN, Frances A.
1999 *“Declining Odds: Kinship, Women’s Employment, and Political Economy in Rural Mexico.”* En: **American Anthropologist** 101: 57-93.
- SANABRIA, Harry
1993 **The Coca Boom and Rural Social Change in Bolivia**. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SPEDDING, A.L.
1989 *Coca Eradication: A Remedy for Independence? – with a postscript*. En: **Anthropology Today** 5 (5): 4-9.
- SPEDDING, Alison
1994 **Wachu Wachu: Cultivo de Coca e Identidad en los Yunkas de La Paz**. La Paz: CIPCA.
1997 *“Esa Mujer no Necesita Hombre”: En Contra de la “Dualidad Andina” - Imágenes de Género en los Yungas de La Paz*. In: Arnold, Denise Y. (ed.). **Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes**. La Paz: ILCA/CIASE.
1998 *Contra-Afinidad: Algunos Comentarios sobre el Compadrazgo Andino*. En: Arnold, Denise Y. (ed.). **Gente de Carne y Hueso: Las Tramas de Parentesco en los Andes**. La Paz: ILCA/CIASE.
2003 **Breve curso de Parentesco**. La Paz: Editorial Mama Huaco.
2004 **Kawsachun Coca: Economía Campesina Cocalera en los Yungas y el Chapare**. La Paz: PIEB.
2005 **Sueños, Kharisiris y Curanderos: Dinámicas Sociales de las Creencias en los Andes Contemporáneos**. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- SPEDDING, Alison und David Llanos
1999 **“No hay Ley para la Cosecha”: Un Estudio Comparativo del sistema Productivo y las Relaciones Sociales en Chari y Chulumani, La Paz**. La Paz: PIEB.
- SPRADLEY, James P.
1979 **The Ethnographic Interview**. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- VAN DEN BERGHE, Gwendoline und Pierre L.
1966 *Compadrazgo and Class in Southeastern Mexico*. En: **American Anthropologist** 68(5): 1236-1243.



Cultura(s)
Popular(es)

LA ZAMACUECA

Manifestación cultural con conciencia de identidad nacional tras el proceso de división territorial, durante el siglo XIX

Catherine Aparicio Aguilar

Introducción

El siguiente trabajo identifica un proceso de división territorial, que esta acompañado de una conciencia de identidad cultural. Cuando se estudia los procesos de independencia desde una perspectiva política, se asume como motor de los levantamientos, problemas de tipo económico y de posición social, tal el caso por ejemplo cuando se explica que llevo a los revolucionarios de Julio de 1809 a levantarse contra la institución española, se toma como referencias datos económicos y reclamo por espacios políticos propios que necesitaban los patricios en ese momento; y no hay como tal, en este proceso una conciencia de creación de una patria, ni conciencia de nación. Este tema, es importante estudiarlo también desde la trascendencia cultural social que sugiere un análisis, como el que realizo con este trabajo, describiendo la evolución histórica de esta danza, que me sirve como ejemplo para plantear, que si bien es cierto que los procesos de cambio estructural en las políticas son originados por problemas económicos principalmente, son las manifestaciones culturales, como en este caso la danza, las encargadas de darle el toque nacionalista y de identidad con el tiempo. De la misma forma se da este proceso en Perú, Chile, Argentina.

Durante la etapa colonial ya casi llegando al final, se da un paso trascendente de cambio político, económico y social, que lo conocemos y estudiamos como las reformas Borbónicas que en si representan nuevas medidas optadas por la corona española para mejor control en tierras colonizadas. Como consecuencia se dan los descontentos en la sociedad americana que se ven en la necesidad de hacerle frente al régimen por que la vida se vuelve más difícil, suben los impuestos, hay problemas económicos y por lo tanto se dan problemas sociales. Tras un proceso largo con varios matices y que dura medio siglo aproximadamente, dándose revoluciones, levantamientos, guerrillas, insurgencias que terminan con varias consecuencias, entre ellas la mas importante la creación de nuevos países, independencia, desmembración de instituciones españolas como ser los virreinos y audiencias, dando lugar a nuevas instituciones para regir un distinto orden político; el territorio que ocupaba el Virreinato del Perú y el Virreinato del Río de la Plata se convierte en los actuales países de Perú, Chile, Argentina y Bolivia que son los que intervienen en esta investigación cada uno llegando a su independencia en el mismo periodo, con propias características.

El siglo XVIII fue un periodo de revueltas, detonadas por el aumento tributario impuesto por los Borbones (reformas Borbónicas). Estas luchas, a menudo compartidas por indígenas y criollos, anticiparon las ansias independentistas de varios sectores sociales. A razón de que estas revoluciones se fueron afirmando y el proceso social se daba con más fuerza. Entre los criollos había descontento por la situación económica, desfavorable para ellos que afectaba a su clase social pues no tenían los derechos de un español, estaban por debajo y eso representaba descontento. La clase tributaria, los indígenas, miembros de comunidades, las cuales, eran para beneficio lucrativo de los españoles, se unen a la causa de la revolución de los actualmente llamados criollos, contra la corona española. Ejércitos a la cabeza de criollos son los encargados en liderizar las luchas por la independencia.

De este modo se obtiene la independencia tras campañas libertadoras, cronológicamente argentina obtiene la independencia en 1816, Chile en 1818, Perú en 1821, Bolivia en 1825.

Con la división de fronteras que sufren estos países, se da un proceso de desprendimiento de las raíces culturales que se había cultivado en conjunto y que con el nuevo cambio significaba buscar identidades nuevas, y se va desarrollando un sentido profundo de nación y de conciencia de patria gracias

a las similitudes dentro de la cultura, en ésto apoyan las danzas, la comida, las tradiciones; esto porque se debe reconocer que tenemos y compartimos con estos países una madre común y un aprendizaje de nuestras formas de vida que es también en común. Existen discusiones que vienen desde el siglo XX y son actuales en nuestras naciones que están sustentadas en rescatar nuestras danzas y que “no nos las roben”. Se toma en cuenta que pretendemos encerrar en nuestras fronteras algo que surge de una cultura mayor que deberíamos ser concientes que compartimos como latinoamericanos. Las discusiones se dan por intereses económicos y egoísmos entre patrias hermanas. Este trabajo está orientado a darnos cuenta del error que cometemos también al tratar de separarnos, de ese pasado común; es cierto que cada país le dio un matiz propio a la antigua zamacueca, pero esta nació del conjunto cultural que representaban en la colonia los virreinos convertidos con el tiempo en todos estos países.

El siguiente trabajo toma en cuenta dos referencias expositivas: la primera engloba una descripción histórica que abarca a Perú, Chile, Argentina y Bolivia principalmente. La segunda parte de la investigación se enfoca solamente en Bolivia para explicar como se manifestó en los diferentes departamentos, como fue el proceso de identidad en este país. Se tomará como punto de partida la evolución social de la danza.

Objetivos

Saber cual fue la danza predecesora de la cueca. De esa forma llegue a conocer a la Zamacueca, de ahí en adelante mi investigación se oriento sobre esta danza y sus antecedentes históricos, hasta como llego a ser conocida y bailada como cueca o como zamba. Principal objetivo es,

Explicar el proceso de división y/o difusión de cómo llega la Zamacueca a otros territorios.

Entender cómo se da la identidad en cada país y región.

Me parece importante explicitar los objetivos que me planteé cuando comencé con la investigación, porque representan la guía de mi búsqueda. Responder los vacíos que pueda encontrar, planteándome preguntas, a partir de conocimientos previos que tenía del tema. Tras la observación sobre la similitud encontrada en la forma de bailar la cueca y la zamba en los países nombrados con anterioridad.

- En Bolivia específicamente, los objetivos son:
- Dar conocer los rasgos culturales dominantes en los departamentos donde es bailada la cueca hasta nuestros días
- Explicar la cantidad de cuecas que se fueron formando en Bolivia y las características que presentan cada una de ellas: Pacea, Cochabambina, Chuquisaqueña, Tarijeña, Chaqueña, Tupizaña.
- Identificar la clase social que en su inicio la bailaba y con el tiempo con que clase social se va identificando: tomo los siguientes conceptos: elitista, criolla, mestiza, popular.
- Describir son las temáticas que presentan sus composiciones: tomo los siguientes conceptos: cuecas amorosas, las cuecas sociales, las picarescas o burlonas, cuecas políticas.

Panorama Histórico

Aclarando que se han escrito distintas hipótesis, tanto de investigadores chilenos, peruanos, argentinos y bolivianos sobre el origen de la danza llamada Zamacueca, nombre que se escucha por primera vez, en una crónica que data del año 1814, sus antecedentes tienen dos fuertes directrices. Una de ellas es sobre el origen extranjero, vale decir que esta danza es parte de la incursión cultural y de las importaciones culturales, económicas y, sociales que vienen a nuestro territorio con la colonización española. La segunda directriz, es sobre el origen africano, que también implica que viene con la colonización pero no precisamente de los colonizadores, sino con los esclavos que se traen los colonizadores. Los investigadores están divididos al respecto, unos apoyan la primera hipótesis y existen otros que apoyan la segunda.

El escritor chileno Benjamín Vicuña Mackenna, escribe un artículo en 1882, sobre la nota de un cronista francés de nombre Raffinel, que el año 1814 había escrito su crónica sobre América llamada “Nouveau Voyage dans le pays des negres”. Este artículo escrito por Mackenna fue publicado en septiembre de 1922 por la “Revista Chilena”. La crónica a la que hace referencia el autor, explica que la Zamacueca es de origen negro, pues este francés había pasado por Quillota donde ve bailar la Zamacueca negra y semiafricana. En esta misma obra se explica también que esta danza pasa de Perú a Chile gracia a las migraciones obligatorias que deben hacer los negros de Guinea, pues el cronista francés ve la danza en

Quillota y el Almendral que eran los alojamientos obligados por donde debían pasar estos negros para llegar a los campos para trabajar en la producción de algodón, y que la danza era llamada también con el nombre negro de *lariate*. Las características de la danza que describen son: se baila en parejas, los hombres se colocaban frente a las mujeres y los espectadores formando un círculo, dando giros y palmoteos al son de instrumentos como guitarras, y con canto los bailarines con los brazos algo levantados, saltan y se dan vuelta adelante y atrás, con movimientos bruscos y cuando el ritmo cambiaba ellos se separan y se vuelven a juntar.

Esta danza antes de la mencionada migración se habría asentado en el barrio de negros conocido como *Malambo*, en Lima donde recibía al parecer varias denominaciones como ser, *lariate*, *Calenda*, *Mozamala*, y luego *Zamacueca*. Existen otros autores como Nicómedes Santa Cruz (peruano) que afirman que esta danza es verdaderamente africana, pero que surge de Angola y que deriva de una danza llamada *Lundu* que es hasta la actualidad bailada en Luanda, capital de Angola.

Dentro de los autores que afirman su origen español encontré dentro de una enciclopedia de música boliviana una oración que explica: "la cueca tiene similitud con la Jota española, con la de Euskadi principalmente, y tiene elementos coreográficos con la Zambra y la Petenera de Andalucía." (Historia de la cultura boliviana en el siglo XX, Vol I., 2005: Pág. 29). Entre las características en la que basan esta hipótesis, esta el hecho de que son danzas en pareja, y que tiene como adorno en las manos las castañuelas que en América fueron reemplazadas por el pañuelo. Existen autores que afirman que es más bien al contrario de lo antes expuesto, que es la *Zamacueca Americana* la que influye en las danzas Españolas. Para explicar ello cito el libro de: "*Música Tradicional Argentina*" de L. de Pérgamo, Goyena, J. de Brusa, S. de Kígel y Rey **que explican:** "Hacia el siglo XVIII aparece en España una danza nueva: el Fandango que en América se denomina *Zamacueca*".

Sin embargo esta danza de negros a la que se hace referencia es mostrada con el nombre negro de *Lariate* o *Calenda*, era según relatan una impúdica danza de negros donde se mostraba un encuentro sexual sumamente grotesco, describen una danza de pareja donde al son de un ritmo constante los bailarines daban vueltas encontrándose y separándose, en sus encuentros se golpeaban la parte baja del abdomen simulando un encuentro sexual. Por tal argumento se le da el nombre de *Zamba clueca*, con la explicación epistemológica de: *Zamba* (en Bantú África, significa baile) y *clueca*, fase por la que pasa la gallina después de haber dejado de poner huevos, agresiva e imponente, este es el ritual al que hace referencia el nombre de *Zamba clueca*, para luego ser llamado *Zamacueca*, esta es la conclusión a la que llegan los autores a partir de como vieron bailar esta danza, entonces significaría lo que la mujer representa con su presencia frente al hombre.

De ahí que surge la interpretación de ritual de cortejo que implica esta danza. Cada cronista opina sobre esta danza de acuerdo a su criterio por tal razón, como ejemplo de ello, el autor Antonio Acevedo Hernández, chileno, hace una explicación de la historia y orígenes de la cueca donde da el dato de que entre 1819 y 1821 Max Radiguel, un viajero que opina sobre la *zamacueca* explica que es una danza graciosa y coqueta, relegada a clases bajas de la sociedad, "cuando baila la *zamacueca* la mujer del pueblo lo hace con un ardor sin igual", explica que usan movimientos alegres y vivaces, zapateando con bastante bullicio y luego hace curvas con sus pies, de forma artística y no como es juzgada por las señoras de elite, como inmoral.

El escritor Argentino Carlos Vega en varias de sus obras explica la evolución de la *Zamacueca*, con un comienzo más tardío porque recién desde 1824 habla de la *zamacueca* y dice que ese año cobra rápida notoriedad en Lima un nuevo baile, llamado *Zamacueca*. A fines del mismo año y principios de 1825 llega a Santiago de Chile, de ahí se va a Mendoza provincia Argentina; en 1865 llega a Bolivia y retorna al Perú con el nombre de *Chilena*. Sin embargo las crónicas toman datos de años anteriores, es posible que los datos cronológicos que da Vega se deba a la aceptación de la sociedad urbana, antes de ello solo era bailada por negros, una vez incorporado en el bagaje cultural de las ciudades como danza propia, tuvo migraciones a otros países, con aspectos coreográficos diferentes.

Para el año 1825, el continente veía surgir países nuevos. Lima la ciudad capital del Perú era centro de actividades sociales importantes. La *zamacueca* se habría establecido en Perú mucho antes, hacia el año 1810 aproximadamente, pero el proceso de adaptación dura más tiempo, la gran presencia de población esclava negra estaba establecida en Lima porque era un centro urbano de influencia extranjera donde llegaban tendencias en arte cultural que también daban paso a la creación de nuevas por parte de la gente que la habitaba, tal es el caso de la población de *Malambo* pueblo de negros. Según investigaciones llega a Chile por el año de 1825 aproximadamente, específicamente a Santiago de Chile donde tiene la facultad de establecerse y reconocerse en la clase social a tal punto que desde Chile se la difunde como "*La Chilena*", danza con estatus más de ciudad dejando de lado sus raíces negras

perdiendo el nombre de Zamacueca que como explica Carlos Vega, investigador Argentino, en Chile se la llamaba en un inicio ZambaCueca Chilena. Por razones de comodidad pierde la primera parte "Zama" y se queda como cueca Chilena, que pasa primero a la Argentina, donde, explica Carlos Vega, llega primero a Mendoza en Argentina. De ahí las similitudes con la cueca chilena con un matiz propio que la zamba Cuyana de Mendoza. Otro autor explica *"En tierras del norte argentino, la zamba tomó varios nombres de acuerdo a las variantes en su coreografía; en Salta y Jujuy era llamada La Chilena, por haber entrado a Jujuy desde Chile."* (Lázaro Flury).

La incursión de la Cueca en Bolivia se realiza en 1865 a la ciudad de La Plata. El año 1879 durante el conflicto bélico entre Perú, Chile y Bolivia conocido como la Guerra del Pacífico, el escritor Peruano Abelardo Gamarra propone el cambio de nombre a Marinera, en homenaje a la marina que había luchado contra Chile. Esto por las diferencias sociopolíticas que existían con este País, se entiende que en Bolivia pasa el mismo proceso y deja de llamarse Chilena para ser llamada Cueca. Con la Argentina el proceso es algo diferente, pues entiendo que con el transcurrir del tiempo deja también de llamarse Chilena y al tomar un carácter propio, se llama Zamba.

Los testimonios sobre cuan importante era la cueca para la sociedad, esta en el libro de Pablo Garrido que hace la "biografía de la cueca" por ejemplo en 1830 en la Opera de Santiago en el "Barbero de Sevilla" la opera cómica de Rossini, se incluyeron animadas cuecas chilenas, en la escena del profesor de canto. La interpretación estuvo a cargo de las Petoquinas, las tres celebres hermanas Pinilla, cantantes de aires nacionales chilenos.

El 3 de mayo de 1839 en Valparaíso se ofrece al general Manuel Bulnes, héroe de la batalla de Yungay del 20 de enero de 1939, un sarao¹ oficial donde estuvo el presidente Chileno Joaquín Prieto y se bailó una cueca Chilena como símbolo de danza nacional.

En febrero de 1889 el presidente de Chile José Manuel Balmaceda mostró el baile a una delegación brasilera donde estaba el teniente Príncipe Augusto Leopoldo Nieto de Don Pedro II. (nota sacada del periódico "La unión", Valparaíso, 15 de febrero de 1889)

La cueca chilena: es clasificada como danza de pareja suelta, independiente con pañuelo, camina-da escobillada y zapateada. La función que representa es festiva, es parte de la familia de las cuecas, Zoomorfica.

Tiene un estructura de compás de 6/8 sobre acordes de Tónica y dominante. Como ejemplo de cueca chilena se tiene la cueca larga de la Fortuna, la coreografía se la explica así: "luego de la posición inicial se realiza vuelta completa, en la cual la mujer remata con giro completo por la derecha. Para la segunda parte hay un movimiento libre de la pareja siempre de frente, se da un cambio de lado por la derecha con giro por el mismo lado y con cada expresión ¡ay sí! Se repite este movimiento hasta el fin, se da luego un cambio de lado y se repite las anteriores figuras." Voz y Guitarra: Elena Bustos, Tamborera Juanita Andrade. (Danzas de Chile, Elena Bustos, 1967:15).

Carlos Vega presenta un cuadro sobre la cueca Chilena, que el la llama como danza criolla:

Versos	Música	Danza
Primera Octava (ex cuarteta)	Primer periodo Segundo periodo	Una vuelta
Segunda Octava (ex seguidilla)	Tercer periodo Cuarto periodo	Media vuelta Media vuelta
Pareado	Medio periodo	Media vuelta

La marinera peruana es otra manifestación importante de las variantes de la Zamacueca. La marinera peruana se fue desarrollando con varias manifestaciones propias actualmente existen variaciones en la danza, hay Marinera Limeña, Marinera norteña, Marinera Serrana, Marinera Arequipeña cada una tiene características propias.

Del mismo modo la zamba Argentina tiene influencia notable de la zamacueca en la vestimenta y el manejo del pañuelo.

1 Fiesta, conmemoración de modo oficial.

La Cueca Boliviana

Con la creación de la república el concepto de nación va siendo debatido dentro del proceso ideológico de la sociedad. Esto implica tener características propias, símbolos que identifiquen al país; de esta forma es que la cueca va haciéndose parte del folklore nacional y de una identidad regional que va tomando matices propio es por eso que nos encontramos actualmente con una cueca paceña que no tiene los mismos rasgos característicos que otra.

Los datos de las primeras composiciones de cuecas bolivianas, muestran que desde 1900 tienen una fuerte incursión en nuestro país como danza boliviana: "Sin embargo, la descripción más objetiva de la naturaleza musical de la Cueca de aquella época la encontramos en los documentos manuscritos, reunidos en el álbum titulado, Aires Nacionales expresamente arreglados para la distinguida Señorita Esther Carvajal, realizado en Sucre el año 1905, donde José Lavadenz transcribe seis cuecas antiguas con los Títulos: La NicoNico, El Ayuyero, La Chinita, La Carcajada, las Estrellas y La Pascualita Con Idéntico valor de evidencia existe la partitura de la Cueca Recordándote, aparecida en la revista Lira y Arte Nacional N° 4 de la ciudad de La Paz, correspondiente al 1° de abril de 1907." (Historia de la cultura boliviana en el siglo XX, Vol I., 2005: Pág. 29-30).

Bolivia tiene la particularidad de mostrarse de varias formas por sus variantes geográficas que dan a conocer las varias regiones que presenta, en el caso de la cultura de cada región le da un matiz propio y la representa con su forma cotidiana, por tal razón la cueca es un ritmo que se identifica con el occidente del país, es bailado en seis de los nueve departamentos: La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba, Chuquisaca, Tarija. (Dentro de estas determinaciones se deben incluir aspectos que están dentro de los nombrado). Me refiero al hecho de que el departamento de Tarija además engloba al Chaco boliviano y existe una cueca chaqueña. Dentro del departamento de Potosí, esta la ciudad de Tupiza que tiene una cueca propia. En cada departamento nombrado, la cueca se sitúa en la danza de manera obligada en todas las fiestas; cada provincia en este sentido la interpreta con estilo propio.

Uno de los toques de personalidad que presenta la cueca y es una forma de diferenciarla es la vestimenta, principalmente la mujer de pollera del campo y la ciudad como símbolo étnico; en cada región es diferente por las características climáticas, en los valles (Cochabamba, Chuquisaca y Tarija) la pollera es más corta; en el altiplano (La Paz, Oruro, Potosí) la pollera es más larga. La manta en las mujeres es otra determinante, la forma en la que se la colocan, cruzada (valles), o de frente (altiplano). Los varones llevan el poncho característico del altiplano aunque no es determinante, pues en invierno también es utilizado por los vallunos.

Es necesario aclarar que la cueca en un inicio era bailada por la élite en las fiestas. Estas determinantes de vestimenta que se da son ambiguas, hay que analizar el estatus social que la mujer de pollera tuvo dentro de la sociedad antigua diferencias entre la chola de la ciudad y la de campo, al igual en el varón: el cholo de traje de la ciudad y el caballero, capas sociales fuertemente arraigadas en la sociedad del siglo XIX por lo que la cueca representa una danza mestiza pero identificada con el poder económico de cada departamento.

A principios del siglo XX va incursionando a las fiestas populares porque la amplitud poblacional de mestizos se va conformando menos estamental y por posición económica va entrando a círculos más "populares", la migración campo ciudad se hace más cotidiana aumentando la población comerciante en las ciudades; y de ese modo la cueca se va ampliando en todas las fiestas y acontecimientos de todas las clases sociales.

Lo que si se mantiene desde el criollaje, el campesinado y actualmente el mestizaje es la estructura de interpretación de la danza: Una introducción, la primera visita, la segunda visita, la quimba, el zapateo para terminar así la primera parte. En la segunda parte se repite la misma estructura coreográfica. Lo que varía entre las diferentes cuecas es el tiempo de los compases. La cueca tarijeña, chaqueña y cochabambina tiene la característica de ser más rápidas. La paceña, potosina y chuquisaqueña son más lentas porque existe más pausa entre los acordes. La composición de las cuecas implica además la temática de un pueblo, existen cuecas que sirvieron como herramientas políticas, instrumento de revolución, letras contestatarias, refugio amoroso entre las letras, ya sean estas de amor profundo o desengaño.

Conclusiones

El arte ha sido y es un refugio del sentir de sociedades, en ella se descargan las manifestaciones más importantes del sentir humano. La zamacueca encierra en si un claro ejemplo de ello.

La zamacueca es para Latinoamérica un ejemplo de manifestación cultural que da la conciencia de identidad nacional en un momento histórico que está más justificado por problemas económicos y políticos. Dentro de los cambios sociales que se dieron desde la colonia hasta la estructuración de repúblicas, esta danza ayuda a darle la identidad nacional a los países que estaban naciendo.

En Bolivia nuestra cueca ahora es identidad nacional, esta dentro de nuestra cotidianidad y se representa como una forma de mostrarnos al mundo, considero que pasa lo mismo en las naciones hermanas que también la tienen y que saben que somos producto de una madre común.

Este trabajo intenta unir, aceptar la hermandad que implica reconocer una cultura común, que su vez se fue manifestando de formas propias.

Bibliografía

ACEVEDO, Hernández Antonio

1953 **La cueca orígenes historia y antología.** Edit. Nacimiento, Chile

CLAURE, Willi

1997 **Matrimonio y cueca en el valle de Punata.** edit. Los Amigos del Libro. Bolivia

DE PRIETO, Aurora y VEGA, Carlos

1962 **Danzas Argentinas.** Edit. Culturales, Argentina

FUNDACIÓN CULTURAL LA PLATA

2005 **Historia de la Cultura Boliviana en el siglo XX Vol. I**

GARRIDO, Pablo

1943 **La biografía de la cueca.** Edit. Ercilla, Santiago Chile

PAREDES CANDIA, Antonio

1982 **De la Tradición Paceña.** Edit. Popular, Bolivia

VEGA, Carlos

1981 **Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino.** Instituto Nal. De musicología, "Carlos Vega", Argentina

1947 **La Forma de la cueca Chilena.** Instituto de investigaciones musicales, "Carlos Vega", Argentina

Webgrafía

www.youtube.com

Colección

JULIA ELENA FORTUN

Donado al fondo de archivo del Museo de Etnografía y Folklore.

Etnicidad, prestigio y relaciones de poder en las danzas populares de los Andes bolivianos

Eveline Rocha Torrez

Introducción

El mundo de las danzas del altiplano boliviano es un espacio extremadamente complejo y requiere ser estudiado muy profundamente. El siguiente trabajo es un acercamiento al contexto histórico y social de las danzas populares tanto en general como en particular, tratando de analizar detalladamente algunas de ellas y haciendo énfasis especialmente en las cuestiones de poder, etnicidad y distinción social, en las que se ven involucradas.

Breve resumen histórico y datos generales

Ya para los habitantes de los Andes del antiguo Alto Perú, las danzas y los trajes cumplían una función muy importante. Existen relatos de primeros cronistas como Cristóbal de Molina, Miguel de Estete, Pedro Cieza de León y Juan Polo de Ondegardo acerca de fiestas incaicas aún toleradas en los primeros años de la conquista en las que hubo danzas, canto y "gran cantidad de chicha". A partir del primer Concilio de Lima del año 1551 las autoridades eclesiásticas prohibieron tales manifestaciones prehispánicas que pasaron a la clandestinidad o se adaptaron al culto cristiano.¹ Las diferentes ordenes religiosas mostraban diferentes actitudes en cuanto a la total o parcial destrucción de las costumbres indígenas, siendo la de los Jesuitas una de las más tolerantes, ya que trataron de usar las melodías musicales y las danzas como medios de persuasión/evangelización.² Los religiosos permitían la danza en fiestas y procesiones en concepto de glorificación a Dios³ que en las épocas de la temprana colonia (descritas entre otros por José de Acosta y Garcilazo de la Vega) no representaban ninguna forma de idolatría. Más que nada se trataba de sustituir simplemente los objetos del culto a los cuales los bailes rendían homenaje. Sin embargo, los llamados takis (término quechua traducido en los documentos coloniales indistintamente como canto, baile, fiesta o borrache-*ra*) empezaron a preocupar a las autoridades que temían las aglutinaciones de gente de los mismos grupos culturales (sean indígenas o esclavos negros) y el surgimiento de revueltas, hecho que llevó a la promulgación de diversas ordenanzas como las del virrey Toledo, para prohibir y controlar las danzas y los takis festivos.⁴ Al mismo tiempo aparecieron maestros de danza española y los agustinos también empezaron a enseñar nuevos bailes a la población indígena. Estenssoro sustenta que ya en esos tiempos la danza servía para establecer diferencias culturales que por un lado impedían una hispanización total de los conquistados y que por el otro lado fomentaban una nueva identidad "india" que dejaba de lado las marcadas diferencias culturales de los antiguos pueblos indígenas.⁵ En resumen se puede decir que en aquellos tiempos tanto las danzas profanas (de las cuales no se sabe más que algunas de ellas imitaban diferentes oficios⁶) y los Autos Sacramentales/dramas litúrgicos servían como fuertes medios de aculturación y adoctrinamiento.

Seguramente ya desde aquellos tiempos la sátira y la representación del "otro" han tenido gran importancia en las formas danísticas. Hoy en día es muy común suponer que en ellas los indígenas y los mestizos hayan caricaturizado a los conquistadores blancoideos (como en el caso de las danzas de Waca Waca o de los Paquchis⁷, para tan sólo nombrar dos ejemplos muy conocidos) y sus esclavos negros (como en la Morenada, véase más abajo), pero también ha habido casos a la inversa. – A principios del siglo XX fue la elite blancoide y euro-boliviana que hizo burla de los indígenas con comparsas como la de "Los Durmientes". También parece importante destacar que en esos tiempos las fiestas y ceremonias públicas no tenían nada que ver con la imagen folklórica de hoy en día: pertenecían a la elite europeo-boliviana que pronto vestirá a la moda europea, despreciando las celebraciones masivas y describiéndolas como algo salvaje y dejando las polleras y los sombreros altos a los "indios", los que a su vez comenzaron a formar comparsas mixtas como los "Fugitivos del Amor" contrastando con las fraternidades precedentes de hombres blancos.⁸ En las décadas anteriores a los 1950, para los inmigrantes de zonas rurales el incorporarse a fraternidades de danza significaba una manera importante de integrarse a la vida urbana, de establecer relaciones sociales y formar pactos estratégicos que iban a facilitar un ascenso social.⁹ Había y todavía

1 Véase Ares Queija, pág. 446-448

2 Ibid, pág. 455

3 Ibid, pág. 459

4 Véase Estenssoro, pág. 361

5 Ibid, pág. 379

6 Véase Ares Queija 1984, pág. 462

7 Véase Iturri Salmon 1998

8 Véase Guss, pág. 301-305

9 Ibid, pág. 313

hay muchas fraternidades de danza que son organizadas por sindicatos, juntas vecinales, asociaciones de comercio o gremios de artesanos, transportistas, etc., que brindan las correspondientes redes sociales a sus miembros. Después de la Guerra del Chaco¹⁰ y especialmente luego de la Revolución del año 1952 las fiestas populares y el pertenecer a dichas comparsas de baile empiezan a adquirir otro sentido.

En un discurso postcolonial de establecer un estado-nación poblado por mestizos culturalmente homogéneos la política comienza a apoderarse de las fiestas con el fin de establecer una identidad cultural basada en las "raíces prehispánicas" y por ende en una narrativa del "héroe indígena prehispánico", apto para la integración de todas las capas sociales.¹¹ Es ahí donde se abren espacios sociales en los cuales la gente criolla (blancoide) puede actuar y sentirse como "indio" sin perder su status social. En un acto paradójico durante el Carnaval representan a los (imaginados) indígenas y dejan de lado su usual desprecio por las costumbres y los trajes de esa capa social. Abercrombie usa el término de "realismo etnográfico", como afán de tiempos recientes que busca capturar la "verdadera esencia" de las culturas indígenas representadas, que de pronto puede convertirse en un "exotismo etnográfico"¹², llevando así a la creación de danzas como el tinku y el puillay. En este contexto de las fiestas populares, pero también en la vida cotidiana boliviana la ropa usada juega un rol muy importante como marcador de etnicidad.

Se habla de mujeres "de vestido", "de pollera" y "de aqsu" [en cuanto a este último término usado por Abercrombie, que yo personalmente nunca he escuchado, más bien me parece que se acostumbra hablar de "campesinas", además es una palabra quechua que no parece ser nada familiar en el lenguaje urbano], hecho que repercute en la ropa usada durante esas fiestas. Abercrombie postula que los miembros de las elites se visten con ropa "india" para sentirse más "auténticos"¹³, pero a mí me parece que simplemente traducen los códigos de vestir para determinar la clase social al evento de la entrada folklórica. – Según mis observaciones es muy poco común que mujeres de clase alta bailen "de cholita" o "de campesina", más al contrario suelen aparecer como bailarinas de la danza de los Caporales, Chinas Morenas, ostentando lujosos bordados y cortes de vestido cada vez más extravagantes y atrevidos.

Si ya no son tan jóvenes bailan de Ñaupa Cholas, figura que representa la supuesta "Chola antigua" (de mucho poder económico), de cuyas fotografías de antaño se toma un modelo transformado muy libremente y que en los últimos años se ha hecho muy popular entre las mujeres del correspondiente estrato social. En eventos como la Entrada Universitaria de La Paz ya casi no aparecen "cholitas" en los numerosos conjuntos de Morenada, ya que aparentemente una buena parte de las estudiantes prefiere asociarse con el mundo de los "bellos y ricos", usando la pollerita corta de la China Morena o danzarina de los Caporales.¹⁴ Sin embargo doy la razón a Abercrombie en cuanto a la falta de "verdaderos" indígenas, es decir gente del campo, en las danzas llamadas "autóctonas" como el Tinku, Puillay, Potosol, Tarqueadas, Sicuris etc. Me parece que en algunas de esas danzas (como p.ej. la Tarqueada, los Sicuris o la Mohoseñada) tiende a participar gente que de alguna manera quiere mostrar su solidaridad con la gente del campo y/o su aprecio por la imaginada "cultura indígena", indigenistas, pero también gente que no tiene suficiente poder económico como para participar en otras danzas. En todo caso esas danzas "autóctonas" son producto de la imaginación de bailarines NO pertenecientes a las etnias que representan y tienen una fuerte tendencia de mezclarse con visiones y prácticas culturales de las clases que las ejecutan. – Los bailarines de los Tobas se parecen a los "pieles rojas" de las películas Hollywood y en los trajes de Tinku (supuestamente representando los acontecimientos de la Fiesta de la Cruz del 3 de Mayo en el pueblo nortopotino de Macha) predominan los colores neón y saltos y brincos sobre todo en la parte femenina totalmente ajenas a las formas de bailar o de moverse de esa zona. Sin embargo, es una danza muy atrayente para jóvenes de la clase media.¹⁵ En este contexto cabe mencionar los aportes de Abercrombie y de Albó, que hablan "del indio urbano que se disfraza de indio exótico en su comunidad para no aparecer ya como indio".¹⁶ También, como bien señala Abercrombie, es un hecho que cada vez hay más fiestas de pueblo organizadas por ex-comunitarios que viven en la ciudad y que llevan las comparsas y ropas de baile ciudadinas al campo con el fin de mostrar su riqueza, éxito y ascenso social en la urbe.¹⁷ Con frecuencia, los propios pueblerinos quedan como espectadores al margen de sus propias fiestas patronales.¹⁸ Mientras tanto, en la ciudad, a los "campesinos" ni siquiera se los quiere aceptar como espectadores de la fiesta y a pesar de que con frecuencia son

10 Véase Romero 2003, pág. 144

11 Véase Abercrombie, pág. 282 f

12 Ibid, pág. 279-280

13 Ibid, pág. 290-291

14 Observaciones propias en las Entradas Universitarias y sus ensayos en los años 2002, 2005, 2007, en las Entradas de la Virgen de Urkupiña en los años 2005 y 2006 y en las Entradas de Chutillos en los años 2005 y 2006 y el análisis de numerosos videos de diferentes entradas folklóricas

15 Observaciones propias en las Entradas Universitarias y sus ensayos en los años 2002, 2005, 2007, en las Entradas de la Virgen de Urkupiña en los años 2005 y 2006 y en las Entradas de Chutillos en los años 2005 y 2006 y el análisis de numerosos videos de diferentes entradas folklóricas

16 Véase Albó 1992, pág. 330

17 Véase Abercrombie 1992, pág. 313

18 Observaciones propias en las fiestas de Charazani (25.7.06) y Llallagua (5.8.06)

retratados en las danzas presentadas se los suele tratar con el desprecio de siempre¹⁹, dando evidencia de una desconexión total de las supuestas raíces indígenas unificadoras para todos los bolivianos y la realidad social. Sin embargo, en algunas Fiestas Populares como el Carnaval de Oruro, la Entrada de la Virgen de Urkupiña y la Fiesta de Chutillos se está tratando de incluir a los indígenas otorgándoles el lugar de una propia "Entrada autóctona" donde al menos en parte se prohíbe el ingreso con bandas metálicas (Anata Andina previa al Carnaval de Oruro, Entrada autóctona de Urkupiña), pero donde en parte también hacen su intromisión comparsas estudiantiles ciudadinas representando danzas como el tinku, el pujiyay, calcheños y potollos (Entrada autóctona de Urkupiña, Fiesta de Chutillos).²⁰

Desde que la participación en las Entradas se ha vuelto socialmente aceptable hasta altamente prestigiosa, las fraternidades o conjuntos folklóricos han crecido continuamente y han transformado fiestas como el Carnaval de Oruro en acontecimientos masivos con la participación de miles de bailarines. En las últimas décadas también ha surgido un gran número de grupos (ballets) de danza folklórica (como el Ballet Chelita Urquidi, el más antiguo y antecesor de las otras agrupaciones, el Ballet Folklórico Nacional, el Ballet Folklórico de Bolivia, ADAF, CONADANZ, el Ballet Folklórico de La Paz, Fantasía Boliviana y el Ballet Charito Carazas²¹, por nombrar sólo algunos de los más conocidos). En esos ballets la percepción e impersonación del "otro" indígena toma todavía otro rumbo: a los aspectos ya mencionados se suma la necesidad de presentar algo "apto para escenario", es decir, danzas de alguna forma llamativas para el espectador pasivo del teatro, no demasiado largas plasmadas en coreografías exactas influenciadas por los cánones de movimiento y desplazamiento del ballet clásico europeo. La afluencia a estos grupos es estimulada por el hecho de que desde hace unos 20 años es común enseñar danzas folklóricas en los colegios bolivianos. Últimamente el interés de la juventud urbana boliviana en bailar danzas folklóricas se ha generalizado tanto que desde hace un par de años incluso se toca música folklórica en algunas discotecas y lugares bailables como peñas folklóricas. (Sin embargo, otra vez son lugares adonde acude gente de clase media de mayor poder económico, ya que los precios de las entradas frecuentemente son tan elevados como para funciones del Teatro Municipal de La Paz y apenas se notan unas dos, tres cholitas por noche²²). Otras áreas de difusión de las danzas folklóricas bolivianas son el exterior del país y el Internet. En muchos lugares del mundo donde hay residentes bolivianos se han establecido grupos de danza folklórica que tratan de reafirmar la identidad cultural de los migrantes y sus descendientes al mismo tiempo que establecer y/o reafirmar las diferencias con la gente nativa del lugar. No sólo en países vecinos como Argentina hay muchos grupos grandes de este tipo (como p. ej. América Morena, un grupo que, entre residentes bolivianos, hijos de bolivianos, argentinos y otros, cuenta con alrededor de 50 danzarines y tiene una antigüedad de 15 años²³, seguido por los grupos Amerindia, la Diablada Artística y Cultural Bolivia, la Morenada Real Urkupiña, la Morenada 6 de Agosto, el conjunto Raíces Andinas y Cumbres Andinas etc²⁴). En Estados Unidos la danza de los Caporales es tan popular que el grupo musical boliviano Llaitymanta les ha dedicado el tema "Caporales San Simón USA", en lugares tan remotos como Japón, Alemania y Suiza hay grupos (Kantuta, Asociación Cultural Boliviana, Amigos del Folklore, Raíces, Bailamasi etc²⁵) e incluso existen grupos de danzas bolivianas dirigidas por no-bolivianos como es el caso de los dos grupos existentes en la ciudad de Viena/Austria, donde uno de ellos es dirigido por una peruana y el otro por la autora austríaca del presente trabajo²⁶. Muchas de estas agrupaciones tienen su propio sitio Web. Al mismo tiempo se hacen cada vez más frecuentes las filmaciones de danzas bolivianas (tanto de Fiestas Populares como de presentaciones en escenario) mostradas en el portal de Internet www.youtube.com, que a veces son ampliamente comentadas por los usuarios del portal lo que de igual manera sirve como lugar de reafirmación cultural y oposición a otros grupos (especialmente a personas que se declaran peruanas o que por su nombre de usuario aparentan ser peruanos) con postings como "¡¡¡¡¡VIIIIVAAAA BOLIVIAAAAA!!!!", "Viva Bolivia!!!!", "extrano bolivia", "BOLIVIA UNIDA SIEMPRE SERA LA PRIMERA Y DUEÑA DE ESTAS DANZAS!", "...hermanos peruanos se pasan pienso que tienen que aceptar que estos bailes son netamente BOLIVIANOS", "...No nos interesa si existió Alto Perú, Bajo Perú, Mediano Perú... Ahora también en Puno dicen que la música boliviana es del Perú. Esos Peruchos bailan nuestros bailes con música boliviana...", "VIVA BOLIVIA INIGUALABLE! :D"²⁷ etc...

19 Véase Lara Barrientos 2003, pág. 135, observaciones propias

20 Observaciones propias en la Entrada de la Virgen de Urkupiña en el año 2006 y en las Fiestas de Chutillos en los años 2005 y 2006, filmaciones de la Anata Andina de Oruro

21 Véase <http://www.angelfire.com/art3/chelaurquidi/>, <http://www.conadanz.netfirms.com>, <http://www.ballet-bolivia.com>, del 25.7.07

22 Observaciones propias en las peñas de La Paz en los años 2002-2007

23 Información obtenida como integrante del grupo en el año 2002

24 Véase <http://www.naya.org.ar/eventos/bolivia.htm> del 25/07/07

25 Véase <http://www.kantutas.de/>, <http://www.acbev.de/>, <http://www.amigos-del-folklore.de/>, <http://www.raices.se/>, <http://www.bailamasi.ch/>, http://www.puntolatino.ch/asociaciones/danzas_boliviaandina_danzas/, del 25.7.07

26 véase <http://www.bolivia.at.tf>

27 Véase <http://www.youtube.com/watch?v=Pi2zwXpftU>, <http://www.youtube.com/watch?v=gQLCCUdAZoY> del 25/07/07

En el marco de la tradición centenaria los bailes y sus representaciones públicas siguen cumpliendo un papel muy importante en la sociedad boliviana. Las danzas actualmente populares son el resultado de la mezcla, superposición, redefinición, exageración, creatividad y también de la crítica y la sátira. Como parte de las Fiestas Populares y como danzas en sí son parte de una red muy densa de relaciones sociales que abarcan lo comercial, la devoción, la diversión, la reafirmación de la identidad cultural hasta incluso la obligación y el cumplimiento.²⁸ Algunas de estas danzas tienen un origen colonial, como por ejemplo la Morenada, la Diablada o el Waca-Waca, otras surgieron en la época republicana, como la Cueva y la Chacarera, y el siglo XX contribuyó con la creación de algunas danzas populares como el Suri Sicuri o los Caporales. Desde la perspectiva personal se hace necesario aplicar diferentes conceptos de transculturización, hibridez y/o criollización en cuanto a los diferentes bailes. A continuación voy a hacer una relación del concepto de hibridez de Homi Bhabha con la danza de la Diablada, muchas veces erróneamente traducida e interpretada como la “Danza del Diablo”. En cuanto a las llamadas danzas negroides se hacen especialmente interesantes las diversas construcciones del “otro” y la generación de un status social determinado relacionado de cierta forma con estas danzas (siendo bailarín partícipe, pasante, organizador etc).

Hibridez como principio de la resistencia

En la percepción de Bhabha el término de hibridez está estrechamente ligado con el discurso colonial y con la cuestión del poder. Ese discurso se caracteriza por la siguiente dualidad: por un lado el intento permanente de dominación y de escribir una “historia” colonial y por el otro lado los sujetos oprimidos, quienes tratan de resistir a través de la deformación y del desplazamiento de los significados impuestos.²⁹ El poder colonial se constituye a través de prácticas discriminatorias en las que desmiente, niega, establece diferencias y marca al pueblo oprimido como los sometidos.³⁰ Sin embargo, parte de lo que se niega en el transcurso de la discriminación vuelve a resurgir durante la reproducción de la cultura madre subyugada como una mutación o en una forma híbrida³¹, la que a su vez empieza a corroer el sistema colonial desde adentro. Finalmente la aparente semejanza con los símbolos y emanaciones coloniales no es otra cosa más que una máscara, detrás de la cual se esconde un elemento altamente subversivo. En este contexto Bhabha menciona repetidamente el término de mimesis en el sentido de una imitación ridiculizante del “otro”. En la repetición lo discriminatorio es representado nuevamente siendo al mismo tiempo transformado y desplazado.³² De esa forma la cultura de los oprimidos se introduce en el sistema de mando como un caballo troyano muy bien disfrazado, el que se apodera finalmente del discurso dominante con sus sistemas de conocimiento negados por la autoridad para socavar la base de su dominio. El concepto de hibridez representa esta “transformación” ambivalente del súbdito y lleva a un inquietante cuestionamiento de las imágenes y emanaciones de la autoridad.³³

La danza de la Diablada

La danza de la Diablada pertenece a las danzas “enmascaradas” más populares del altiplano boliviano y las fraternidades, las que a veces llegan a tener varios cientos de participantes, la bailan e interpretan en las entradas de Carnaval o en las procesiones en honor a un Santo. Muchas veces se habla de la danza de los diablos en la que supuestamente se representa la victoria del bien sobre el mal. Casi todos los mitos de creación de la Diablada hacen referencia a Oruro, distinguiéndose especialmente dos importantes tipos de mitos: uno habla del pueblo de los Urus (uno de los pueblos más antiguos de Sudamérica; los últimos de los alrededores de 1500 Uru-Chipaya viven cerca del lago Poopó en Oruro, en la región de Puno también quedan unos pocos pertenecientes a ese pueblo), que fue salvado por la milagrosa aparición de la divina ñusta Inti Wara de las plagas enviadas por la ira del temible diós Huari (Wari). Los otros mitos creadores hablan de la relación entre el Chiru-Chiru/Nina-Nina, una especie de Robin Hood andino, y la Virgen de la Candelaria o del Socavón, la que hasta el día de hoy es venerada especialmente por los mineros. Otro punto de referencia son las riquezas escondidas en el interior de las minas y su correspondiente explotación por los mineros.

La Diablada bajo el concepto de la hibridez

A partir de estas referencias surge la pregunta: ¿Qué es lo que en realidad representa la Diablada? Es realmente sólo una adaptación folklórica de las farsas catalanas que se originaron en el 1150 y en

28 Véase Lara Barrientos 2003, pág. 121

29 véase Bhabha 2000, pág. 159

30 Ibid, S. 164

31 Ibid, S. 165

32 Ibid, S. 165

33 Ibid, S. 168

las cuales un grupo de diablos liderado por Lucifer peleaba contra el arcángel Miguel³⁴, tradición que supuestamente fue traída a Bolivia por el cura Ladislao Montealegre³⁵. ¿O se trata más por el contrario de seguir adorando a los dioses andinos y a la correspondiente cosmovisión bajo el pretexto del drama litúrgico cristiano o incluso de estilizar al “diablo” como símbolo del pueblo conjuntamente con su panteón de dioses suprimidos por la conquista y la misión cristiana?

Para el “rol” del Diablo hay varios personajes a elegir: Supay, Huari, Tío, Lucifer y Satanás. Cuando los españoles llegaron a lo que hoy es Bolivia no existía por supuesto ningún diablo; a este lo tuvo que inventar la misión cristiana. Los dioses andinos poseían/poseen caracteres ambivalentes que pueden llegar a ser peligrosos ellos mismos o cuando se enojan³⁶, pero no existía ningún “diablo” en el sentido europeo. En el año 1560 escribe Fray Domingo de Santo Tomás que Supay no era ni un ángel ni un demonio enteramente bueno ni malo sino que recién a partir de la evangelización fue transformado en diablo.³⁷ Beltrán incluso describe una leyenda según la cual el dios local antes maligno Supay pierde una pelea contra Satanás y luego huye a las profundidades de la tierra para desde ese entonces apoyar a los que antes molestaba. De esa forma Supay se vuelve dueño de lo subterráneo y de la riqueza en las minas.³⁸ Dentro del interior de las minas se lo venera como el Tío (según algunos una deformación de la palabra española dios) y regularmente se le hace ofrendas de coca, cigarrillos y alcohol. Aparentemente fueron los mineros los creadores de la Diablada y no carece de cierta lógica el hecho de que hayan adaptado la figura del Tío/Supay a la misteriosa escenificación barroca sobre el bien y el mal en el sentido del concepto de hibridez de Bhabha. Por supuesto esa forma de resistencia no pasó desapercibida para los conquistadores y se empezaron a prohibir las representaciones de danza y teatro, medida que sin embargo tuvo poco éxito.³⁹ Albó presenta un detalle interesante al respecto: es muy común adornar las caretas de Diablada con víboras, lagartos y sapos, por la relación con los mencionados mitos son símbolos del diablo. Como muestran los nombres de los líderes andinos que se resistieron al sistema vigente Tupac Katari y Tupac Amaru no hay connotación negativa en cuanto a este símbolo: tanto Katari como Amaru significa serpiente.⁴⁰ Aquí cabe mencionar otro detalle: la serpiente o el zig-zag usado en la iconografía textil es un símbolo del rayo que a su vez representa al temible dios precolombino Illapa, en tiempos de la conquista transformado en Tata Santiago⁴¹. Illapa (a veces también retratado como parte de una trinidad divina) fue/es un dios muy importante debido a su poder sobre las tempestades, el rayo, el relámpago, la lluvia, las heladas y la granizada⁴². Soux habla de un santo subversivo, ya que el rayo ligado a la serpiente muestra un fuerte vínculo con el mundo subterráneo, el Ukhupacha donde descendieron el Inca y las deidades estatales principales y los huacas para establecer su reino ahí⁴³, lugar también llamado Manqhupacha, hogar de los dioses más antiguos y lugar desde donde se originará el tiempo del Pachacuti, el retorno de los ancestros.⁴⁴ Esta subversión y su representación sublimada en las caretas de la Diablada actual parece ser un muy buen ejemplo del concepto de Bhabha.

Las danzas llamadas negroides y su relación con aspectos de prestigio, etnicidad y afirmación cultural

Danzas no afro-bolivianas inspiradas por los afro-bolivianos

La Morenada

Creación

A pesar de que hay opiniones muy controvertidas en cuanto al origen de la Morenada, respectivamente Danza de los Morenos, existe un cierto consenso en el hecho de que esta danza no tiene nada que ver con la cultura de los esclavos africanos traídos a Bolivia a partir del siglo XVI.⁴⁵ Sin embargo, muchos autores afirman que la Morenada fue inspirada en esos africanos. Si uno cree en lo que el cronista Guamán Poma de Ayala describe, los esclavos africanos eran tramposos ladrones, jugadores y borrachos,⁴⁶ que frecuentemente molestaban a las mujeres y muchachas indígenas y que se relacionaban con prostitutas. Sin embargo, el mismo Poma de Ayala cuenta que la mala alimentación casi obligaba a

34 Véase Cuentas Ormachea 1986, pág. 35

35 Véase Baumann 1980, pág. 5

36 Véase Rösing 1997, pág. 11

37 Véase Cuentas Ormachea 1986, pág. 33

38 Véase Beltrán 1962, pág. 13-15

39 Véase Iturri Salmón 1998, pág. 29

40 Véase Albó 1986, pág. 61

41 véase Rösing 1997, pág. 12

42 Véase Soux 2003, pág. 66

43 Véase Delgado-P. 1983, pág. 141

44 Ibid, pág. 68-69

45 Véase Paravicini Ramos 2002, pág. 47, Angola Maconde, pág. 29

46 Véase Poma de Ayala 1615, pág. 718

los esclavos a verse en la necesidad de robar.⁴⁷ 100 años más tarde, Bartolomé Arzans y Vela, autor de la Historia de la Villa Imperial de Potosí, muestra una similar actitud negativa, relatando las crueldades que cometían los negros en contra de los indígenas y retratándolos como peones de los odiosos blancos.⁴⁸ En el caso de que esta actitud de rechazo haya sido compartida por la mayoría de la población indígena y mestiza parece lógica la creación de una danza que satiriza al personaje del Moreno. Al parecer los esclavos africanos se mostraron públicamente por primera vez en un gran acontecimiento en el año 1555: Hicieron su aparición junto a sus amos en una fastuosa procesión celebrada en la ciudad de Potosí. Surgieron cofradías de negros no sólo en Potosí⁴⁹ sino también en La Paz,⁵⁰ pero no existe al parecer una referencia concisa en cuanto al destino posterior de esos esclavos: Beltrán Ávila cuenta sobre mineros negros en Poopó.⁵¹ Crespo opina que la mayoría de los negros trabajaba en el servicio doméstico, pero también describe el duro trato que recibían los esclavos negros que trabajaban en la Casa de la Moneda.⁵² Gisbert por su parte afirma que solamente trabajaban ahí. Aún así, ella cita a Felipe Godoy, quien encontró en las listas de las minas del año 1607 una veta de los morenos que pertenecía al afro-boliviano Antonio de Ulloa, donde podrían haber trabajado afro-bolivianos. También nombra la descripción que hace Arzans sobre la mascarada de Potosí del año 1716, donde hicieron su aparición una tropa de "etiopíes", acompañando a su rey, quien podría haber servido como modelo para el Rey Moreno, figura de la Morenada.⁵³ Aquí Soux aporta un detalle interesante: cita a Bertonio para aclarar el uso confuso de las palabras moro, moreno y negro. – En el diccionario de Bertonio el sinónimo de "morenos etiopes" es "yanaruna, nigro" mientras "negro" aparece como sinónimo de "moreno". Los moros del Norte de África y los etiopes como representantes de la África negra estaban asociados con el mundo musulmán. Sin embargo los ángeles apócrifos visualmente presentes en los Andes provienen del libro bíblico de Enoc, únicamente reconocido por la iglesia copta cristiana desarrollada en Etiopía. A pesar de que los esclavos negros traídos a Bolivia provenían de países totalmente diferentes como Angola, Senegal y Congo, su imagen parece haberse sobrepuesto con la de los moros.⁵⁴ Gisbert relaciona el origen de todas las danzas negras del altiplano peruano-boliviano con las fiestas de Reyes, en las que regularmente participaban grupos de negros.⁵⁵ y Thola supone que la Morenada surgió alrededor del año 1790 en las ciudades mineras de Oruro, Colquechaca y Poopó.⁵⁶

En todo caso hay que aclarar que no todos los personajes de la Morenada bailan con una careta de negro, esta queda reservada para los Caporales (capataces negros) y los Morenos. La máscara de Moreno más antigua que se conserva data del año 1875 y fué realizada por Pánfilo Flores.⁵⁷ Esa máscara tiene un aspecto mucho más sutil y delicado que los ejemplares usados hoy en día, en los que se destacan los ojos extremadamente desorbitados y la lengua saliente, elementos que supuestamente representan el cansancio y el efecto producido por el soroche (enfermedad de la altura). El sonido de la matraca de los morenos se asocia generalmente con el chirrido producido por el roce de las cadenas que portaban los esclavos.⁵⁸

Una hipótesis popular relaciona los característicos pasos cansinos de los Morenos con el pisado de uvas. – Para Urquiza Sossa la Morenada representa la sublevación de los negros contra el temible Caporal, al cual mediante engaños emborrachan para luego hacerle pisar uvas⁵⁹, pero Vargas piensa que son los propios Morenos, los que tienen que pisar las uvas.⁶⁰ Ya en partituras de Morenada del 1860 se encuentran referencias al pisado de uvas y el relato escenificado practicado por las fraternidades hasta los años 1950 se refiere a dicha actividad.⁶¹ Aunque hoy en día ya no existen poblaciones negras en el área de cultivo de vino, en los siglos pasados sí habían esclavos negros trabajando en viñedos. La información disponible se refiere a varias poblaciones de Cochabamba, en las que a partir del año 1590 en adelante se hace evidente la presencia de esclavos negros, (aunque habría que profundizar los respectivos estudios en cuanto a posibles asentamientos negros en Sucre y Santa Cruz y de la desaparición y/o el traslado de los afro-bolivianos a los Yungas de La Paz). En Mizque/Cochabamba servían tanto en las chácaras de coca y vino como en la labor doméstica. Según los datos proporcionados por el Obispo de la diócesis Mizque-Santa Cruz, Antonio Episcopos de la Barranca, en el año 1618, habían 250 esclavos negros y 150 mulatos y "zambaigos" en esa zona, que constituirían un 3% de la población de entonces.

47 Ibid, pág. 722-724

48 véase Hanke 1965, pág. 71

49 <http://www.carnavaldeoruro.3a2.com/>, del 29.4.07

50 Véase Portugal Ortiz 1977, pág. 55

51 Véase Thola aymara 2007

52 Véase Crespo 1977, pág. 25-27, 32

53 Véase Gisbert 1993, pág. 16-17

54 Véase Soux 2003, pág. 87

55 Véase Gisbert 1999, pág. 5

56 Véase Thola aymara 2007, 1.5.07

57 véase Paravicini Ramos 2002, pág. 48

58 Véase Vargas 1993, pág. 90, <http://www.carnavaldeoruro.3a2.com/>

59 Véase Sossa 1977, pág. 123

60 Véase Vargas 1993, pág. 90

61 Véase Delgado Morales 1999, pág. 62

En el censo del año 1787 realizado por Francisco Viedma, Intendente de la provincia de Cochabamba (y fuente citada por D'Orbigny⁶²) ya no aparecen esclavos negros, sino un promedio de un 19.2% de mulatos sobre un total de 18.351 personas registradas en las poblaciones de Mizque, Pocona, Totorá y J. Valle Grande (probablemente San Lorenzo)⁶³, hechos que me parecen dar un trasfondo al menos ya no tan "irreal" a las canciones de Morenada que hablan del pisado de uvas y a las teorías que asocian los trajes tipo "turrilito" con los barriles de vino. Además de lo mencionado no quiero descartar que los textos se hayan inspirado en el pisado de uvas en el departamento de La Paz, donde también habían viñedos (p.ej. en los valles de Río Abajo, en Q'araqhata y Puquni)⁶⁴ y seguramente también vivía un porcentaje aún más elevado de descendientes africanos, por más que hoy en día sólo quedan pocos pueblos yungeños con mayor concentración de habitantes afro-descendientes.

Otra hipótesis se basa en los hallazgos de las pinturas rupestres encontrados por el arqueólogo Freddy Taboada en la región del Lago Titikaka en el año 1988. Las pinturas datan del siglo XVII y las figuras pintadas en amarillo y azul muestran una clara semejanza con bailarines de Morenos. Estos hallazgos se toman como una prueba de la antigüedad de la danza de por lo menos 300 años y de la estrecha relación que guarda con la cultura aymara lacustre. Para los defensores de esta hipótesis los hallazgos comprueban que la Morenada nació en los pueblos de Taraco, Iquica y Achacachi⁶⁵ y para Maidana, el origen y la tradición lacustre de la Morenada incluso es expresión del dualismo andino, representando la complementariedad entre las parcialidades de la tropa.⁶⁶ A mí personalmente me parece que la Morenada es un producto de todo lo mencionado, que en el transcurso de los años se ha ido mezclando y superponiendo dando lugar a mucha creatividad y la síntesis de muchas influencias diferentes.

Implicaciones sociales

Alrededor del año 1850 (las fuentes hablan tanto de 1850 como de 1851 y 1852) el médico francés Charles We[n]dell observa la danza de los Morenos en varias fiestas religiosas. Para él se trata de un instrumento usado por los indígenas y mestizos de aquellos tiempos para ascender de status.⁶⁷ En 1875, el diario boliviano *La Reforma* comenta irónicamente sobre los Morenos, que se presentan en el transcurso de su "mascarada" anual con peluca, medias y levita al estilo de Fernando VII.⁶⁸ Precisamente bajo su reinado la corona española perdió la mayoría de sus colonias latinoamericanas.⁶⁹ En el año 1825 Bolivia declara su independencia, hecho que podría explicar el fondo ideológico de este "disfraz". Tomando en cuenta estos hechos la Morenada pertenecería a las numerosas danzas aymaras que ridiculizan al conquistador español a través de la imitación y la caricatura y de esta manera se transforma en una especie de resistencia cultural.⁷⁰

El afán por el status social que brinda la danza sigue siendo una parte importante de la Morenada: A comienzos del siglo XX los personajes del baile y los respectivos trajes de los pueblos de Taraco, Iquica y Achacachi se corresponden con la jerarquía política del pueblo. Según el status social los danzarines podían presentarse como Moreno, Chuli (el que tenía que recibir regalos del Guía para que sea convencido de bailar como último), Malaguña/Mala-Guía, Trasguña/Tras-Guía y finalmente Achachi (Maidana sólo nombra el Guía, no menciona al Achachi, como persona de mucho prestigio social quien ya había cumplido exitosamente con los cargos de alferazgo, preste y Cabeza, es decir, organizador general de la fiesta) ascendiendo un personaje cada año. Cuanto más alto era el rango social determinado, tanto más pesado era el traje – hoy en día el orden es el siguiente: Moreno, Rey Moreno, Achachi Galán, Achachi y Súper Achachi. El acceso de las capas sociales más altas al baile se manifiesta a través de los cambios efectuados en los trajes para bailar.⁷¹ – Los ricos comerciantes de la Morenada de la Zona Central ganan prestigio al usar trajes de baile nuevos cada año y vistiendo en los ensayos ponchos de vicuña muy caros.⁷² En contraste con las danzas indígenas del pueblo, en las que todos los habitantes participan, la Morenada es elitista. La popularidad de la Morenada en los pueblos podría derivar del hecho de que permite a los Prestes o Pasantes ("padrinos", que financian las fiestas [de pueblo]) mostrar su éxito en la ciudad, ligado con un ascenso de tipo social y económico.⁷³ Con la fuerte popularización de la Morenada surgen nuevos personajes como las Chinas Morenas, vestidas con botas altas y minipolleras, las que hicieron su aparición en los años 1960 y que en un principio fueron representadas

62 Véase D'Orbigny 1958, pág. 119-120

63 Véase Gutiérrez Brockington 1996, pág. 118-121

64 Véase Choque Canqui 1993, pág. 128

65 Véase Alvarado s.f., pág. 20-21

66 Véase Maidana R 2003, pág. 618-619.

67 <http://www.carnavaldeoruro.3a2.com/>

68 http://www.la-razon.com/versiones/20061126_005737/nota_244_361178.htm, del 28.4.07

69 http://es.wikipedia.org/wiki/Fernando_VII_de_Espa%C3%B1a, del 28.4.07

70 Véase Ilurri Salmón 1998, pág. 27 ff

71 Véase Vargas 2002

72 Véase Beltrán 1962, pág. 56

73 <http://www.carnavaldeoruro.3a2.com/>, del 29.4.07

por travestis para luego pasar a ser una de las figuras de la danza más atractivas para las jóvenes de clase alta que en poco tiempo comenzaron a acudir a las fraternidades de Morenada en forma masiva y llegaron a influir fuertemente en el estilo de la danza.⁷⁴ La Morenada Central Cocanis reclama el haber sido la primera fraternidad de Morenada en fundar una sección de mujeres, hecho que sucedió en el año 1971. Al año siguiente se presentaron por primera vez con un Bloque de Cholitas.⁷⁵ Las Cholitas en muchos casos esposas de los bailarines de Moreno, pasaron de ser meras acompañantes de sus maridos a participantes activas de los bailes. Sin embargo, como señalado anteriormente, no es demasiado común que mujeres que no son “de pollera” se distraen de cholita, existiendo las posibilidades de bailar de Naupa Chola o China Morena. En todo caso, como se dice popularmente, la Morenada es una danza “pesada”, tanto por su ritmo pesado como por el peso que tiene en cuanto a la obtención de prestigio social. Es más seria, las fraternidades de Morenada generalmente recalcan más el sentido religioso de las entradas y sobre todo para los pasantes/dirigentes conlleva una gran cantidad de compromisos sociales vinculados a grandes gastos económicos, hechos que no la hacen tan atractiva para la juventud como otras danzas. Sin embargo, siguiendo la opinión de Albó y Preiswerk⁷⁶, el bailar la Morenada puede constituir el paso siguiente para los ex-bailarines de Caporales juveniles, una vez que hayan terminado sus estudios y adquirido el correspondiente capital social y económico.

Negritos/Tundiqui/Tuntuna

Lo característico de esta danza (que aparece con los tres diferentes nombres de Negritos, Tundiqui y Tuntuna) son las caras pintadas de negro con hollín o crema de zapato y el ritmo marcado con tambores. A diferencia de la Morenada y en lo que concierne a la música y vestimenta, esta danza hace más referencia a los afro-bolivianos. En los años 1960 y 1970 las bailarinas usaban polleras, blusas y mantas de la mujer indígena aymara mientras los hombres vestían pantalones blancos y chaquetas bolero y portaban tambores. Algunos conjuntos fundados en los años 1950 como el Conjunto Folklórico Negros de la Saya o el Centro Tradicional y Cultural Negritos del Pagador mencionan a los guancheros y caporales como personajes del baile.⁷⁷ Tanto la guancha (también Reque-Reque), un tubo largo hecho de caña con incisiones, que se rasca con un palo pequeño, como los tambores son elementos de la Saya afro-boliviana. Sin embargo, aquí también se trata de la representación de una sátira, especialmente de los caporales, satirizados con movimientos muy exagerados.⁷⁸ Maidana Rodríguez y Rossells la ven como precursora inmediata de la danza de los Caporales que surgió de un intento de adaptación de la Saya afro-boliviana al gusto urbano.⁷⁹

Caporales

A diferencia de los bailes hasta aquí nombrados los creadores de la danza de los Caporales sí son conocidos. En primer lugar se reconoce a los hermanos Víctor, Vicente, Jorge, Carlos, Lida y Morocha Estrada Pacheco como autores de esta danza y fundadores de la primera fraternidad que la bailó, los “Urus del Gran Poder”.⁸⁰ Sin embargo desde la creación en el año 1969 la danza de los Caporales ha tomado su propio rumbo, de manera que ya no tiene mucho que ver con el original de entonces.⁸¹ La fuente de inspiración fue la presentación de un grupo afro-boliviano de Tocaña en La Paz, la que de alguna forma llegó a asimilar la actual discusión de ese entonces acerca de la estilización de las danzas folklóricas y el interés de la juventud en coreografías más espectaculares y trajes más atrevidos.⁸² Al mismo tiempo es una respuesta a la representación de la figura del Caporal en la danza de los Negritos y en la Morenada respectivamente y, al “desborde de creatividad” de fines de los 1960, que llegó a crear nuevas danzas compuestas por figuras protagonistas de otras danzas como por ejemplo Reyes Morenos o la Angelada.⁸³ Tomando en cuenta la enorme difusión y popularidad incitada tanto por concursos de trajes y de coreografías como por nuevos ritos de iniciación que generan un cierto status social, Nava Rodríguez ya en el año 1992 usa el término de la globalización con respecto a la danza de los Caporales.⁸⁴ De hecho hoy en día se encuentran sitios web en todo el mundo promocionando la danza de los Caporales, en www.youtube.com hay un sinnúmero de videos de conjuntos folklóricos bolivianos tanto nacionales como internacionales ejecutando esa danza. De cierta forma ahora (2007) se podría decir sarcásticamente que Caporales es lo único que une a la juventud de toda Bolivia. Tomando en cuenta su origen parece paradójico que justamente Caporales se haya establecido como una danza de enorme prestigio de la clase blancoide de

74 Véase Thola aymara 2007, del 1.5.07, Urquiza Sossa 1977, pág. 123

75 véase Paravicini Ramos 2002, pág. 73

76 Véase Albó 1986, pág. 69

77 Véase Beltrán 1962, pág. 59-60

78 véase Nava Rodríguez 1992, pág. 161

79 Véase Maidana Rodríguez 1999, pág. 137-138, Rossells 2003, pág. 92

80 Ibid, pág. 139

81 véase Nava Rodríguez 1992, pág. 157

82 véase Nava Rodríguez 1992, pág. 160 f

83 Ibid, pág. 162, Urquiza Sossa 1977, pág. 125

84 Ibid, pág. 165 f

mucho poder económico y social.⁸⁵ A. Sánchez no le asombra esta realidad: para el antropólogo la figura del Caporal haciendo uso del látigo, blanqueado con el transcurso del tiempo es una metáfora que cabe demasiado bien para la actualidad, en la que los afro-bolivianos aún continúan siendo suprimidos y marginados. Aunque existen entre 6.000 y 20.000 afro-bolivianos ⁸⁶[en todo caso un número más elevado que muchos de los reconocidos pueblos indígenas de Bolivia] aún no son reconocidos como grupo étnico y por ende son totalmente excluidos de la vida política. Según la opinión de Sánchez la actitud de la población en cuanto a los afros tampoco ha cambiado: todavía predominan los viejos conceptos acerca del negro y la negra como "salvaje", "rebelde" o "sensual-seductor". En los textos de las canciones y coreografías se trabaja frecuentemente con los estereotipos de estos negros ficticios los que a su vez son subyugados por el Caporal (blanco) al sistema de valores dominante.

Para dar un ejemplo: La canción *El ritmo Negro* del grupo musical Los Kjarkas hace sintomática esa relación: todo el tiempo hacen alusión a la Saya interpretando el ritmo de Caporales.⁸⁷ El gran éxito comercial de esta canción ha llevado a una confusión entre estos dos tipos de generos de danza fuertemente criticada por la comunidad afro-boliviana. Parece sintomático que el grupo musical no se sienta culpable de la confusión producida a raíz de sus canciones y que todavía muchos danzarines de Caporales opinan que la danza se llama Saya o Saya Caporal o que igual es "todo lo mismo"... Sin embargo, coincido con Roseéis, quien postula una desvinculación de la danza de los Caporales de su trasfondo étnico. Interrogando a estudiantes de la UMSA (Universidad Mayor de San Andrés de La Paz) porqué bailan Caporales las respuestas solían ser: "porque me gusta", "porque es elegante", "es la más alegre", "es lo máximo", pero ya no había ninguna mención de la cultura afro-boliviana.⁸⁸ La enorme popularidad (p. ej. 10 sobre 59 grupos en la Fiesta del Gran Poder del 2000) es también aprovechada por las agencias de publicidad, que de esa manera ayudan a difundir la imagen triunfadora y glamorosa de los Caporales en contraposición al supuesto carácter "reservado y taciturno de los altiplánicos".⁸⁹ En fin, parece haberse convertido en una danza (post)moderna que se complementa muy bien con la cultura de consumismo y hedonismo en avance global entre ciertos estratos sociales siguiendo el modelo de los así llamados "países industrializados".

La Saya afro-boliviana, expresión cultural de los afro-bolivianos

El término Saya comprende un estilo de música y danza que puede ser considerado como el producto de la hibridez de elementos africanos, aymaras y españoles. El acompañamiento de tambores y guanchas (véase arriba) y las coplas entre solista y coro surgen de las raíces africanas⁹⁰ mientras la vestimenta adoptada por las mujeres se asemeja al traje de las mujeres aymaras. El canto es ejecutado en castellano. Antiguamente las dos filas de bailarines eran guiadas por los mayores del pueblo. El Capitán de baile hacía orden y lugar para los bailarines con el chicote, los dos Caporales con los pequeños cascabeles ajustados a las pantorrillas marcaban el ritmo siguiendo al tambor mayor.⁹¹ Hasta la época de la Reforma Agraria se ejecutaba la Saya "sólo en fiestas patronales con previa autorización del patrón", luego se la bailaba en todos los acontecimientos sociales.⁹² La fuerte jerarquización del baile predominante hasta los años 1960 ya no existe más. Tampoco existen más los antes usuales personajes del baile como el Mayor de Plaza, el Alcalde y el Rey.⁹³ Según Templeman esta Saya "antigua" dejó de ser ejecutada en parte por las ridiculizaciones hacia los negros en danzas como el Tundiqui o los Negritos, que hicieron que los propios afro-bolivianos se avergüenzan de su tradición musical y dejaran en suspenso todas las representaciones de la Saya.⁹⁴ Hablando de la Saya en los años 1970 Léons cuenta que apenas fue interpretada por los jóvenes de Chicaloma quienes "la consideran 'una estupidez' del pasado, lamentando su desaparición solamente algunos de los ancianos sobrevivientes."⁹⁵ Sin embargo, un abandono total de esa tradición parece muy poco probable ya que los creadores de la danza de los Caporales se inspiraron justamente en una presentación de un grupo afro proveniente de Tocaña.⁹⁶

A partir de los años 1980 la Saya se ha ido transformando de una danza del pueblo, propio de una minoría negra asentada en los Yungas, a un movimiento social que ha elevado enormemente la confianza en sí mismo de los afro-bolivianos. La reivindicación empezó en el año 1982 con la presentación que hicieron alumnos del Tercero Intermedio del Colegio Guerrilleros Lanza en Coroico para la fiesta del 20

85 Ibid, pág. 167 f

86 véase Angola Maconde, PÁG. 123

87 Véase Ayala 2002, pág. 13

88 Encuesta hecha en el ensayo general 1 semana antes de la Entrada Universitaria del año 2007 en La Paz

89 Véase Rossells 2003, pág. 95

90 Véase Rey s.f., pág. 61-63

91 Ibid, pág. 60 f, Angola Maconde, pág. 100-101

92 Véase Rey 1999, pág. 134

93 Véase Rey s.f., pág. 61-63

94 Véase Templeman, pág. 89

95 Véase Léons 1974-76, pág. 171

96 http://www.la-razon.com/versiones/20051127_005373/nota_277_224254.html LOS

de Octubre. Consultando a parientes y a la gente mayor de edad, residente en Tocaña, los alumnos trataron de averiguar como era la música, vestimenta y danza y el resultado de sus investigaciones tuvo tanto éxito que la presentación se repitió al año subsiguiente con más participantes negros, dando inicio a lo que hoy es el Movimiento Cultural Saya Afro Boliviano.⁹⁷

Para muchos la Saya significa una identidad reencontrada y un camino para salir de la marginación. A través del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana muchos afrobolivianos ya no sólo se articulan a través de la danza, sino que también mantienen contactos con otras organizaciones negras en Latinoamérica e incluso mandaron una petición a la Asamblea Constituyente en la cual exigen el reconocimiento de los afro-bolivianos como grupo étnico junto a todos los derechos y obligaciones correspondientes.⁹⁸ Sin embargo, la Saya no sólo es un nuevo instrumento para afirmar la distinción de los afro-bolivianos como grupo étnico, sino también es un modo de generar fondos económicos y atención pública. Cabe aclarar que las diferentes interpretaciones de la Saya de Nor- y Sudyungas junto a eventos como la kermesse afro-boliviana de Tocaña son producto en parte de una intencionada construcción de una "autenticidad cultural" afro-boliviana.⁹⁹

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas
1992 *La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica*. En: **Revista Andina**, Año 10, No 2. Cusco.
- ALBÓ, Xavier. Preiswerk, Matías
1986 **Los Señores del Gran Poder**. Centro de Teología Popular. Taller de Observaciones Culturales. La Paz.
- ALVARADO R., Mariana
El origen de la danza del Moreno. En: **La danza del Moreno. Patrimonio de Bolivia**. Fraternidad Cultural Unión de Bordadores. Fanáticos del Folklore en Gran Poder. La Paz.
- ANGOLA MACONDE, Juan
1999 **Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana**. CIPCA, La Paz.
- ARES QUEIJA, Berta
1984 *Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú*. En: **Revista de Indias**, vol. XLIV, No 174.
- AYALA, Alex
2002 *Afrobolivianos, 151 años libres, pero no iguales*. **La Razón**, diario boliviano. 24.11.
- BAUMANN, Max Peter
1980 **Maskentänze. Festival traditioneller Musik '80**. Internationales Institut für vergleichende Musikstudien Berlin, Berlin.
- BELTRÁN HEREDIA, B. Augusto
1962 **El Carnaval de Oruro y Proceso Ideológico e Historia de los Grupos Folklóricos**. Comité Deptal. de Folklore, Oruro.
- BHABHA, Homi K.
2000 *Zeichen als Wunder*. En: **Die Verortung der Kultur**. Ed. Bhabha, Homi. Tübingen: Stauffenburg.
- CHOQUE CANQUI, Roberto
1993 **Sociedad y Economía Colonial en el sur andino**. Hisbol, La Paz.
- CORTEZ, Gladys
1994 *Ensayo sobre Caporales*. En: Reunión Anual de Etnología. Educación bilingüe e intercultural. Tomo II. Serie: **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, MUSEF, La Paz.
- CRESPO, Alberto
1977 **Esclavos negros en Bolivia**. Academia Nacional de Ciencias. La Paz.
- CUENTAS ORMACHEA, Enrique
1986 *La Diablada: Una Expresión de Coreografía Mestiza del Altiplano del Collao*. En: **Boletín de Lima**. Revista Cultural Científica con seis Ediciones al Año. Jahrgang 8, Nr. 44. Lima.
- DELGADO MORALES, Serafín
1999 **Etnografía y folklore Uru-Valluna**. Talleres Gráficos Kipus, Cochabamba.

⁹⁷ Véase Templeman, pág. 89 f

⁹⁸ Véase Rossbach, pág. 43

⁹⁹ Véase Tempelman, pág. 92-94

- DELGADO-P., Guillermo
1983 *The Devil Mask: A Contemporary Variant of Andean Iconography in Oruro*. En: **The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Ameritas**. The University of British Columbia.
- D'ORBIGNY, Alcides
1958 **Viajes por Bolivia**. Tomo I. Ministerio de Educación y Bellas Artes, La Paz.
- ESTENSORO FUCHS, Juan Carlos
1992 *Los bailes de los indios y el proyecto colonial*. En: **Revista Andina**, Año 10, No 2. Cusco.
- GISBERT, Teresa
1993 *Máscaras y símbolos*. En: McFarren, Peter (Hrsg.). **Máscaras de los Andes bolivianos. Masks of the Bolivian Andes**. Editorial Quipus y Banco Mercantil, La Paz.
1999 *El Control de lo Imaginario: Teatralización de la Fiesta*. IEP - Instituto de Estudios Peruanos. Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú. Lima, 2002. En: Gisbert, Teresa. **El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina**. Plural Editores, La Paz. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/gisbert.pdf>,
- GUSS, David M.
The Tran Poder and the Reconquest of La Paz. En: **Journal of Latin American Anthropology**, Tomo 11, No 2.
- GUTIERREZ BROCKINGTON, Lolita
1996 *Trabajo, etnicidad y raza: el afro-boliviano en el corregimiento de Mizque (1573-1787)*. En: **Anuario 1996**. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre.
- HANKE, Lewis
2007 *El otro tesoro de las Indias. Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela y su Historia de la Villa Imperial de Potosí*. In: AIH. Actas II (1965). <http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/artes/actas/3cibi/documentos/084f.pdf>. Stand 29.4.
- ITURRI SALMÓN, Jaime
1998 *La Danza Aymara como resistencia*. En: **Chasqui**. Nr. 62. QUIPUS-CIESPAL, Quito.
- LARA BARRIENTOS, Marcelo
2003 *Multivocalidad del Carnaval de Oruro*. En: **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, MUSEF, La Paz.
- LÉONS, William
1974-76 *Las Relaciones Etnicas de una Comunidad Multiracial en los Zungas Bolivianos*. En: **estudios andinos**, año 4, volumen IV, No. 2. Pittsburgh.
- MAIDANA RODRIGUEZ, Freddy Luis
2000 *La danza de los caporales. Orígenes y protagonistas*. En: **Reunión Anual de Etnología. Identidades, Globalización o Etnocidio**. Tomo II. Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
2004 **Taraqu. Cuna de la morenada**. La Paz: Druck.
- NAVA RODRIGUEZ, Ascanio
1992 **Referencias sobre el Carnaval de Oruro. Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad**. LATINAS EDITORES, Oruro.
- PARAVICINI RAMOS, Eddy
2002 **Morenada Central Cocani**. EDOBOL, La Paz.
- POMA DE AYALA, Guamán
2007 **Nueva corónica y buen gobierno**. 1615. Edición en internet: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/718/es/text/>,
- PORTUGAL ORTÍZ, Max
1977 **La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia**. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz.
- REY GUTIÉRREZ, Mónica
La Saya como Herencia Cultural de la Comunidad Afro-Boliviana. En: Centro Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño (ohne Datum-sangabe). **El Tambor Mayor. Música y cantos de las comunidades negras de Bolivia**. Documentación Ethnomusicológica No. 6. La Paz.
2000 *La Saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad afroboliviana*. En: **Reunión Anual de Etnología. Identidades, Globalización o Etnocidio**. Tomo II. Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- ROMERO F., Javier R.
2003 *El Carnaval de Oruro. Nación y conflicto en Bolivia*. Serie: **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, MUSEF, La Paz.
- RÖSING, Ina
1997 **Jeder Ort – ein heiliger Ort. Religion und Ritual in den Anden**. Benzinger Verlag, Zürich.

- ROSSBACH, Lioba
1988 "Kneift uns nicht, tanzt mit uns". *Afrobolivianer nutzen die Saya- Rythmen als ihre Botschafter*. Artículo en pogrom Nr. 198, Göttingen.
- ROSSELLS, Beatriz
2003 *Los Caporales: Bailarines de la postmodernidad andina*. En: **Anales de la Reunión anual de etnología**. Museo nacional de etnografía y folklore. MUSEF, La Paz.
- SOUX, María Luisa
2003 *El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de moros y cristianos y el origen de la Morenada. Una Hipótesis de trabajo*. En: **Anales de la Reunión anual de etnología**. Museo nacional de etnografía y folklore. MUSEF, La Paz.
- TEMPELMAN, Robert W.
1995 *Renacimiento de la Saya: el rol que juega la música en el movimiento negro en Bolivia*. En: **Reunión Anual de Etnología**. Tomo II. Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- THOLA, Emmo Valeriano
2007 *La danza de la Morenada nace en Oruro en 1790. La Patria*, diario boliviano, sin fecha. <http://www.aymara.org/chaxwa/noticias04/index.php?modo=noti&u=265&manchete=Emmo%20Valeriano%20Thola:%20%22La%20danza%20de%20la%20Morenada%20nace%20en%20Oruro%20en%201790%22>.
- URQUIZO SOSSA, Carlos
1977 **Grandiosa Festividad del Gran Poder**. En: Beltrán Heredia, Augusto et al. **Carnaval de Oruro, Tarabuco y Fiesta del Gran Poder**. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.
- VARGAS, Manuel
1993 *Máscaras del altiplano*. En: McFarren, Peter (Hrsg.). **Máscaras de los Andes bolivianos. Masks of the Bolivian Andes**. Editorial Quipus y Banco Mercantil, La Paz.
- VARGAS, Miguel
2007 *Los cambios en la morenada*. En: **La Razón**, bolivianische Tageszeitung. 11.5.2002. <http://www.bolivia.com/noticias/autonoticias/DetalleNoticia9716.asp>, Stand 29.4.

Artículos/Enlaces de internet sin autor

- La morenada se baila desde hace 3 siglos*. En: **La Razón**, diario boliviano. http://www.la-razon.com/versiones/20061126_005737/nota_244_361178.htm, Stand 1.5.07
- Entrevista con Víctor Estrada. En: **La Razón**, diario boliviano. http://www.la-razon.com/versiones/20051127_005373/nota_277_224254.html

Sitios Web

- <http://www.youtube.com>
- <http://www.angelfire.com/art3/chelaurquidi/>
- <http://www.conadanz.netfirms.com>
- <http://www.balletbolivia.com>
- <http://www.naya.org.ar/eventos/bolivia.htm>
- <http://www.kantutas.de/>
- <http://www.acbev.de>
- <http://www.amigos-del-folklore.de>
- <http://www.raices.se>
- <http://www.bailamasi.ch>
- http://www.puntolatino.ch/asociaciones/danzas_boliviaandina_danzas
- <http://www.bolivia.at.tf>





Los P'akhochis: danza aymara de sátira, resistencia, irreverencia y rebelión.

Su trascendencia en la Universidad Mayor de San Andrés

Silvia Paredes – Galo Illatarco¹

Introducción

El presente trabajo es una reseña de la revalorización y resignificación cultural, artística y política de los elementos de autoafirmación, ridiculización y rebelión, entre otros, que caracterizan a la danza Los P'akhochis, que hizo el movimiento universitario paceño, impulsados y organizados por los trotskistas bolivianos del frente URUS y algunos indianistas, en los años 90s, en plena hegemonía del Neoliberalismo y el derrumbe del Muro de Berlín que quebró a muchos izquierdista, kataristas, indianistas y trotskistas.

Se aborda el origen y significado de esta danza aymara indígena, de probable origen colonial, que se caracteriza por un fuerte componente de sátira, lucha, resistencia e irreverencia contra los conquistadores españoles, aspectos que se constatan en los significados del nombre, el baile estilizado, las máscaras, la indumentaria y también en los insultos que se ofrecían a San Pedro, el santo católico para el cual bailan solamente los comunarios de Q'asamaya y en la fiesta principal de Achacachi junto al Danzanti, poblaciones históricamente caracterizadas por su bravura y rebeldía en la lucha por defender sus tierras de origen.

A riesgo de sufrir las críticas de tergiversación o distorsión cultural, que algunos doctos puedan realizar a este trabajo de revalorización y rescate cultural, que dicho sea de paso fue un trabajo de creación colectiva e intercultural, Los P'akhochis de la Universidad Mayor de San Andrés reafirman su complacencia y compromiso por haber sacado de las mazmorras del olvido y el solaz intelectualista y turístico a esta danza indígena, y por haber contribuido a su trascendencia cultural y política dentro la UMSA, trascendencia que luego se proyectó en años posteriores a otros escenarios artísticos, culturales y, sobre todo, a la lucha sindical y política de los trabajadores bolivianos, principalmente de los maestros, contra el sistema capitalista.

Antecedentes y origen

No podemos dejar de anotar una leyenda sobre los P'akhochis, que bien puede considerarse el mito de origen, recogida de algunos ancianos en Achacachi por el etnógrafo Hugo Daniel Ruiz. Ésta hace referencia a que los pobladores pidieron un consejo a un iluminado llamado Pedro Ortimal para hacer que San Pedro se quedara permanentemente con ellos y no volviera al cerro Surukachi. Éste les dijo *"Al Santo Patrón San Pedro le agradará solamente le acompañen a bajar dos conjuntos de bailarines y les dio en detalle que debían componerse los conjuntos, la música que debían tocar y la forma de bailar. Además, les describió las formas de los atuendos, formándose así los conjuntos de los "Danzantes" y los "P'akhochis" que hasta ahora siguen danzando"* (Ruiz 1966: 173).

Es evidente que las leyendas y los mitos pueden tener diversas interpretaciones, pero en el presente trabajo no pretendemos encontrar la "única y última verdad" sobre el origen de esta danza aymara. Tomamos las hipótesis de los investigadores consultados con quienes coincidimos en varios aspectos y planteamos nuestra propia interpretación para nuestro fin último que es la revalorización y resignificación de la danza.

En ese contexto proponemos que es una danza denominada "autóctona", cuyo origen cronológico sin poder precisarlo, puede remontarse a la época colonial, aunque por los datos recogidos por otros investigadores (Pedro Velasco et al. 2005: 49; Melchor M. Mercado, 1991) puede haberse originado a mediados del siglo XIX, cuando se veían varias representaciones dancísticas en el barrio de San Pedro² de la ciudad de La Paz.

¹ Componentes cofundadores de la Fraternidad Los P'akhochis.

² Durante la Colonia, fue un lugar considerado uno de los barrios de indios, separados de la ciudad española por el río Choqueyapu. El nombre del barrio también hace referencia al santo al que dedican la festividad tanto en el barrio como en la ciudad de Achacachi donde todavía se baila los P'akhochis y el Tata Danzante.

Por diversas razones, muchas danzas con identidad aymara indígena son proscritas de los espacios urbanos, pero reaparecen en las ciudades a partir de los años 40 del siglo XX, luego de la Guerra del Chaco, probablemente con mayor fuerza a partir de la Reforma Agraria de 1953. Es el ejemplo del Tata Danzanti (González Bravo 1948, citado por Velasco et al. 2005: 49) y esto mismo ha sucedido con los P'akhochis, de quienes las referencias escritas datan de esa época. Otras referencias escritas con mayor profundidad se encuentran en un trabajo etnográfico realizado en 1965 por Hugo Daniel Ruiz, ex director del Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Sin embargo hay coincidencia en sugerir que esta danza, igual que otras de origen indígena vinculadas a la ritualidad o liturgia andina, son una rememoración del pasado colonial y una representación o imaginario de esta época (Velasco et al. 2005: 63), pues son danzas que han estado presentes en el área rural por larga data y que posteriormente se mostrarán en diversos escenarios hasta la actualidad, tanto en el Festival de Música y Danza Autóctona de Compi³ fundado en 1965, como en la fiesta patronal de Achacachi.

La danza P'akhochis, desde hace varias décadas, es representada en la festividad principal de la ciudad de Achacachi⁴, normalmente hecha el 25 de junio⁵ de cada año, en honor a su santo patrono San Pedro, aunque hay datos de que esta fecha es movable en relación a la festividad de Corpus Christi. Allí es bailada solamente por los comunarios de Q'asamaya, del cantón Warisata de la provincia Omasuyos. Es fundamental subrayar que en estas comunidades y principalmente en Punkun Uyu, se mantienen aún varias tradiciones porque antiguamente era un ayllu aymara prehispánico (Velasco et al. 2005: 52).

Hugo Ruiz plantea que *"Lo interesante de la fiesta de San Pedro de Achacachi es, sin lugar a dudas, la presencia de los dos conjuntos de bailarines de los campesinos: 'El Danzante' y los 'P'akochis' "* (Ruiz 1966: 168).

Esta fiesta es una fecha muy importante para los comunarios a pesar de los cambios que se han introducido en ella. Posteriormente al ritual de la misa, la fiesta se inicia con la procesión, los P'akhochis llevan en sus hombros al santo San Pedro, los bailarines esperan afuera de la iglesia, los bailarines giran alrededor de la plaza, pero empiezan por el lado derecho, en sentido contrario a las agujas del reloj, reflejando su propia lógica del movimiento y su lógica andina del orden de las cosas.

Una buena descripción etnográfica se encuentra en las siguientes líneas escritas por algunos investigadores:

"El primer día de la fiesta el Albero va delante la imagen de San Pedro. "Un poco más atrás del Albero [fuegocero, encargado de los fuegos artificiales] van dos grupos de bailarines danzando, son los 'P'akochis' y los 'Danzantes'. Detrás de la imagen va el párroco, seguidamente el Preste con sus incensarios y su banda de cobres, por último acompaña todo el pueblo... Los grupos de bailarines realizan un acto interesante antes y después de ingresar al templo al son de música que ellos mismos ejecutan... hasta llegar a la puerta del templo donde ejecutan el 'wayño' del 'Danzante', todos con paso corrido de 'wayño', con avances y retrocesos realizando reverencias. Luego, para cruzar el umbral dejan sus caretas e instrumentos e ingresan a la iglesia a orar" (Ruiz 1966: 167-171).

"...el Danzante, los diabolicos y los P'aquchis acompañados de la música de ambos, creándose una especie de resistencia frente a las danzas y la música que los residentes traen para esta ocasión" (Velasco et al. 2005: 55)

Estas descripciones fueron corroboradas por la observación participante de Silvia Paredes y otros asistentes en la festividad de Achacachi los años 1996, 1997 y 2000.

La danza de los P'akhochis es representada por dos parejas de danzarines masculinos acompañadas por dos músicos que ejecutan los instrumentos de viento llamados P'akhochi pinquillos y los instrumentos de percusión llamados wankara. No se ha observado la participación de mujeres como bailarines ni como músicos.

3 Entrevista de Galo Illatarco a los danzarines P'akhochis en Compi el 16 de junio de 2007. Llamó la atención que estos danzarines tengan repuestas imprecisas y terminaban aconsejando ir a Q'asamaya a "conversar con los abuelos", refiriéndose a los pobladores ancianos que guardan la tradición oral.

4 Primera sección y capital de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, situado a orillas del lago Titicaca.

5 Por los datos recogidos en el 2º Festival organizado por la Prefectura de La Paz, la comunidad de Kompi Tauca Satawa fue fundada el 20 de julio de 1883 y el primer Festival de Danza Autóctona se realizó el 20 de junio de 1965 (en su presentación indica fundado 17-VI-1965), durante el gobierno militar del Gral. René Barrientos Ortuño. Se dice que estas fiestas acostumbraban hacerlas el 21 de junio en homenaje al año nuevo andino (Programa General 2007: 3). Sin embargo, son temas que aún se encuentran en investigación, discusión y polémica.

Debemos subrayar, la información importante que fundamenta la creación colectiva de la canción-himno interpretada por Los P'akhochis universitarios a lo largo de sus presentaciones en público. La información hace referencia a que las danzas de P'akhochis y El Danzante no entraban al templo, pues desde la puerta insultaban a la imagen de San Pedro, como lo señala uno de los investigadores consultado⁶, quien además señala:

"También existe una extraña costumbre en los campesinos para con su Santo Patrón, con frecuencia se escucha que están insultando a San Pedro, diciéndole: 'viejo con tu gorra de lata-ferro, herrero 'achachi' viejo y algunas otras cosas que no pude identificarlas. Averiguadas las razones me indicaron que a San Pedro no le gustan que le adulen sus hijos, si no más bien que le riñan e insulten ya que con estas actitudes él se siente feliz y contento y a veces pueden ver que realmente sonríe para ellos" (Ruiz 1966: 174).

Posteriormente y como fruto de la influencia de la ciudad antes de los 90s, los P'akhochis incursionaron en la Fiesta de Achacachi con bandas de instrumentos cobre y ampliando la participación de las parejas. Actualmente se ve el intento de volver a lo que originalmente fue⁷.

Según Rigoberto Paredes⁸, es una danza que fue creada para ridiculizar al conquistador español "... el porte, la vanidad y la fanfarronería de los soldados castellanos" que invadieron y avasallaron estas tierras con la cruz y la espada tras de fortunas. Por eso la danza ridiculiza un duelo teatralizado dando hincapié a movimientos del cuerpo, con la cabellera, las espadas y los guantes durante la representación. Una ridiculización a los modos agresivos y soberbios de resolución de conflictos que mostraban los conquistadores.

La danza burlona y pícaro establece el ritual del espadachín, sus movimientos de rutina previos a la confrontación, la tocada del guante del honor, el mohín de la cabeza y los hombros, los pasitos cortos y cadenciosos marcan el escenario de la lucha.

No es casual que los P'akhochis dancen en Achacachi y sus comunidades, ya que esta población altiplánica fue una de las más levantiscas en la Colonia, en la República y en la actualidad.

"Achacachi fue conocida por su ferocidad para combatir a sus enemigos, particularmente durante la expoliación de tierras que sufrieron las comunidades indígenas" (Fraternidad P'akhochis, Entrada Folklórica UMSA 1996: 6).

El nombre y sus significados

El nombre de la danza es escrito de diferentes maneras por los autores consultados, lo que refleja distintas maneras de escribir que existe en el idioma aymara: Paquchi, Pak'ochis, P'akochis, P'akhochis, P'pakhochis, Packochis, P'acuchi, P'akuchis. Sin embargo, aunque tampoco se ha podido establecer el significado del nombre, se refieren a dos posibles significados: 1) Pakho que significa rubio en idioma aymara, **"...por el color de cabello de algunos de los colonizadores [representado en] una máscara que culmina en una peluca de pelo blanco, asimilable al pelo rubio... principalmente de la mujer española"** (Fraternidad Pakhochis 1996: 6).

Corroborando esta versión, anotamos la cita publicada ya en 1966 por el investigador Hugo Ruiz quien propone lo siguiente:

"El nombre... en aymara significa 'Rubio'. Tal apelativo alude a las características de los personajes, que vienen a ser españoles en un duelo de sables, realizando en la coreografía una verdadera pantomima de esgrima" (Ruiz 1966: 171).

La otra versión, también sugerida por Pedro Velasco (Op. Cit. 2005), se refiere a P'akuchis que significa par de chanchos **"...con el que los indios se referían a los blancos recién llegados ante la ferocidad de éstos [contra los indios] y su insaciable sed de oro"** (Fraternidad P'akhochis 1996: 6).

Indumentaria

Su peluca rubia, como la paja brava altiplánica, con caretas rojizas y ojos saltones forman parte de la indumentaria que acompaña a la camisa blanca, pantalones anchos de color rojo hasta las rodillas, sus

⁶ Información corroborada verbalmente por Hugo Daniel Ruiz. La Paz, junio de 2007.

⁷ Constatación de Silvia Paredes en las visitas realizadas a la población durante la festividad.

⁸ Arte folklórico de Bolivia.

botas o polainas llenas de cascabeles, sus guantes negros del desafío y del honor, inspiraron tal atuendo a los danzarines. Todo complementado con dos bandas de color rojo y amarillo que cruzan el pecho y representan a la bandera española, además del pañuelito blanco en la mano. La ch'uspa y la faja andina llamada "chumpi" o "hua'ka", son elementos que complementan el cuadro del mestizaje.

Finalmente los P'akhochis se lanzan a la confrontación con su refulgente espada del combate y ahora de la resistencia (está fabricada con madera). Los P'akhochis cantan y lanzan sus advertencias, se provocan y se enfrentan.

Fiesta y revolución⁹

Toda manifestación artística y cultural (material o espiritual) expresa los sentimientos, los imaginarios, concepciones, modos de pensar y visiones de mundo de los pueblos, de quienes las llevan a cabo, es decir, en última instancia expresan los intereses de los grupos y clases sociales, de las nacionalidades y las diferentes culturas.

Así también lo considera el investigador francés Gérard Borrás cuando asegura que *"A lo largo de la historia, y en todos los ámbitos de la sociedad, desempeñan un papel esencial y expresan sin cesar las tensiones entre clases sociales, los deseos, los temores de los diferentes actores, siendo a la vez el soporte de mensajes que, a menudo, no pueden expresarse en otra parte"* (Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina, 2000: 15).

Evidentemente, como sostiene Natan Wachtel, todas las culturas han sufrido un proceso de aculturación, incluso la sociedad occidental a raíz de la influencia de las culturas indígenas (Wachtel 1985: 156). Algo de esto puede constatarse entre los indios que bailan rock y entre los "niñitos bien" que se disfrazan para bailar "cosas de indios".

Para G. Borrás, las músicas expresan mayor dinamismo que otras manifestaciones culturales, en aquellas se puede ver mestizaje, transformaciones y permanencias. Es un fenómeno en constante cambio y dinamismo, es un fenómeno del presente pero también un fenómeno social e histórico, asegura.

Este proceso de aculturación y mestizaje no fue ni es pacífico. Los **conquistadores** y las clases dominantes utilizan la cultura y el alfabeto para moldear "a su imagen y semejanza" a los **conquistados**. Por eso es que se esfuerzan, incluso llegan a la represión, por controlar y quitar toda expresión cuestionadora o subversiva de las expresiones culturales y artísticas; de esta manera logran asimilarlas a su sistema económico-social. Este ha sido el final de varios grupos rockeros en el mundo y de muchas festividades populares bolivianas, desnaturalizadas por la Iglesia Católica y las empresas privadas auspiciadoras de las entradas folklóricas en Bolivia.

A partir de esto se puede comprender la conducta de las élites, tanto de desprecio como de temor, frente a las expresiones artísticas populares. Al respecto, G. Borrás anota

"De ahí el comportamiento de las élites y de los poderes políticos, que muchas veces tienen reacciones muy duras ante las prácticas musicales del 'populacho'. Su dinamismo, vitalidad y capacidad de movilización irrita, escandaliza, preocupa, ya que son muy claramente la expresión de una población 'inadaptada' al modelo nacional soñado o el símbolo del espacio que en él desearían ocupar" (Ob. Cit. 16-17)

Las élites han intentado matar las culturas nativas o convertir sus manifestaciones culturales en simple folklore inofensivo. Quieren dar nuevos modelos, nuevas razones que garanticen la perpetuidad de su sistema clasista y explotador. Quieren imponer un solo tipo de hombre y mujer convirtiéndolo en **simple consumidor o en objeto de consumo**. Imponen las minifaldas, la ostentación, la discriminación social y racial, el seguidismo rebaño, el individualismo, el arribismo, el carrerismo y otras taras burguesas.

Por eso, cuando la represión física y política ya no funciona, observamos a las clases dominantes esforzándose por "ser indios", "populares", etc. tanto en las músicas como en otras expresiones artísticas. Esta conducta también la explica G. Borrás cuando se refiere a la utilización por parte de las élites de

"...extraños y complejos malabarismos que les permite hacerse copropietarios de géneros que hasta aquí miraban y escuchaban con desprecio. Entre tanto, las transforman, cepillan sus asperezas y vuelven a definir sus contenidos. Intentan recuperar para provecho suyo su imagen, mensajes o capacidades de movilización..." [lo que también se ve en la relación

⁹ Artículo escrito a pulso en 1996 algunos días antes de la Entrada Universitaria-UMSA, publicado en un panel del frente URUS de filiación trotskista, con el título **Fiesta y Revolución**. Fue revisado y actualizado para la presente publicación.

de música con las letras, pues] las letras puestas en música marcan todas las épocas, todas las culturas, todas las clases sociales" (Ob. Cit. 17).

Frente a esta agresión de la cultura dominante, no debemos quedar impotentes sin hacer ni decir algo. Nuestras culturas nativas no deben quedarse más en los fríos museos o en los viajeitos turísticos. Tenemos que recuperar el real sentido de nuestras manifestaciones culturales: **La identidad, la mofa, la ridiculización y el rechazo a los conquistadores; nuestro propio concepto de belleza y de ritualidad.**

Impidamos que el conquistador conquiste nuestra fiesta

Para los oprimidos, la fiesta tiene otro sentido. A pesar de ser un acontecimiento breve, es muy significativo, porque podemos afirmarnos como diferentes a la cultura dominante. Allí podemos expresar nuestra propia visión de mundo, que no ha sido destruida ni siquiera por los "extirpadores de idolatrías".

Danzando, mascando coca, ch'allando e incluso "libando como si fuera la última vez", pero sobre todo luchando, podemos retomar nuestra visión y nuestro orden interrumpido desde 1492. En el brevísimo tiempo de la fiesta, igual que en la lucha revolucionaria, estrecharemos nuestros vínculos, mediremos nuestra edad y nuestra fuerza, nos sentiremos vivos, imaginaremos nuestra futura vida comunitaria; encontraremos allí, en esa expresión de belleza, expresión de arte, de fuerza y de identidad, una razón más para seguir la lucha revolucionaria que derrotará la opresión y el desorden capitalista.

Estamos convencidos que la fiesta en sí misma, sin defensa ni contenido contestatario, no es suficiente para derrotar las imposiciones y la ideología dominante que pretende dirigir eternamente a la sociedad.

LOS P'AKHOCHIS ingresarán desfilando y bailando por las calles del pueblo, entonando un "Haylli"¹⁰ con nuestros versos guerreros para animar a los combatientes antes de la próxima batalla. Queremos ejecutar, igual que los guerreros del Inca, un "Purukalla"¹¹. Asistiremos a la fiesta con nuestros mejores atuendos, y si podemos adornaremos nuestros cuellos "con los dientes de los q'ara burgueses "wila cunka", con las orejas y los ojos de los traidores". Estaremos en la fiesta universitaria reafirmando nuestra convicción y disputándole la dirección a la ideología burguesa que desnaturaliza las creaciones artísticas de las culturas nativas.

Estén seguros que no esperaremos pasivamente que se dé el "trastorno cósmico" o "que la tortilla se vuelva". Para regenerar este actual estado de cosas, para que "los pobres coman pan y los ricos... desaparezcan", forjaremos el Pachakuti andino para derrotar este "tiempo loco", al neoliberalismo, al capitalismo y así ser dignos herederos de las "serpientes luminosas" de ayer. Queremos transformar el mundo burgués y restablecer el equilibrio original, el Taypi, en una etapa superior, en un nuevo ciclo de la humanidad. Solo bajo esas condiciones que permitan la liberación y autodeterminación indígena, que pasa por la recuperación de la tierra y el territorio, se logrará que las culturas indígenas puedan revalorizarse y lograr su potenciamiento a nivel mundial.

Después del trauma y la humillación indígena provocada por la Conquista europea, luego del autoengaño de "la vuelta de los dioses barbados y rubios", no es cierto que nos quede "...un vacío más profundo cada vez o que solo queda el dolor" como asegura Watchel (1976: 59-61). Quedamos nosotros, los dignos hijos guerreros de los Andes, que junto a los indios, al proletariado y a los pobres del mundo continuaremos en nuestra fiesta y en la lucha revolucionaria hasta aplastar a los explotadores, a los ricos.

**¡OPRIMIDOS PERO NO VENCIDOS!
¡JALLALLA P'AKHOCHIS!"**

ENTRE LA SÁTIRA, LA LUCHA, LA RESISTENCIA Y LA IRREVERENCIA, SURGEN LOS P'AKHOCHIS EN LA UNIVERSIDAD FISCAL DE LA PAZ

Esta danza prácticamente ha sido proscrita de las ciudades, principalmente fue prohibida en festividades muy importantes como la Entrada Folklórica "Jesús el Gran Poder" por más de 30 años¹², hasta que el año 1990 se funda la Fraternidad P'akhochis de la Universidad Mayor de San Andrés, aglutinando a mucha gente de varias carreras e ingresa por primera vez en la 3ª. Entrada Folklórica Universitaria de la ciudad de La Paz, organizada por la UMSA.

¹⁰ De acuerdo a Porras Barrenechea (1989: 141) el haylli era un canto colectivo de las victorias incas y de las hazañas en el trabajo.

¹¹ Desfile y fiesta de guerreros incas (Porras Barrenechea 1989: 144).

¹² Desconocemos las razones de esta prohibición. Algunas averiguaciones se refieren a la agresividad y la rebeldía demostrada por los danzantes indígenas. Lo extraño es que son los propios hermanos descendientes de aymaras o aymaras mismos que aplican estas sanciones de la proscripción, contribuyendo de este modo a los fines de la ideología dominante que se empeña por absorber toda expresión de rebelión contra el sistema capitalista explotador.

En 1990 el movimiento universitario todavía tiene impreso la escuela de las dictaduras fascistas de años anteriores (Cnl. Hugo Bánzer 1971; Gral. Luis García Meza 1980) y de las luchas económicas y sociales de los años 80. Es en este periodo y al calor de la efervescencia de los estudiantes por participar en la Entrada Universitaria que se funda la Fraternidad P'akhochis. Sube la temperatura con la respuesta de los P'akhochis universitarios que no danzan por danzar como declaran en su Manifiesto de 1996.

Es en ese momento que el Muro de Berlín cae (1989), que la Perestroika, la restauración capitalista de los Estados Socialistas Burocratizados está en boga y los sueños de juventud están tirados como pájaros rotos. Frente a ese panorama desolador para el marxismo, para los trabajadores y el movimiento universitario, es que Los P'akhochis salen danzando imponentes por las calles de la ciudad de La Paz.

Allí están los P'akhochis cantando su rebeldía, se podría decir emulando a los versos guerreros, al canto de la victoria de los Incas, el HAYLLI, y el PURUKALLA, el desfile guerrero que se inicia danzando. La certeza de sus espadas y de sus ideas señaló el camino de la dignidad, rebelión universitaria y de la victoria revolucionaria.

Las autoridades universitarias y los organizadores de la 3ª Entrada Folklórica de la UMSA, como fieles representantes de la intelectualidad dominante explotadora, y sin considerar su propia declaración de apoyar la "revalorización de las danzas que recuperen las tradiciones del pueblo", dispusieron que ese año Los P'akhochis sean la última danza de la Fiesta universitaria, proscribiéndolos para que el pueblo no supiera de ellos.

Por otro lado, y a pesar de las dificultades económicas, la incompreensión de muchos compañeros/as de lucha y en pleno Modelo Neoliberal que hegemonizaba el país "quebrando" a muchos "izquierdistas", Los P'akhochis recorren las calles del centro de la ciudad demostrando su paso satírico, combativo y su canto irreverente, pero sobre todo llenos de alegría y convicción en sus ideales.

La oscuridad de la noche acompañaba esta danza de extraños "locos", "extremistas" "indios salvajes", danza de los "troskos radicales", pero al son de la banda de experimentados músicos dirigidos por don Arturo Poma, entrenados en Achacachi y en algunos regimientos policiales de La Paz, las dos columnas de danzarines, expresando sus convicciones, su amor a la cultura indígena, su decisión de luchar contra el Neoliberalismo y los traidores, ingresaron por el centro de la ciudad de La Paz, en medio de la Entrada Universitaria.

Estos danzarines con cabelleras rubias y alborotadas por el inercial viento paceño, se apropian del escenario urbano y arrancan cerrados aplausos de la población que a esa hora de la noche todavía esperaba la fiesta callejera de los universitarios. Al llegar al final de El Prado, Arieles, Arturos, Silvias, Vivianas, Lutis, Rolandos, Franciscos, Galos, Alfonsos, Marcelos, Jeanetes, Vilmas, Migueles y muchos compañeros/as nos dimos cuenta que no solo eran dos columnas, sino una masa de seguidores, emocionados igual que los danzantes entonando las estrofas de la canción y bailando al compás de las melodías liberadoras de tanta energía creadora. Las autoridades universitarias y la derecha reaccionaria tuvieron que mascar su fracaso: Los P'akhochis no se desbandaron, a pesar del hambre, sed y cansancio cumplieron su turno y participaron en la Fiesta Universitaria.

Frente a aquella discriminación de los organizadores y las autoridades universitarias, Los P'akhochis comprendieron que la legalidad solo servía para postergarlos. Desde entonces y en su participación de los siguientes años, decidieron no esperar su turno, sino "colarse", "romper el orden" porque el objetivo era mostrar la danza proscriba y bailar para el pueblo, dialogar con los explotados y los indios en plena fiesta y difundir la canción de lucha y ridiculización a los conquistadores; el objetivo no era ganar premios ni menciones de la burocracia universitaria, había que convocar a la resistencia, a la lucha, a la liberación social, económica y cultural contra el capitalismo.

Desarrollo de la Manifestación Cultural

La llegada de Los P'akhochis a la Universidad más importante de los Andes bolivianos está relacionada con el estado del movimiento universitario que se incorpora también a través de esta expresión para irradiar a los cuatro vientos su visión de lucha y cambio frente a la opresión de la clase dominante. La resistencia como arte colectivo, se fusiona con lo más selecto de la juventud universitaria que viene de varias carreras, es el entronque con las raíces combativas del proletariado y los indios discriminados

Arte colectivo que se crea y recrea en los pabellones y patios universitarios y en algunos domicilios de El Alto y La Paz. Allí se añadieron personajes de contexto de la invasión-usurpación colonial española: El cura como uno de los más importantes representantes de la opresión, los mitayos como producto de la

explotación; el contexto político social de los 90 con los carros alegóricos que muestran al personaje central de la lucha en Bolivia, el minero aymara – quechua; también se incluye a la Coca Cola como imagen de dominio de los nuevos colonizadores, del nuevo imperialismo. Entre los mensajes se podía leer:

ABAJO LAS LEYES MALDITAS
MUERA LA CAPITALIZACIÓN DE EMPRESAS ESTATALES
MUERA LA REFORMA EDUCATIVA
COCA COLA = COKEINE: ¿500 ENGAÑOS, MÁS Y MÁS?

La dialéctica del proceso

En 1990 Los P'akhochis de Q'asamaya se imponen en San Andrés. En 1996, Agustín Catacora y su pareja, originarios de Q'asamaya, junto a los P'akhochis universitarios danzan y cantan en la Entrada folklórica de la UMSA y se transforman cuando sale de sus gargantas:

"Jinchunaka kharirama Amuyasim jwayamawa... Qinchá cura k'arimpiw jutta... Jach'a uru jutaskiwa Taqpachan sart'asiñani" (Monografía 1992: 2).

En los años siguientes, observaremos que el movimiento popular protesta al ritmo de los Pakhochis. Las luchas sociales de los trabajadores, de los pobres de Bolivia, principalmente de los maestros urbanos y rurales en La Paz, incorporan a sus cantos de esperanza y protesta las estrofas de Los P'akhochis. Es terriblemente conmovedor escuchar en el altiplano paceño, en las marchas por las carreteras, cientos de gargantas animarse y levantarse la moral con este canto en la lucha contra la pobreza, discriminación, postergación y contra las privatizaciones a las que condujeron los gobiernos neoliberales y entreguistas de los años 90s.

La influencia de esta danza aymara en otros escenarios se hará patente con la representación de la misma en varios espacios festivos, como una expresión de que la memoria colectiva se apropió de Los P'akhochis de Q'asamaya y la UMSA. Se conoce que en años posteriores Los P'akhochis fue interpretado por comunarios que danzaron en la Entrada folklórica Virgen del Carmen, zona 16 de Julio de la ciudad de El Alto; el año 2004, niños de Cruz Loma - Coroico bailan esta danza, al igual que los niños de la escuela Ismael Montes de la ciudad de La Paz¹³, entre los más destacables.

Estas demostraciones nos indican que Los P'akhochis están presentes, ayer y hoy, en el quehacer de la lucha social de los trabajadores bolivianos; y con seguridad actuarán en el restablecimiento del equilibrio original, del Tappi y en la llegada del Pachakuti.

El impacto de la fusión de la manifestación cultural P'akhochi y los universitarios va más allá de ser el resultado que se presenta para el solaz de los investigadores y las bibliotecas, sino más bien es la constatación de la penetración mutua entre los estudiantes P'akhochis y la población que se siente representada y se identifica con el significado y proyección revolucionaria, con la esencia combativa de los revolucionarios de la Universidad Mayor de San Andrés.

Cambios, recuperación cultural y contribuciones

Las culturas y sus expresiones artísticas son dinámicas y se transforman constantemente. Varios antropólogos e investigadores así lo manifiestan, entre ellos G. Borrás, quien evidencia en las músicas tradicionales de los aymaras del altiplano boliviano que *"...desde medio siglo por lo menos, conocen evoluciones importantes que podemos percibir como el reflejo y el motor de las transformaciones que experimentan las sociedades que las tocan y las escuchan"* (Ob. Cit. 49).

El mismo estudioso, en un debate con los darwinistas y esencialistas culturales sostiene que aquellos teóricos *"...coinciden en considerar a las culturas indígenas paralizadas, unos porque la consideran incapaces de cambiar y los otros porque las ven como culturas que se resisten al cambio de sus tradiciones... Sin embargo las prácticas musicales a través de los instrumentos musicales de los aymaras muestran que hay diversidad de comportamientos: mantienen tradiciones, las cambian y adaptan, y otras son dejadas voluntariamente"*. (idem, 54)

En ese marco de comprensión de la dinámica cultural, Los P'akhochis de la UMSA hicieron modificaciones en la indumentaria, lo mismo que en los pasos que están estilizados, en la incorporación de mujeres en el baile, la participación masiva de danzarines y la introducción de banda de instrumentos metálicos o banda de cobres.

¹³ La profesora Wilma Plata, dirigente trotskista del magisterio paceño, fue la encargada de organizar esta danza con los niños de su curso.

Sin embargo, estos cambios no fueron iniciados por los universitarios de San Andrés; otros investigadores advierten cambios anteriormente, lo que no impidió que se mantenga la esencia de la danza.

De los cambios introducidos entre los comunarios ya hará notar Hugo Ruiz cuando asegura:

"Es notorio que mientras va pasando los años la ropa y otros elementos de la fiesta al igual que la danza van cambiando tomando elementos nuevos propios de lo moderno tratando de mantener algo de lo que queda de estas y otras manifestaciones propias de su cultura" (Ruiz 1966:).

Los cambios en la forma de interpretar la música son advertidos en las mismas festividades, como señalamos anteriormente, pues según Velasco y López *"La música que interpretan solo es instrumental, casualmente encontramos que también en anteriores años acompañaban con letras refiriéndose al santo y el danzante"* (2005: 58). Pero estas letras son recordadas solo por los abuelos de las comunidades y son cantadas en aymara.

Si bien Los P'akhochis tienen la participación de jóvenes, hay cambios advertidos en otras danzas que no tienen participación significativa de jóvenes. Algo muy sugerente que se pudo constatar en el 2° Festival de Compi – Tauca, junio de 2007, es que la mayoría de danzas aymaras antiguas y vinculadas a la ritualidad y liturgia andina, ya no cuentan con gente joven. En general se ha observado la representación hecha por gente adulta inclusive por ancianos y ancianas¹⁴.

Algo que sobresale entre los cambios introducidos es la elaboración colectiva de la canción guerrera que entonan Los P'akhochis. Esta innovación se basa en las referencias anotadas arriba que señalan que cuando bailaban entonaban estribillos desafiantes o de insulto al santo San Pedro.

El resultado fue una letra de advertencia, de apresto, de resistencia y lucha para afirmar la cultura originaria, y demostrar que aquí en los Andes no hubo Encuentro de dos Mundos, sino un etnocidio. Lo fundamental de esta canción es que se mantiene la idea original de irreverencia, insulto, ridiculización y resistencia, pues la burla y la ironía es también un arma eficaz de los oprimidos.

CANCIÓN GUERRERA DE LOS P'AKHOCHIS

Jinchunaka kharirama
Amuyasim jiwayamawa
Amuyasim jiwayamawa
Amuyasim p'akhochinaka.

Las orejas te cortaré
Date cuenta te mataré
Date cuenta te mataré
Acordate rubio invasor.

Luthatanak taqi kun muniri
Amuyasim jiwayamawa
Jach'a uru jutas kiway
Taqpachani sart'asiñani.

Los ladrones todo quieren
Date cuenta te mataré
El gran día está llegando
Todos nos levantaremos.

Kench'a cura k'arimpiw jutta
Amuyasim jiwayamawa
Jach'a uru jutas kiway
Taqpachani sart'asiñani.

Kench'a cura a mentir vienes
Date cuenta te mataré
El gran día está llegando
Todos nos levantaremos.

Los P'akhochis de la UMSA que han danzado con toda su energía y convicción revolucionaria, expresan en su Manifiesto de 1996, que *"no bailamos por bailar nomás"* ni para ningún santo ni para ninguna virgen; danzan para *"reafirmar nuestra lucha por la liberación social y económica, por la igualdad y la justicia, por el Socialismo y por la Autodeterminación de nosotros los indios bolivianos"*¹⁵.

Lo que hicieron los universitarios socialistas del frente U.R.U.S., de tendencia trotskista, es recuperar la danza de Los P'akhochis del olvido premeditado y proscripción por parte de la cultura blancoide oficial, discriminadora. Se ha proyectado su contenido a otros escenarios culturales y sobre todo de reivindicación y lucha de los trabajadores bolivianos y nacionalidades originarias e indígenas de nuestro país.

Si bien esta danza no ha desaparecido, su larga ausencia debe ser cuestionada y resuelta por los fundadores, por las nuevas generaciones de universitarios revolucionarios, por los P'akhochis de Q'asamaya y por los propios explotados bolivianos del campo y de las ciudades.

¹⁴ Trabajo de campo realizado por Galo Illatarco et al. en 2007. Archivo MUSEF.

¹⁵ Artículo escrito a pulso en 1996, antes de la Entrada Universitaria de la UMSA. Publicado en un panel del frente URUS de filiación trotskista, con el título Fiesta y Revolución.



Entrada Universitaria UMSA. LP, 1991 (Foto: Franklin Calani)

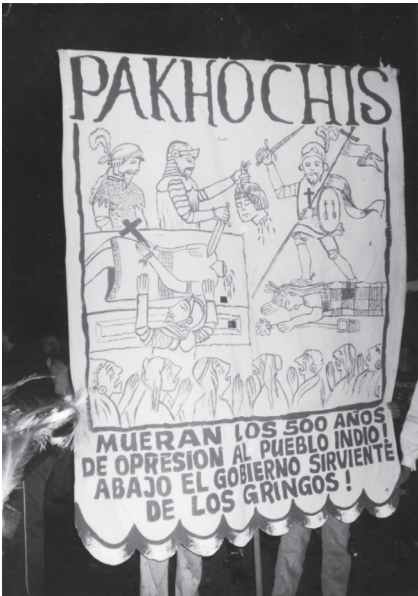
Pakhochis 1991 curas y mitayos



Pakhochis 1990 grupo fundadores



Pakhochis 1990 cartel de fundación



Pakhochis 1992 alegoría contra
Caca Cola-500 años de opre-
sión



Pakhochis 1996 coreografía
colectiva

Bibliografía

- BORRÁS, Gérard (Comp.)
2000 **Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina.** Universidad de Guadalajara. México.
- FRATERNIDAD LOS P'AKHOCHIS
1992 **P'akhochis': La danza proscrita. Monografía para la V Entrada Folklórica UMSA** (folleto). La Paz, Bolivia.
1996 **Manifiesto de la Fraternidad Los P'akhochis** (folleto). La Paz, Bolivia.
- KOMPI TAUCA SATAWA
2007 **Programa General.** Provincia Omasuyos, La Paz.
- MÁRQUEZ, Vidal
1992 **Fraternidad "Los P'akhochis".** Video casero. La Paz, Bolivia.
1996 **Fraternidad "Los P'akhochis".** Video casero. La Paz, Bolivia.
- MERCADO, Melchor María
1991 **Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869).** QUIPUS, La Paz.
- PAREDES, Rigoberto
1948 **Arte folklórico de Bolivia.** La Paz.
- PORRAS Barrenechea, Raúl
2001 **Los cronistas del Perú (1528-1650).** Biblioteca Clásicos del Perú/2. Ediciones del Centenario. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- RAMOS V., Remberto
2006 *Haylli, historiografía inca: Una mirada retrospectiva a la historia como instrumento de legitimación.* En: **RAE 2006**, MUSEF, La Paz, Bolivia.
- RUIZ Ruiz, Hugo Daniel
1966 *Fiesta patronal de San Pedro en la localidad de Achacachi.* En: **Archivos del Folklore Boliviano N° 2. Dirección Nacional de Antropología.** La Paz, Bolivia.
- VELASCO, Pedro et al.
2005 *La fiesta de San Pedro.* En: **Anales de la Reunión Anual de Etología.** MUSEF, La Paz, Bolivia.
- WACHTEL, Natan
1985 **La visión de los vencidos** (fotocopias).

Otras fuentes de consulta

- Observación participante de Silvia Paredes. Achacachi 1996, 1997 y 2000.
- Trabajo de campo y entrevistas realizadas por Galo Illatarco et al. 2º Festival Compi, junio de 2007. Archivo MUSEF, La Paz.

Las formas musicales desde la concepción interpretativa por las bandas de música en el Carnaval de Oruro

Jaime Mamani Ramos

Introducción

En estos últimos tiempos el desarrollo humano irrumpe en la concepción científica y tecnológica en el ámbito universal, de la misma forma estamos advirtiéndolo que nuestra sociedad cada vez está más comprometida con el desarrollo de nuestro folklore e identidad cultural, las manifestaciones artísticas, étnicas, autóctonas, se ubican en un antropomusicocentrismo, puesto que los orureños son el centro de las manifestaciones vernaculares, debido a su capacidad de manifestar y preservar nuestra riqueza y patrimonio cultural tangible e intangible, tomando en cuenta tres componentes determinantes: la música, danza e indumentaria o vestuario, factores que definen la realización y fastuosidad del carnaval.

Esta manifestación cultural, es el elemento vital que dignifica y enaltece la cultura de nuestro pueblo, permitiendo la difusión, desarrollo, conservación, perfeccionamiento, afirmación de la identidad y potenciamiento económico, que es otro recurso, reservorio con que cuenta nuestro país y Oruro en particular, por lo que explorar la riqueza artística, científica y artesanal, para el mercado laboral y de exportación, es otro de los componentes que debe promover la adopción de alternativas académico-científicas.

A partir de este principio, ineludiblemente estamos comprometidos a irradiar competitividad, entender la globalidad y sus reguladores conceptuales, para desarrollar la calidad en la exposición de las danzas como en este caso particular del gran antrujeo carnaval de Oruro, por lo que estos principios precisan alcanzar el crecimiento intelectual y cultural, por lo que la formación y desarrollo intelectual de sus miembros es un requisito sinecuanum para este nuevo milenio.

Todas estas relaciones y análisis, constituyen un marco estratégico y propicio, como imperativo, determinar un nuevo rumbo al sistema de preparación y realización de la gran entrada del carnaval de Oruro, con un nuevo enfoque, implementando recursos humanos, materiales y financieros, a partir de una profesionalización de sus componentes, desde un nuevo enfoque académico que permita revolucionar y garantizar un mercado nacional e internacional, con sello de garantía para el beneplácito de quienes tienen la dicha de deleitarse con la entrada del carnaval.

Concepción científica de la música

La música en el sentido más alto de su concepción, ejerce un poder y un dominio decisivo sobre el sentimiento, comportamiento y formación integral de la humanidad, es el idioma, lenguaje y medio de comunicación más perfecto que la humanidad haya podido desarrollar, es arte y ciencia, "es el alma del universo, el corazón de la vida, es más precisa que la palabra, nada puede sustituir a la música, por que brota de las profundidades"⁽¹⁾ del ser humano, afecta al alma en su centro más sensible, ennoblece la vida y justifica la existencia.

Comprender la verdadera esencia de la música, es situarla en el cuadro de la vida real, solo aquel que vive una plena existencia patológica, biológica, y psicológica, podrá tener el valor y capacidad de poder opinar sobre la importancia de esta ciencia, por ello, grandes filósofos, pedagogos, científicos, compositores, musicólogos, literatos, etc. coinciden en que la música es la fuerza que ennoblece la naturaleza.

La música se halla a una altura intelectualmente monumental, por ser una expresión pura, genuina de las bellas artes e innata de la humanidad; el estudio científico de la música es consecuencia directa del positivismo que aspiró a aplicar el método científico de las ciencias naturales a todas las ramas del saber humano, en consecuencia la música es:

- ARTE Y CIENCIA.- "Arte por que atiende a las manifestaciones de la belleza por medio de los sonidos, Ciencia, por que es exacta y está formada por el conjunto de leyes que rigen la producción de los sonidos y sus relaciones de altura y duración" ⁽²⁾.

1 Vivo, Gabriel, "Formación de Coros", Pag. 5

2 Riemann, Hugo, "Temas de Estética y de Historia de la Música" Pag. 227

- Del alemán Musikwissenschaft, aplicado por primera vez por el pianista y pedagogo Johann Berggard Logier en el título de su libro System der Musik-Wissenschaft (1827), que se traduce como sistema de la ciencia musical.
- Pitágoras, reconoce que el cielo y el mundo se hallan gobernados por cierta armonía, elementos sonoros, de números concordantes que toda palabra y todo movimiento obedecen a un ritmo musical.
- Schopenhauer, manifiesta que el mundo no es más que una música realizada, y la más metafísica de las bellas artes.
- Shaftesbury, enfatiza, que la música es lo más bello que existe entre todas las ciencias, que regula armónicamente la vida humana, proporcionando, fuerza cósmica, leyes intangibles para su existencia.
- Ernest Arsetmet, fundamenta que la ley ética de la ciencia y conciencia musical, representa su ley tonal, fundamento de los fundamentos entre las leyes del saber humano.
- D' Alembert, explica que la música, tiene por objeto desarrollar todos los sentidos que posee la humanidad.
- Gottfried Weber, asevera que la música área del saber humano, es el arte de manifestar ideas, sentimientos, pasiones, alegrías y otros, por medio de los sonidos depurados y muy bien elaborados.
- Hanslick, afirma que la música es algo indescriptible, por que en ella se hace metáfora lo que en otro arte puede ser descripción, subsecuentemente, es el conjunto de conocimientos prácticos que se emplean en la reproducción de los estudios de los estímulos estéticos, es como un misterio en revolución constante que no se detiene ante nada.
- Cervantes, manifiesta que la música, compone los ánimos descompuestos y alivia los trabajos que nacen del espíritu.
- Beethoven, manifiesta, que la música constituye una revelación más alta que ninguna filosofía.
- Mendelssohn, define, la música es más precisa que la palabra, y querer explicarla con palabras es oscurecer su sentido genuino.
- Desde mi modesto punto de vista, considero que la música es la expresión más sublime de los sentimientos del ser humano.
- La música, es la vida misma en la naturaleza, los aciertos y desaciertos de nuestra existencia, hecha canción,
- La música indudablemente, es uno de los idiomas más perfectos que la humanidad haya podido desarrollar, por ser tan perfecto, no reconoce fronteras, credos, razas, color, capas sociales, es tan grande e incommensurable, incomparable, que se encuentra en la vida misma y en el universo, no sabe de odios ni discriminaciones, en todo momento está al lado de todo ser viviente.

Por ello, es importante ubicarse en la instancia de la responsabilidad, por que no podemos pensar equivocadamente que la música es como las otras ciencias o artes, imagen de ideas frías, estáticas, inertes, sin embargo es todo lo contrario, expresa imagen de voluntad, vida, armonía, alegría, tristeza, y por que no un poco de llanto, en el que intervienen todos los órganos del cuerpo, es la razón de nuestra existencia, en consecuencia, la música expresa nuestras íntimas revelaciones, dando a conocer el más profundo espíritu de la acción y de los acontecimientos que vivimos en la escena de la vida real.

Las formas musicales en el desarrollo cultural

Toda manifestación sonora de cualquier carácter en las relaciones sociales y culturales, conllevan la simbiosis de la expresión de los sentimientos, tradiciones, costumbres, la danza y el discernimiento de las manifestaciones artístico-musicales, por lo que concebimos que:

Cultura:

Conjunto de conocimientos que nos permite desarrollar nuestro juicio crítico.

Modos de vida, costumbres, conocimientos y grado de desarrollo social, político, artístico, educativo, económico e industrial,

Formas musicales:

Conjunto de ideas musicales con particularidades propias, surgidas de una inspiración, que convertida en obra musical permite establecer análisis, estudio y comparación con otras similares.

Es una parte de la ciencia de la música que tiene por objeto, el estudio de la composición u obra musical, a partir de su característica y estructura melódica.

En consecuencia las formas musicales en nuestro desarrollo cultural, conllevan un efecto multiplicador a partir de una simbiosis con la melodía y la poesía en las diferentes representaciones o manifestaciones artístico-musicales, en una fusión con la danza; heterogéneas maneras de representar la afinidad entre hombre, naturaleza y el cosmos, como un referente de nuestra identidad cultural. Para los danzarines de las diferentes fraternidades folklóricas, resulta un invalorable aporte al desarrollo de nuestra identidad cultural.

Por lo tanto, estimular factores de fortalecimiento a la creación de nuevas partituras como aporte al repertorio folklórico, indudablemente es incorporar mecanismos que permitan una optimización, a las necesidades básicas de la danza, como producción cualitativa, dejando atrás el plagio, empirismo y la reproducción rudimentaria que solo permite involucionar.

Antruejo Carnaval de Oruro

El Carnaval de Oruro es una de las manifestaciones culturales y una de las riquezas folklóricas más grandes e importante del país, no es gratuito el título de PATRIMONIO ORAL E INTANGIBLE DE LA HUMANIDAD, por lo que el Carnaval de Oruro, es fiesta tradicional que se celebra en nuestra capital folklórica, como la más espectacular y famosa de Bolivia.

La entrada del carnaval es un desfile coreográfico que podríamos sin temor a equivocarnos llamarle el ballet majestuoso de vía urbana, que por sus características es la combinación de tres componentes importantes:

- La danza o baile propiamente dicho, que a través de la expresión corporal y coreografía, se manifiesta un deseo, necesidad o una esperanza y en definitiva expresa la historia e identidad de un grupo social.
- La Música es la melodía hecha canción que determina y define el carácter y aire de la manifestación coreográfica de la danza, que da paso a la expresión corporal convertido en baile que a través del desplazamiento o desfile, se identifica como conjunto folklórico.
- La Indumentaria o vestuario, define la calidad y característica del grupo folklórico o fraternidad, a partir del diseño y creación de los trajes de las distintas fraternidades, en una coherencia ligada a la creatividad constante de los danzantes y artesanos.

Es importante reconocer que el Carnaval de Oruro es la base del desarrollo e integración nacional, que en los últimos años se ha convertido en una fuente de desarrollo económico, que resulta ser el baluarte de la producción turística, a partir de una interacción y afirmación cultural.

Por otro lado, en estos últimos años, algunos componentes de la entrada del carnaval se han fortalecido como por ejemplo la entrada de la Anata, el Festival de Bandas, la evolución en el arreglo y fabricación de los atuendos, la coreografía que desde todo punto de vista es un avance y también se han incrementado los grupos folklóricos, pero en el ámbito de la MÚSICA debemos reconocer, nos quedamos en un estado-quo.

Las formas musicales paulatinamente con algunas honrosas excepciones, cada vez se van deteriorando en detrimento de su conservación, desarrollo y calidad de las obras en las diferentes formas musicales, en algunos casos la reproducción de los temas se van distorsionando, no se preserva la originalidad de la composición, estos desfases desequilibran y no satisfacen plenamente al oído y al gusto musical.

Por otro lado en la actualidad, la aparición de músicos que brindan su fuerza de trabajo por un salario ínfimo, hace que una agrupación de Banda conforme un grupo no a la altura de los que ya tienen prestigio muy bien ganado, por otro lado algunas fraternidades buscan lo barato para contratar grupos de banda.

A su vez los danzarines, son dependientes de lo que puede interpretar la Banda, por otro lado los músicos están obligados a tocar temas que son sugeridos aún esté fuera de las estructuras melódicas de la composición o en determinados casos, adaptar una melodía con poca articulación métrica en el movimiento o aire de la forma musical, vale decir:

- Un taquirari es convertido en tobas, morenada o viceversa.
- Un huayño fácilmente es adaptado para tobas o caporales.
- Una música juvenil para cualquier otro grupo.

Muchas veces la demanda hace que los consumidores, tengan que adecuarse, debido a las precarias condiciones de interpretación, la ausencia de recursos humanos formados en este rubro, son factores que mediatizan la calidad en la interpretación, la jerarquización y la conservación de las obras.

Formación de recursos humanos

El sistema de educación boliviana a marginado a la Música del pensum de estudios en la educación regular y peor en la educación superior, de los que existen siendo estatales, son elitistas y discriminadoras frente a nuestro patrimonio, es más no se toma en cuenta la cultura musical folklórica y originaria, si revisamos el plan de estudios observaremos que el 98 % está planteado en función de la música europea.

La reforma de la educación, quedó solo en el ímpetu de las buenas intenciones, puesto que su aplicación repercutió negativamente en el que hacer del arte y ciencia del idioma de la música, importante como técnico, artístico y científico, como debería ser concebido y aplicado en la formación integral del educando en sus diferentes ciclos, niveles y modalidades.

La falta de una política educativa en este rubro tuvo sin duda impactos negativos, principalmente en el desarrollo de la cultura y educación musical en particular, muchos estudiantes y jóvenes, quedaron en la calle frustrados, sin poder acceder al estudio de la Música, debido a que:

- En la educación regular no existió esta asignatura como área de vencimiento con valor curricular.
- La educación musical, no es parte de la estructura curricular de la Reforma Educativa.
- Por otro lado el analfabetismo en el idioma de la música es un problema que condiciona negativamente las estrategias de desarrollo cualitativo de la educación y cultura musical
- Las academias o institutos de carácter privado, simplemente están enmarcados en modelos mercantilistas y de lucro, lejos de hacer ciencia y pedagogía, en desmedro de la sociedad culturalmente marginada y discriminada.
- En la educación regular el 85% está atendida por profesores interinos sin formación.
- El Pre-escolar y Ciclo Básico atendidos por docentes polivalentes, profanos que no saben ni conocen de lo que es hacer educación musical, menos pueden interpretar un instrumento musical en el aula para hacer acción educativa.
- Los medios de comunicación oral, escrito y televisivo que desarrollan cultura musical, cuentan con un personal de los que la mayoría no tienen formación académica en el ámbito de la cultura musical.
- Los ministerios, alcaldías, prefecturas y otras que tienen que ver con el desarrollo de la cultura musical, casi todos los funcionarios, no cuentan con una formación científica ni académica en la música.
- Los conjuntos folklóricos, autóctonos, orquestas, grupos electrónicos, bandas de música y artistas que trabajan con las manifestaciones artístico musicales, casi todos son autodidactas.
- En el sistema de educación regular, las autoridades conciben que la educación musical es intrascendente, cuando en los hechos, ellos mismos y la sociedad toda demanda de ella, indudablemente sin música nadie puede vivir, por lo tanto no se la puede considerar como algo sin importancia, complementaria, de distracción o solo de esparcimiento.

La Música en la formación de recursos humanos es determinante, debido a que posee valores intrínsecos, cultiva el espíritu cívico, fortalece el amor y respeto por los símbolos nacionales, mantiene y enriquece nuestra identidad cultural, en suma los pueblos avanzan en la medida que el hombre evoluciona y preserva su cultura.

El ser humano “posee ocho inteligencias múltiples, y una de ellas es la inteligencia musical”⁽³⁾, en efecto la Música logra la armonía y equilibrio emocional, determina el comportamiento, razonamiento lógico, ubicuidad, adquisición de competencias, rendimiento académico, actitudes, cultiva el espíritu, modela la personalidad, desarrolla los hábitos, valores, espíritu crítico y ético de toda persona.

También desarrolla la capacidad de generar componentes formativos e informativos, modelos que para ser pertinentes impulsa la investigación y transferencia de conocimientos principalmente de la especialidad, eleva la calidad de la condición humana y la autoestima; desarrolla la capacidad auditiva, cognitiva y gusto musical.

Por otro lado desde el punto de vista ancestral, los instrumentos autóctonos, vestimenta y artesanía, son componentes importantes en cada época, o temporalidad, ligada a la cosmovisión andina transmitida por vía oral de generación en generación, que sin duda es la magnificencia basada en la visión propia del cosmos, surgida de la reciprocidad y la complementariedad de los valores humanos.

Nuestras manifestaciones artístico musicales en este tiempo de crisis, se constituye en una gran alternativa para encauzarla al ámbito universal, por la gran oportunidad que nos brinda, por ser una reserva y un caudal de riqueza incalculable de exportación, que a través de ella nuestro país puede extender el espacio para preservar nuestra identidad y dignidad.

Consideramos que nuestro país, tiene un potencial de riqueza cultural, en sus diferentes manifestaciones, en el bagaje de nuestra multiculturalidad, tangible e intangible, no podemos continuar admitiendo que nuestra sociedad continúe sumida en el analfabetismo del idioma y lenguaje de la Música, tomando en cuenta que en la actualidad existen países que solo viven del turismo y de su exportación cultural.

En estos últimos 10 años, se han cerrado las carreras de educación musical en los institutos normales, por otro lado no existe una institución que pueda formar profesionales con criterio de desarrollo científico, social, y cultural, que permita desarrollar el folklore y la cultura musical de nuestro País.

Es cierto que no podemos perder de vista que, nuestro país cuenta con la Escuela Militar de Música especializada en el ámbito de los instrumentos de bronce, que forma músicos profesionales para las bandas militares, que por sus características, su misión está planteada, a la formación de profesionales para el ámbito de las fuerzas armadas y no así para la sociedad civil, de ahí alguno que otro profesional, trata de ayudar a alguna de las Bandas de Música que trabajan con los conjuntos folklóricos y otras para actividades festivas.

Las bandas de música y su aporte

Indudablemente las bandas de música en su concepción cultural y social, siempre fueron la expresión genuina de la sociedad, que reflejaron en el transcurrir de la historia las características y el lenguaje de las tradiciones y costumbres de los diferentes actores sociales, en el que siempre predominó el carácter folklórico que tiene sus raíces en lo multiétnico y pluricultural de la sociedad boliviana y particularmente orureña.

Los músicos que tuvieron como ámbito protagónico las fiestas patronales y acontecimientos sociales, en el que como grupos artísticos, fueron generando diversidad de estilos en lo que corresponde a las formas musicales, que fueron y son parte de la vida cotidiana y reflejo de la interacción social e identidad de nuestra cultura.

Para cada acontecimiento festivo las bandas se esmeran para dejar huellas imperecederas, como exponentes destacados principalmente en la música boliviana, el esfuerzo realizado desde hace muchas décadas. Si bien fueron aplaudidas y reconocidas con algún premio, trofeo o pergamino, pero nunca hubo una autoridad nacional o departamental que se preocupe de brindar oportunidades de formación, capacitación a los artistas de este rubro.

Por lo que la gran mayoría de los componentes de estos grupos artísticos surgieron por voluntad y esfuerzo propio como músicos autodidactas, con el paso del tiempo fueron adquiriendo dominio en el instrumento y por las aptitudes innatas, algunos alcanzaron alto grado de perfeccionamiento como intérpretes que les permitió en el pasado, ingresar a las bandas militares, policiales y municipales.

Muchos de los músicos para llegar a consagrarse, pasaron innumerables sufrimientos para integrarse a las diferentes bandas, que desde hace décadas atrás, llevan en alto el nombre de la capital folklórica de Bolivia, que sin temor a equivocarnos como homenaje nos permitimos mencionar a la Banda Pagador, 10 de febrero, Ferroviaria, Poopo, posteriormente la Banda Imperial y algunos otros que surgieron por sus propios méritos. Todos ellos bajo la dirección de músicos con la experiencia adquirida en el tiempo.

Conclusiones

Por todos estos antecedentes anotados en los párrafos precedentes, nos permitimos plantear con vehemencia, que a estas alturas en que la ciencia y tecnología, avanzó vertiginosamente, es imperativo formar profesionales en el campo de la ingeniería de la música, para transformar los procesos de desarrollo y producción musical, a través de la incorporación al mercado local e internacional, partituras de formas vocales, instrumentales, danza, artesanía, del folklore y autóctona, sin dejar de lado la música del contexto universal.

Los músicos que desarrollan la música de bronce, tienen derecho a ser atendidos y exigidos en su cualificación constante, para responder a las necesidades de las fraternidades y del público que es el consumidor, puesto que mantener al músico o intérprete en el analfabetismo del idioma de la música, es un factor que condiciona negativamente al desarrollo y evolución integral de la cultura musical, esta situación debe preocupar seriamente de manera fundamental a las autoridades departamentales y nacionales.

En suma, se requiere artistas, músicos, científicos, investigadores que puedan enfrentar los desafíos y necesidades de generar mayor calidad, en las manifestaciones artístico musicales, con valor agregado en la producción discográfica y bibliográfica, con una base productiva, educativa, comercial y de servicio, con el propósito de robustecer la economía, mejorando de esta manera el nivel de ingreso económico y potenciamiento cultural.

Debemos entender que la cultura musical posee grandes ventajas para la disminución de los problemas sociales, la violencia juvenil, disgregación familiar, deterioro y pérdida de valores humanos. Por tanto es un espacio propicio para repensar e interactuar en la sociedad, con una participación en espacios de decisión política, social, económica y principalmente cultural.

Se debe construir procesos sociales con participación de entendidos en la materia, asimismo el fortalecimiento y afirmación cultural con pertinencia, al contexto regional y nacional, de ahí la importancia de formar recursos humanos en el ámbito de la ciencia de la música, pero si continúa este estado de cosas, el futuro de nuestra riqueza musical es nefasto, por que:

- La música envasada de afuera tiene financiamiento.
- Los medios de comunicación masivos dan, más cobertura a lo foráneo.
- La influencia externa tiene ventajas sociales para alcanzar sus propósitos.
- La escuela se convirtió en un escenario de alienación, perdida de valores, de identidad y despersonalización.

Existen personas e instituciones nacionales extranjeras, que se dedican al comercio ilícito, que se apropian de nuestra riqueza cultural, conocimientos tradicionales, mediante el saqueo, convenios o patentes, en desmedro de nuestros derechos de propiedad intelectual, que pertenecen a nuestras comunidades originarias y la colectividad en general. Para evitar este atropello desmedido, se debe establecer un sistema de control.

Se requiere recursos humanos capacitados, para el manejo adecuado y exportación de la riqueza cultural tangible e intangible, como es la música en este caso por ejemplo, con criterios de mercado y de administración, a partir del fortalecimiento de empresas y negocios que deben ser conducidos y administrados por profesionales de este área, para preservar nuestro patrimonio cultural, promoviendo un desarrollo económico sustentable.

Es necesario, preservar el medio ambiente de la contaminación atmosférica sonora, producida por la excesiva vibración de ruidos, bocinas de movilidades, maquinarias, parlantes, excesivo volumen de los equipos de sonido, orquestas, conjuntos electrónicos, que los números de decibeles y otras frecuencias sonoras estridentes, agreden y dañan al oído; estas afecciones, enferman, atacando a los nervios y al equilibrio emocional.

En coherencia a esta problemática, es importante buscar espacios apropiados, con nuevos paradigmas que estimulen el desarrollo de las capacidades, intelectuales, psicomotoras y afectivas, que permitan la transformación del arte y ciencia de la música, con una visión que estimule el desarrollo integral, a partir de los avances tecnológicos, pedagógicos y científicos.

Las condiciones y posibilidades para todos los artistas que conforman las bandas de música, deben ser componentes y efectos de calidad holística, como concepción de cambio y capacitación de todo artista, tomando como base la oportunidad, equidad, dignidad, los valores humanos y culturales.

El fortalecer las oportunidades de todo ser humano, es brindar mayores posibilidades de desarrollo para el futuro, que incida en la calidad de vida, principalmente tomando en cuenta el mundo en que vivimos, donde cada día surgen grandes desafíos a los que debemos enfrentar y adecuarnos a esas transformaciones, dando prioridad a los componentes valiosos de nuestra riqueza e identidad cultural.

Propuesta

Las bases de desarrollo cultural en estos tiempos de cambio nos exigen como imperativo, plantear nuevas políticas que permitan una verdadera revolución cultural, mas allá de la descolonización cultural, priorizando a los actores y protagonistas del que hacer de las expresiones artístico musicales, con un paradigma propio que permita reflejar nuestra identidad cultural, sustentado en la optimización de la formación de recursos humanos en este rubro.

Es imperativo salir del colonialismo intelectual, dejando atrás el empirismo, a partir del posicionamiento científico como alternativa, y dejar el anacronismo, por lo tanto, esta alternativa debe permitir el repensar de nuestra realidad, por que la pobreza no solo implica carecer de bienes materiales, sino también de valores humanos, culturales y espirituales.

Para ello nos permitimos proponer la apertura inmediata de la carrera de Ciencias de la Música en la Universidad Técnica de Oruro, tomando como antecedente que, Oruro es la capital folklórica de Bolivia, en suma está declarado nuestro Carnaval, como PATRIMONIO ORAL E INTANGIBLE DE LA HUMANIDAD.

La Honorable Alcaldía Municipal debe en su Proyecto Operativo Anual, adoptar políticas de promoción, estímulo, para buscar nuevos talentos en el ámbito de la música y desarrollo cultural. Fomentar e impulsar, estas expresiones a través de concursos, festivales y otras diferentes formas de expresión, desde las comunidades originarias, provincias y barrios de la ciudad de Oruro.

La prefectura del departamento, debe invertir económicamente y prestar mayor atención, en la construcción y remodelación de las instituciones de esta especialidad, dotar de instrumentos musicales, para promover la formación de recursos humanos en el ámbito de la cultura musical, priorizando la afirmación de los valores culturales y folklóricos a partir de nuestra identidad.

Por otro lado, es responsabilidad de las autoridades de la Prefectura, Honorable Alcaldía Municipal, Dirección Departamental de Educación, Comité Cívico, Asociación de Conjuntos folklóricos, instituciones culturales del departamento de Oruro:

- Abrir cursos de formación, capacitación, profesionalización y perfeccionamiento, para todas las bandas de música.
- Promover talleres, conferencias, seminarios, encuentros, paneles, debates, para mejorar la calidad del antruejo Carnaval de Oruro.
- Abrir oportunidades de formación artística para los niños y jóvenes en los ámbitos de la danza, artesanía y música, en función de jerarquizar la entrada del carnaval de Oruro.
- Incentivar a los artistas en el ámbito de la composición musical.
- Reglamentar la conservación, difusión y archivo, de partituras de las diferentes formas musicales existentes.
- Promover y fomentar la literatura en cuanto a libros de música corresponde, puesto que no existen en las bibliotecas: por ejemplo, partituras.
- Promover la capacitación de los locutores de radio y televisión, en el ámbito de las manifestaciones folklóricas y artísticas, puesto que en vez de educar, orientar e informar adecuada y coherentemente, no solo desinforman sino, confunden a la sociedad, obviamente con algunas muy honrosas excepciones.
- Restablecer la educación musical, en el sistema de educación regular desde el ciclo inicial, primaria, secundaria y ampliar en la educación superior la cultura musical desde un enfoque científico y no empírico como se lo hace en algunas universidades del país.

Bibliografía

- COPA, Rocabado Amílcar
"El Post-Neofolklor" En: **XVIII Reunión Anual de Etnología**, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- FRANCO, GAMBOA
Contra Viento y Marea (Tras las Huellas de la Reforma Educativa)
- FLORES, Velasco Marco
Creatividad y Educación.
- IRIARTE, Gregorio
Análisis crítico de la realidad
- JOAQUÍN ZAMACOIS
1990 **Temas de Estética y de Historia de la Música**. Editorial Labor.
- MAMANI, Ramos Jaime
La Música en la Educación. En: **XVIII Reunión Anual de Etnología**. Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- MICROSOFT CORPORACIÓN
2005 **Biblioteca de consulta Encarta.**
- RIEMANN, Hugo
Temas de Estética y de Historia de la Música.
- VIVO, Gabriel
Formación de Coros.

La joya, ornamento de identidad, de folklore y de prestigio de la chola

Erik Fernando Ibáñez Rodríguez¹ - Simón Amadon Sánchez Cari²

Introducción

Bolivia es uno de los países más ricos en tradiciones, ritos, vestimentas, bailes y costumbres conservados desde la colonia hasta nuestros días. Las tradiciones de los pueblos anteriores a la colonia se mezclaron con las tradiciones de los colonizadores españoles para lograr el mestizaje de la vestimenta y tradiciones que desde entonces son conservadas por una parte de la población y revividas en las festividades folklóricas del país. Este es el caso de la chola, que arrastra una ornamenta única en joyas, propia de ella. Pues el diseño y acabado son de exclusivo uso y adorno de la pollera.

Estos rasgos se notan en la celebración de fiestas y entradas folklóricas, pues al ritmo de morenada muestran sus mejores atuendos y joyas.

Cholas, polleras y adornos

Existen muchas posiciones, acerca del surgimiento del término “Cholo”, “Chola”. Varios investigadores han atribuido a esta palabra diversos significados, pero, la expresión es empleada con frecuencia para denominar a las personas mestizas, por lo que “cholo” define al mestizo hijo de blanco e indígena, pero que con el tiempo se constituyó también en una identidad arraigada y en un tipo popular distintivo de gran parte de nuestra sociedad que se encuentra en las clases artesanales y comerciales de los suburbios de las ciudades del territorio boliviano.

Antonio Paredes Candia (1990), en su voluminosa obra “La Chola Boliviana”, señala que la palabra cholo proviene probablemente del *aymara chhulu* que designaba a los mestizos. Rossana Barragán (1992) plantea que los artesanos ubicados en los barrios de la ciudad eran mestizos y que para diferenciarse adoptaron una vestimenta parecida a la criolla. Así “las mujeres, desde fines del siglo XVIII fueron portadoras a través de la pollera de una identidad emblemática”. De esta forma “la pollera sintetiza entonces un largo proceso ligado a la urbanización, a la necesidad de diferenciación del mundo indígena” (Barragán 1992). Es por eso que se asocia a las mujeres mestizas y cholas como único grupo asociado a la pollera en el siglo XIX.

Es en este sentido, con el transcurrir del tiempo la pollera se fue tornando propia de cada región. Surgió así los denominativos por departamentos al conformarse la república; aparecieron la cholita chuquisaqueña, la cochabambina, la tarijeña, la potosina que se asemeja mucho a la paceña. Cada una con características diferentes en la vestimenta, esto de acuerdo al ambiente y las costumbres en las que habitan, pero sin perder la esencia de las polleras.

No pretendemos generar más debate acerca de este tema pero creemos que es necesario tomar en cuenta el sentido de identidad y pertenencia que se tiene por la pollera. Pues al emplear esta vestimenta se hace visible la peculiaridad, que se complementan con los adornos que hacen juego con el atuendo, siendo estos: anillos, aretes, broches, pulseras y otros que son exclusivamente confeccionados para el uso de la chola. Teniendo estas piezas de joyería un acabado “mestizo”, demuestran la ostentidad y el prestigio de las mujeres de pollera.

La chola de la región del altiplano, el folklore y la danza de la morenada

Si bien a lo largo del territorio, en los diferentes departamentos (Chuquisaca, Cochabamba, Tarija,) existe la chola, la vestimenta y costumbres las hacen diferentes. Vinculadas por su carácter mestizo al sector artesanal y comercial, se encuentran y articulan en todas las partes del país. Como producto de su necesidad se ven obligadas a realizar éxodos a diferentes lugares, llevado con ella sus costumbres y tradiciones.

1 Estudiante de corto año de la Carrera de Historia UMSA

2 Estudiante de corto año de la Carrera de Historia UMSA

La chola perteneciente a la zona andina (la chola paceña) es la que a través del folklore se ha hecho conocida y popular siendo el estereotipo de vestimenta típica. La misma sentó presencia en todas las esferas de la sociedad paceña a través del sincretismo religioso con las demostraciones que realizan en los mercados y los centros artesanales para venerar al patrón o santos por el que sienten devoción.

Los gremios de artesanos formaron comparsas para la celebración de las festividades religiosas. Al ritmo de danzas tradicionales conformaron grandes fraternidades de conjuntos folklóricos que se organizan cada año en todas las ciudades. Una de esas era la morenada que fue considerada hasta los años setenta como baile de cholos u cholas.

Con el transcurso del tiempo se incrementaron las celebraciones y la participación fue creciendo más y más. Tanto así que, “en la actualidad la danza del moreno es la ‘Danza Reina’ de cualquier acontecimiento religioso, desde el punto de vista cultural e histórico. Pero remontándonos a mediados del siglo XX, es decir antes del 52, esta danza era interpretada en la ciudad de La Paz, en las distintas zonas populares como *Villa victoria*, por los transportistas, *Calacoto*, y *Cotacota* por los lecheros, en San Pedro por los mestizos, en la zona *Chijini* por los comerciantes, en *Challapampa* por los fabriles y carniceros, en las capitales de provincia como *Achacahi*, *Guaqui*, *Taraco*, *Tiwanacu*, Laja, etc.” (Cuba, 2007:39). Asimismo “el folklore andino, representado por un conjunto de manifestaciones- fiestas, danzas música, comida – se ha constituido en la manifestación exterior de una serie de tradiciones, costumbres, cosmovisiones y pensamientos que se han ido creando y reproduciendo a lo largo de los siglos” (Soux 2007:65). De esta forma que la vestimenta típica de la chola pasa a formar parte de la danza de los Morenos siendo su presencia cada vez mayor, y en el atractivo de estos acontecimientos mostrando su hermosura y un coqueteo singular convirtiéndose en las reinas por el movimiento que hacen con las polleras.

Es interesante notar que la chola que uno encuentra por la calle (en las áreas comerciales y prácticamente en todo lugar) y la que se encuentra bailando morenada no hay mucha diferencia, con excepción de la elegancia en la vestimenta y por sobre todo las joyas que luce.

Las joyas como símbolo de estatus

Se define como joya a cualquier artículo u ornamento de gran valor. Son confeccionadas en oro, plata y otros materiales preciosos. Por cultura popular, las que más emplean estos artículos son las mujeres que a través de ella manifiestan un carácter vanidoso y orgulloso demostrando así el nivel social en la que se sitúan. Además, a lo largo de la historia se ha demostrado que todas las culturas han empleado ornamentos y aditamentos con carácter, religioso, jerárquico o de estatus social.

Para el caso de la chola, “como las mujeres de la nobleza europea ama las joyas, tiene pasión por ellas. Collares, anillos, prendedores de la más exigente orfebrería, son aditamentos insustituibles en el traje de una chola. Mientras luce más recargada de joyas, más rebasa de orgullo y vanidad. Para la chola las joyas son la tarjeta de presentación de su estatus económico y social” (Paredes 1992:209).

Es en la danza de la morenada en donde se manifiesta la elegancia de la chola, pues para participar en ella se hace confeccionar una elegante vestimenta de telas finas y un juego de joyas que convine con cada implemento del traje ya sea el sombrero, la manta, las manos e incluso las piernas. De todas las danzas que se bailan en las festividades y celebraciones a los santos, la mujer de pollera es la que mas joyas emplea, ella conforma sus propios bloques con bandas exclusivas que tocan para ellas, en el caso de la danza de los morenos.

Joyas como símbolo de identidad y folklore

Nos referimos también a las joyas como símbolo de identidad y folklore por que las piezas y el acabado artesanal de cada joya se hacen exclusivamente para la combinación de la vestimenta de la chola (sombrero, manta y polleras. Puesto que solamente las usan para festividades y celebraciones (religiosas y demás) o para acontecimientos personales. No la emplean en ningún otro lado. Es de uso exclusivo de la chola.

Con respecto al folklore, en la actualidad, las mujeres que bailan en las “entradas folklóricas”, en la danza de la morenada, la mayoría no es de pollera sino que solamente se visten (o disfrazan) para pasar la festividad. Por consiguiente sólo emplean la ropa en las festividades. Se transforman siendo hijas de mujeres de pollera o no adoptan esta vestimenta para bailar la danza participando del folklore se pone el traje y las joyas solo para estos acontecimientos pudiendo emplearla solo una vez al año.

La fiesta, la Morenada y la ostentosis en las joyas

Bolivia es uno de los países más ricos en tradiciones, ritos, vestimentas, bailes y costumbres conservados desde la colonia hasta nuestros días. Las tradiciones de los pueblos anteriores a la colonia se mezclaron con las tradiciones de los colonizadores españoles para lograr el mestizaje de la vestimenta y tradiciones que desde entonces son conservadas por una parte de la población y revividas en las festividades folklóricas del país. La fiestas más populares son: el Carnaval de Oruro, la Entrada del Gran Poder en la ciudad de La Paz, la entrada de la Virgen de Urkupiña en Cochabamba, la festividad de Los Chutillos en Potosí y las fiestas de los pueblos y otros. En estas festividades se muestran conjuntos de danzas como la Diablada, Morenada, Incas, Pujllay, Caporales, Negritos, Llamera, Ahuatis, Tarqueada, Tinkus, Suri y muchas otras. En ellas participan centenares de danzantes en un derroche de colores y alegría, en una extraña mezcla entre paganismo y catolicismo.

De todas las danzas la morenada es la que más derroche de dinero hace, pues en su celebración se llega a invertir miles de bolivianos. Generalmente interpretado por la clase media comerciante se aprecia el lujo y elegancia de la chola siendo este baile el que más joyas emplea por sobre todas las danzas (ver imagen).

En esta danza se demuestra el nivel social y económico que poseen los participantes. "El baile o la danza del moreno estaría compuesta por una elite de poder económica de la clase popular, son los círculos de comerciantes, artesanos y profesionales de la clase media y popular, son consideradas como personas adineradas, esto conlleva discriminación, internamente en algunos grupos se ve por ejemplo en la ubicación de los puestos de los guías y así sucesivamente" (Cuba 2007:42)

Arte y acabado de las alhajas de las cholas

Las fiestas con todo el colorido folklórico, fueron iniciadas por los emigrantes rurales impulsados por sus mitos y tradiciones. Envueltos en gremios de artesanos y comerciantes. En los que se encontraban sastres, orfebres, bordadores, sombrereros y demás organizaron las entradas folklóricas. Como las mujeres debían entrar con toda su gala, necesitaban joyas, las mismas eran diseñadas por los orfebres que con tendencias y modelos europeos y nacionales fueron conformando tipos de joyas exclusivas de la chola.

El trabajo de la joya reside en el cuidado con que se trabaja. La fabricación precisa mucha delicadeza por parte del artesano orfebre. Las piezas de la joyería con un acabado mestizo, expresa la magnificencia y el prestigio en las mujeres de pollera.

Joyería tradicional

La joya como cualquier otro ornamento también sufre transformaciones y a la vez diversas influencias. Además, va enlazado con elementos modernos en los diseños y respetando siempre la esencia misma de la identidad del mestizo ya sean figuras nativas del país y con tendencias occidentales.

Antes de que se introduzca la moda de las ramas, ramilletes, aretes y otros como prendedores de lujo, "la chola paceña, tradicionalmente, lucía varios modelos de joyas; por ejemplo con referencia a los broches existían dos modelos: el bastón y el topo." (Candía 1992: 212). De esta manera las joyas empleadas como broches ya sea para sostener la manta de pecho o prenderse en el sombrero se convierten en adornos típicos y únicos de la chola.

El acabado de la joya tiene un diseño muy original, y propia de la orfebrería paceña. Según el orfebre paceño Teodoro Sánchez, quien afirma "Que no conoce que las cholas de otros departamentos usen de diseño o parecido una joya al que usa la chola paceña-y atreveríamos insinuar que el acabado y el diseño de las alhajas es propio de la orfebrería paceña, propias para la chola y símbolo de folklore.

El bastón y el topo son joyas muy apreciadas por la chola, (ver gráfico 1,2). Son ornamentas que complementan el vestido típico de la chola. Se trabaja en oro de 18 quilates y en plata 900 Dms. Utilizándose en la joya, un promedio de 15 a 20 gramos de oro o plata, además de perlas netas y chispas de rubíes, que dan categoría a quien las luce. Ambas joyas son tradicionales de la chola.

El bastón se compone de cuatro partes: la cabeza, la aguja, la cadena y el pututu. La técnica de trabajo que se emplea es el vaciado de la cera y el de chapa. El tiempo que se emplea para trabajar un topo y el bastón es de tres a cuatro días aproximadamente. El valor de la joya, es de acuerdo al peso en gramos de oro que tenga la joya³.

La rama, es una joya de mucha belleza y de trabajo delicado y moroso. Además es una de las joyas preferidas por la chola paceña y su uso es cotidiano en cualquiera de las festividades de la ciudad de La Paz. Su elaboración como en todas las joyas, se utiliza oro de 18 quilates y en plata 900 Dms. Una rama pesa aproximadamente entre 30 a 40 gramos. La joya esta compuesta por un tallo, hojas piedras finas y una serie de adornos que se introduce en la pieza, mide de "punta a punta" 13 a 14 centímetros. Es utilizado, en el prendido de la manta, a manera de sujetarlo. Cabe resaltar que por la originalidad de los diseños las fraternidades hacen confeccionar ramas con los símbolos de la fraternidad e incluso poseen el nombre de la bailarina que la usa.

El bastón fue sustituido poco a poco en el uso de sujetador de la manta pues la rama que por la parte trasera posee un gancho fue supliéndola siendo relegada su diseño al ramillete que se emplea en el sombrero.

El Ramillete, es una de las joyas utilizadas en el sombrero de la chola, pesa aproximadamente, entre 20 a 25 gramos. Una joya de ramillete esta compuesto al igual que la rama: por un tallo, hojas, piedras preciosas, semipreciosas y por una serie de adornos como ser cadenas que miden aproximadamente entre 15 a 20 centímetros y termina sosteniendo a una serie de figuras.

Aretes, son joyas de mucha hermosura y de trabajo delicado. Actualmente es una de las más preferidas por la chola paceña y su uso es cotidiano y tradicional en todas las mujeres.

Un par de aretes pesa entre 20 a 25 gramos de oro y en plata, cada uno de 10 a 13 gramos. Las partes de un arete son: una cabecera y una bajera en el primero esta compuesto por un arquillo y una ballesta, que es el gancho que se introduce al lóbulo de la oreja para sostener la joya; bolitas de oro en plata macizo, donde se sostiene el arquillo y el cuerpo comprende de una gota con piedra preciosa o semipreciosas. Y la bajera que se cuelga de la cabecera a través de una argolla, el cuerpo esta compuesto por diferentes figuras y en la parte inferior de la bajera un capullo con dos perlas netas.

El rosquel, también es una de las preferidas por la chola paceña, la joya se caracteriza por ser muy clásico en el trabajo de la joyería porque, nunca pasa de moda y la vez se mantiene por un solo modelo. Las partes de un rosquel son: arquillo, que es el gancho que se introduce en el ovulo de la oreja; bolitas de oro macizo, esta soldado el arquillo; capullo abierto, que es un adorno que tiene la forma de una flor. El cuerpo de la joya comprende la filigrana, especie de media luna abombada. En la parte inferior y al centro cuelga un capullo semi-cerrado con dos perlas grandes.

Los anillos son empleados tanto por mujeres y hombres, los diseños y las formas varían en todos los sentidos. Lo normal en esta joya es que posea de 10 a 12 gramos de oro. Para las entradas folklóricas (en la morenada) y las festividades, las cholas usan anillos en cada dedo de manera vistosa y ostentosa.

Modernidad y nuevas tendencias

Como producto de la modernidad los diseños y modelos de las joyas se fueron transformando, así por ejemplo el empleo de perlas tradicionales que resalta en la joyería de la chola (Paredes 1992) es sustituida por dientes piedras preciosas, como rubíes y zafiros. Que son cubiertas por los bordes con lazos o sujetadores de oro.

En los diseños se van modificando ya que a las formas iniciales les adhieren otras cosas, por ejemplo se confeccionan juegos de anillos unidos por cadenas cada uno.

También, la inclusión de nueva joyería como parte de la pomposidad de la chola, es el caso del *fæz* que es una, posee un diseño peculiar de rasgos árabes combinando el brazaletes con el anillo a través de uniones de cadenas.

Los collares son confeccionados con cadenas de oro y son de uso cotidiano por todas las mujeres al igual que las pulseras y manillas que se las puede emplear en lo cotidiano y festivo.

3 Actualmente el costo del oro un gramo es de 160 Bs.

También se aprecian tendencias pues se conocen, como la tobillera que es una cadena con adornos que se usa en el tobillo.

Todos estos cambios se realizan en su mayoría por la originalidad y el prestigio de cada fraternidad folklórica, pues las joyas en su acabado tienen símbolos imágenes y nombres de las comparsas y de la festividad.

De esta forma la chola boliviana utiliza una serie de joyas como ser: Anillos, aretes, ramas y ramilletes y anillos acompañados con jaez, con diamante y perlas finas. Son joyas trabajadas con la técnica del vaciado, fundido, grabado forjado propia de artesanos orfebres exclusivamente para la chola. Siendo su uso destinado a fiesta y acontecimientos importantes.

Fantasía

De acuerdo a la realidad de la economía nacional, es imposible pensar que las cholas y las miles de mujeres que bailan la morenada puedan adquirir este tipo de joyas. Es por eso que las que las poseen gozan de mucho prestigio pues ellas representan una estabilidad económica. Por eso que en una mayoría compara las joyas de fantasía solo cuando ingresan en las entradas folklóricas.

Esta piezas están confeccionadas de cobre, bronce y otros materiales que no poseen mucho valor llegando a convertirse en bisutería. Que solo se las emplea una vez pues pierden su color.

Como parte del folclore muchas jovencitas se dedican a participar en la entradas folklóricas, siendo ellas las que más adquieren estas piezas de fantasías. También si poseen un familiar de pollera siendo abuelas o madres que conservan joyas de oro las combinan con la fantasía para mostrar la ostentosa en la danza.

Las joyas reales (de oro y plata) son el símbolo de prestigio de las organizadoras y de las cabezas de comparsas. Pues de esta forma muestran el prestigio y estatus que se alcanza, siendo ellos los que generalmente las usan.

Conclusiones

Para concluir con el tema debemos mencionar la importancia de ornamentos que se emplea en las clases populares, en este caso las joyas de las cholas, que aparte de demostrar el ostento y posición social que han alcanzado, también es un símbolo de identidad y de folklore que se aprecia con mucha claridad en las fiestas y entradas de fraternidades con la danza de la Morenada.

En la fiesta, a través del despilfarro muestran la pomposidad de las mujeres con las joyas con acabados originales que representa a la comparsa a la que perteneces buscando ser únicos e introduciendo nuevos modelos y estilos.

Bibliografía

- ALBO, Xavier
2006 *"Los orígenes de la fiesta del Gran poder"*. En: **El Q'ipi**, Hoja mensual del Archivo de La Paz.
- BARRAGÁN, Rossana
1992 *"Entre polleras, lliqllas y ñañacas, los meztizos y cholas en conformación de la 'tercer Republica'"*. En compilación del II Congreso Internacional de Etnohistoria. La Paz.
- CANAVESI DE SAHOENRO, M. Lissette
1987 **El traje de la Chola Paceña**. La Paz, Amigos Del Libro.
- CUBA, Simón
2007 *"La ciudad de Nuestra señora de de La Paz de Ayacucho. Origen de la Danza de los Morenos. Siglo XIX"*. En: **Boliviana 100% Paceña La morenada**. UMSA.
- GUAYGUA CH. German
2006 *"Cuan to cuesta cuan to vales, la fastuosidad de la fiesta mayor de los Andes, la fiesta del Gran Poder"* En: **El Q'ipi**, Hoja mensual del Archivo de La Paz.

PAREDES CANDÍA, Antonio

1992 **La chola Boliviana**. Ed Isla La Paz.

ROCHA CAVARÍA, Juan Carlos

2007 "*Gran Poder, El escenario del dialogo cultura*". En: **Revista la Razón**, edición especial. 16 de julio.

2007 "*La Chola Paceña la máxima expresión del mestizaje*" En: **Revista la Razón**, edición especial. 16 de julio.

SÁNCHEZ Teodoro

2007 Entrevista 25 de julio

SOUX, Maria Luisa

2007 "*El culto al Apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de moros y cristianos y el origen de la morenada. Una hipótesis de trabajo*".

En: **Boliviana 100% Paceña La morenada**. UMSA

¡ORQOPIÑA!

La fiesta qhochala entre la sangre y los ángeles

Una arqueología del nuevo imaginario boliviano¹

Gwénael Glatre

Introducción

La fiesta de la Virgen de la Urkupiña que se celebra cada año a mediados del mes de agosto en la ciudad de Quillacollo se impuso desde unas décadas como un evento central en la vida cultural boliviana. Unas quinientos mil personas se agrupan alrededor de la colina Cota donde está ubicado el calvario dedicado a la Virgen María. Con el Carnaval de Oruro y la Fiesta del Gran Poder, la Urkupiña ritma el calendario festivo y religioso en Bolivia. Numerosos estudios fueron realizados sobre esta virgen, unos cuantos recopilados en dos libros publicados por periodistas de Los Tiempos de Cochabamba (Peredo, 1979; Gonzales Valdivia y García Merida, 2001) y otros más universitarios, publicados en revistas especializadas (Albró, Giorgis, Sánchez, Scarborough, Laura Lagos, Mendoza). Así desde los años 70, la Urkupiña se volvió en un objeto de curiosidad para los intelectuales, investigadores u otras personas públicas que monopolizan la opinión pública. Es que esta fiesta ya no representa solamente un tiempo neutro en la vida folklórica del país. Como la fiesta del Gran Poder adquirió una función simbólica y política de primer grado para la ciudad de La Paz (Borras, 1992) y como el Carnaval de Oruro fue reconocido como « patrimonio oral e intangible de la humanidad » por la UNESCO en 2001 y ruega un papel primordial para la construcción de identidades y representaciones colectivas (Abercrombie, 1992 ; Goldstein, 2005), la Urkupiña constituye también un espacio de enfrentamiento de poderes que va mucho más allá que su única función recreativa. Desde 1979, esta fiesta fue declarada de « integración nacional », siendo así un sitio fundamental para la manifestación del imaginario colectivo, el lugar donde se encuentran los representantes del Estado, los dignatarios de la Iglesia católica y ahora como lo decíamos, los actores de la vida intelectual. Son miles los peregrinos que cada año llegan a Cochabamba para encontrar la fe, que sea indígena, católica o también nacional.

Asistimos entonces a un fenómeno mayor en Bolivia, que no se puede reducir a tal o tal aspecto sociológico. Ahí reina la complejidad. Nuestro propósito de investigación entonces fue intentar de descontruir esta trama de mitos, leyendas colectivas, para ver más claro en este juego de fuerzas simbólicas que concentran gente tan heterogénea en un mismo lugar, al mismo tiempo. ¿Qué energía mueve a esta multitud alrededor de este mito de la pastorcita? Recordemos aquí la leyenda original que funda la Urkupiña: una pastorcita que cuidaba su rebaño encuentra al pie del cerro una presencia y grita ¡Orqopina! ¡Orqopina! Se acerca la familia de la niña acompañada de los vecindarios del pueblo y entienden que apareció la Virgen María. Por supuesto, tenemos dudas sobre la validez histórica de la leyenda, nuestra pregunta sería más bien, por qué este mito apareció y fue reproducido al nivel local, cuales son las condiciones históricas que permitieron (y permiten todavía) el funcionamiento de esta síntesis discursiva, como se hace que este imaginario sea el vector, o al menos el síntoma, de un proceso cultural que « integra a la nación » hasta llegar más allá de las fronteras estatales².

Otra problemática que no podíamos dejar de lado era la actualidad en la que se situaba este estudio. Al empezar nuestro trabajo (en 2004) sobre el sistema festivo en Cochabamba, no se podía suponer que iban a ocurrir los cambios políticos que conocemos. Qué sería decir trabajar sobre la fiesta como momento de alegría y el imaginario colectivo, como algo estable, conocido, obvio, sin pensar lo que llame con el verbo de Deleuze³ una « desterritorialización » imaginaria con la investidura de Evo Morales en Tiwanaco y una « reterritorialización » mortal con el 11 de Enero en Cochabamba. Son las dos extremidades de una misma territorialidad que nos fue dado de vivir. La pregunta que se impone ahora es saber si hubo una ruptura histórica en los últimos años, es decir si vivimos una etapa que revela otro

1 Este estudio es el resumen de mi "mémoire de Master II" en historia, bajo la dirección de Gérard Borras, Universidad Rennes II, Francia. Mi contacto: gwenglatre@hotmail.com.

2 Según R. Albro, «Urkupina is celebrated abroad by Bolivian expatriate communities in Ontario, Buenos Aires, New York City, and Arlington, Virginia », p. 2, in, *Neoliberal ritualists of Urkupina: bedeviling patrimonial identity in a Bolivian patronal fiesta*, *Ethnology* 37 (2) : 133-164.

3 Gilles Deleuze, *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*, en colaboración con Félix Guattari, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1980,

imaginario, acaso sería preguntarse si vivimos un cambio simbólica que pueda perjudicar nuestra lectura del pasado. Suponiéndolo y para tomar el contra-pié de esta lógica, quise utilizar el concepto propuesto por Michel Foucault (1969), la « arqueología » de las construcciones discursivas. Siguiendo los análisis del filósofo, el historiador tiene que « transfigurar los documentos en monumentos ». En este sentido, una historia de la fiesta es a la vez una historia de las escrituras de la fiesta. Privilegiamos entonces una lectura crítica de la Urkupiña, desde hoy, una « historia regresiva »⁴.

Hacia una teoría política de la fiesta

La fiesta ha adquirido a lo largo de los años un lugar legítimo en el campo universitario de las ciencias sociales pero se queda todavía como un estudio de los márgenes de la sociedad, de los subalternos, para retomar la fraseología gramsciana, o como representación casual del poder. Según nuestro gusto, la fiesta como objeto de investigación no tiene todavía la importancia que merece. Quisiéramos establecer una historiografía rápida de la práctica festiva y proponer unas lecturas que considerarían este ocio colectivo no sólo como un espacio de recepción sino también de producción de discursos y fuerzas « políticos ». Como campo social sujeto a diferentes intereses y flujos imaginarios, la fiesta puede inscribirse como una « institución » política.

El trabajo de Isambert (1982) seguía las teorías de la escuela durkheimiana que « leía » la fiesta a través de la dialéctica sagrado/profano. Desde *Las formas elementarias de la vida religiosa* (Durkheim, 1912) en efecto, la fiesta era reducida en sociología al campo religioso, la disyunción se establecía entre orden/desorden del mundo sagrado⁵.

El equilibrio de los mitos se oponía a la espontaneidad popular. La fiesta sería una temporalidad que cualquiera sociedad necesita para resolver sus tensiones caóticas. Esta lectura fue contestada por los prolongadores de Bakhtin (1940) que veía en las fiestas de la época de Rabelais un enfrentamiento entre orden social y cultura popular. El carnaval se instituye como un periodo privilegiado donde el mundo cotidiano se encuentra al revés, el pueblo se burla de las élites, las normas están rotas, la máscara es el símbolo del poder subversivo que adquieren los dominados eternos⁶.

Por cierto, el representante más radical de esta filiación intelectual se encuentra en la persona de Jean Duvignaud quien considera la fiesta en sí como un momento de destrucción, de subversión radical, la fiesta impone la « anomía », la escasez de ley: « la fiesta implica una irrupción afuera del sistema constituido » (1973, p. 187).

Por otra parte, la historiografía del post-68, antes de todo francesa, analizó la fiesta como un espacio-tiempo donde se juegan las ideologías, la historiografía de la Revolución francesa quiso mostrar como la fiesta contiene, manipula y expresa de manera simbólica los cambios políticos, la « transferencia de sacralidad » (Ozouf, 1978). Esta historiografía, mayoritariamente republicana, observaba como el pensamiento y las prácticas políticas se difundían en la sociedad (Ihl, 1996), en definitiva, se estudiaban los usos políticos de las fiestas (Corbin, Gêrôme, Tartakowsky, 1994).

Pero no obstante, nuevos paradigmas aparecieron para descifrar el tiempo festivo, paradigmas originarios de la antropología, la semiótica, los cultural studies, los post-colonial studies, etc. Estudios protagonizados por la Escuela anglo-sajona o por investigadores trabajando sobre América latina y África propusieron nuevos instrumentos de lectura. Michel Agier (2000) quien propone una « antropología del carnaval » considera que después de las disputas ideológicas entre Durkheim o Bakhtin se enfrentan la lectura « externalista » e « internalista » de la fiesta. Pereira de Queiroz sería del primer grupo cuando muestra que en la historia del carnaval carioca, la dominación de clase se reproduce, la fiesta no cambia de ninguna manera la jerarquización cotidiana, sino que la niega o peor, la refuerza. Ahora bien, los negros ocupan la calle, pero son todavía los blancos que manejan el dinero. Roberto Da Matta (1983) pertenecería, él, de la segunda escuela que « lee » la fiesta como un texto, un drama, a dentro del contexto social. El carnaval permitiría una contestación simbólica de la jerarquía racial y social. A través de este drama, el cuerpo social se muestra, se escribe, se imagina, se inventa. Gracias al contexto extraordinario de la fiesta, visto como ruptura con lo cotidiano, la « comunitas » aparece, como sujeto social total, más allá de las (in)distinciones estructuradas. El concepto anglo-sajón de « performance » está afiliado a esta

4 Según los consejos de unos historiadores y antropólogo franceses (Bloch, 1944; Wachtel, 1990; Descola, 2005).

5 Caillouis R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950.

Eliade M., *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

6 Bercé Y.M., *Fête et révolte : Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*, Pluriel Histoire, Hachette, Paris, 2006 (1976, 1^{ère} éd.).

Caro Baroja J., *Le Carnaval*, Gallimard, Paris, 1979.

Cox H., *La fête des fous - essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Ed du Seuil, Paris, 1971.

Gaignebet C. et Florentin M.C., *Le Carnaval*, Payot, Paris, 1979.

Fabre D., *Carnaval ou la fête à l'envers*, Ed Découvertes, Gallimard, n°135, Evreux, 1992.

tradición « internalista » (Turner, 1986). La « performance » que es la expresión en el ámbito ciudadano de un grupo cultural, étnico, político, etc., permite una visibilidad momentánea que el orden social niega los otros días del año. El espectáculo urbano para una minoría invisible (o una comunidad dispersa o dominada cotidianamente) es un instrumento de afirmación de sí frente a otros grupos identitarios o a una mayoría cultural (Guss, 2000; Goldstein, 2005; Ribard, 1999; Agier, 2000).

El dilema entre estas dos posiciones es al fin y al cabo la cuestión de la dominación que los cultural studies critican desde el punto de vista de la hegemonía cultural (Hall, 1992). Cohen (1993, p.134) resume así las cosas: habría que saber « *si la cultura popular es un « opio de las masas » inspirado por las clases superiores como haciendo parte de la cultura dominante, si es una contra-cultura, una ideología de resistencia y de oposición o si es un terreno ideológico contestado* ». Agier afirma, con la filosofía de la emancipación desarrollada por Rancière⁷, que una « performance » constituye el principio de la política (2005): « *Cuando estas metamorfosis se cumplen efectivamente en los momentos de la « conversación democrática » o de la manifestación de calle, es el momento real de la política que empieza a existir, lo del encuentro entre iguales emancipados de la molestia de sus asignaciones sociales e identitarias* ». Al contrario, Goldstein ve en la ciudad espectacular dispositivos, controles urbanos, estatales, aún la arquitectura para normalizar los cuerpos, en la idea de Foucault, y así integrar un grupo social minoritario.

Proponemos ver en este estudio la fiesta como una institución imaginaria siguiendo la filosofía de Castoriadis (1975). La fiesta, parte del tiempo social, es instituida y reinstituida por el imaginario colectivo. Este imaginario instituido-instituyente atraviesa la sociedad, construyendo mayorías y minorías. Una fiesta puede contener a la vez germen de estabilidad y de creación, una fiesta es potencialmente doble, puede ser « ceremonia » como « anti-estructura ». Institución imaginaria, la fiesta se hace real periódicamente, imponiendo unos *agencements*, « disposiciones » en el sentido de Deleuze, instituidas-instituyentes, pasadas-futuras. Ni afuera de la sociedad, ni totalmente la sociedad, estas disposiciones imaginarias de la fiesta crean un « hombre festivo » al mismo tiempo que éste las organiza. La fiesta es así una fabulosa institución política como las otras instituciones públicas, a la vez material e imaginaria. ¿Sería posible hablar de una « República festiva »? Sin querer provocar, podemos hablar de un « contrato festivo » después del Contrato social de Rousseau, él quien decía: « *planteen al medio de una plaza un piquete coronado de flores, reúnen al pueblo y tendrán una fiesta* »⁸. Nos proponemos entonces descifrar esta frase misteriosa, imaginando que el piquete se llama « Urkupiña ».

Historia, fiesta e IMAGINARIO: hacia los orígenes de la « Urkupiña »

¿Cuando nace la « Urkupiña »? Es el misterio fundamental que muchos estudios intentaron descubrir. Desde la compilación de artículos alrededor del *Milagro de Urcupiña* realizada por el periodista e historiador quillacolloense Rafael Peredo, los investigadores conservaron la fecha de 1760-1761 como primera prueba de la existencia de raíces muy profundas para nuestra actual « Urkupiña ». En efecto, muchos textos reproducen esta afirmación, siguiendo los estudios del señor Raimundo Grigoriu Sánchez de Lozada quien ha descubierto en el archivo nacional un documento hablando de « *averiguación de entradas y gastos que tienen los curatos de la provincia de Cochabamba para el sostenimiento de sus párrocos* », averiguación efectuada por la administración real que revela que « *de las más costosas por el fasto y solemnidad que reviste su celebración es la fiesta de la Virgen, que el 15 de Agosto realiza el Curato del Vallegrande de San Ildefonso de Quillacollo* » (Información histórica sobre el origen de la fiesta de Urkupiña, In Peredo, 1990, p. 56). No tenemos dudas sobre la validez histórica de este documento, pero nos preguntamos ¿cuál es la posibilidad para el historiador de establecer relaciones entre esta fiesta de 1760-1761 y la Urkupiña del siglo XXI? Desde este primer testimonio, tenemos que esperar más de un siglo para tener otra referencia a la fiesta de una virgen en Quillacollo. En efecto, según nuestras investigaciones en el Archivo Municipal de Cochabamba, no se menciona una fiesta en Quillacollo alrededor del 15 de agosto antes de 1889. Hay que notar que el periódico más antiguo que pudimos consultar es del año 1885. Desde este año de 1889, los artículos testimoniando la génesis de la Urkupiña, son raros. Después de haber revisado minuciosamente *El Heraldo*, el periódico más viejo de Cochabamba, hemos calculado que se habla de la fiesta siete años entre 1889 y 1922. Lamentablemente, la prensa cochabambina ignora esta fiesta un año sobre el otro, lo que es ciertamente es una pena para la curiosidad del historiador. Pero también este hecho nos revela cosas sobre la fiesta. El silencio nos habla. Así, y contrariamente a lo que se suponía, existen huellas escritas de la existencia temprana de la Urkupiña. La investigadora estadounidense, Maria Laura Lagos, notaba en la introducción de su estudio sobre el tema (1992):

« Con excepción de los testimonios orales, se observa una carencia total de información histórica fiable para reconstruir la fiesta, tal como era celebrada desde el siglo XVII hasta la década de los 50 del presente siglo. No se logró encontrar documentos históricos sobre Urkupiña en los archivos nacionales o departamentales, como tampoco en el Episcopado

⁷ Filósofo francés, ver, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

⁸ In, Vernes, Paule Monique, *La ville, la fête, la démocratie- Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, Paris, 1978.

de Sucre. La Iglesia de San Ildefonso de Quillacollo se quemó y aparentemente se perdieron todos los archivos eclesiásticos coloniales. Los periódicos locales revisados para ese periodo no brindan información alguna sobre la festividad, sino hasta 1928... »

Entonces, nuestro método tiene que ser obligatoriamente otro que una sola voluntad de encontrar un misterioso origen de la Urkupiña. Tenemos que seguir el origen « histórico », en el sentido reducido de la palabra, es decir el origen de la « escritura » de la fiesta. Si no establecemos una relación serial, documentada, materialista entre la « Urkupiña » que conocemos hoy y las anteriores ediciones de la fiesta, ¿qué derecho científico tendríamos para hablar de un mismo objeto histórico? Por eso, nuestro trabajo se apoya radicalmente sobre el concepto de « arqueología » desarrollado por Foucault, como lo decíamos en introducción.

El paisaje festivo en la Cochabamba de « la Belle Epoque »

Nos pareció interesante integrar en nuestro estudio el concepto de « paisaje » para entender en qué contexto va a desarrollarse esta pequeña « fiesta de Quillacollo » que será más tarde la gran fiesta de la Urkupiña como la conocemos hoy en día. Importamos este concepto desde la historiografía francesa que conoció una renovación de los estudios del siglo XIX con la historia de las sensibilidades y la historia cultural, grandes proyectos encabezados por el historiador Alain Corbin quien se hizo famoso, gracias entre otro a sus estudios sobre los olores y los sonidos en las sociedades pasadas. El propósito de esta escuela historiográfica⁹ es redescubrir la vida cotidiana de nuestros antepasados a través de sus relaciones al mundo, de sus emociones, de las representaciones individuales y colectivas con su ámbito para observar como el hombre del siglo XIX se imaginaba su « cosmos », se diferenciaba de los otros o se reconocía en un espacio común. En esta idea, el estudio de las sensibilidades y de la relación a los sentidos ha generalizado el concepto de « paisaje » olfativo, sonoro, visual, etc. Tomamos entonces por nuestra cuenta la palabra genérica de paisaje para describir el mundo de la fiesta en Cochabamba, un siglo atrás. Hemos observado a través de los periódicos de esta época como la pequeña fiesta de Quillacollo está perdida al medio de múltiples formas de fiestas. Nuestra hipótesis es considerar el mes de agosto como un mes inestable en términos imaginarios. Concentrándonos solamente sobre agosto, podemos seguir las modificaciones y también estabilidades del calendario festivo cochabambino. Es decir que una fiesta, como « institución imaginaria » se construye en un espacio-tiempo, un « paisaje » de representaciones muy complejo donde se seleccionan en el curso de la historia los modos de fiestas, las prácticas, las significaciones. Por la misma razón que un calendario festivo es relacionado al mundo imaginario de una sociedad.

Podemos entonces establecer un cuadro mostrando este calendario festivo. Por causa de carencia de archivos, sólo pusimos establecer una serie cronológica a través del Heraldo desde 1893 hasta 1909, considerando los artículos que se refieren explícitamente a un evento de carácter festivo.

Cuadro representando el paisaje festivo agostino según noticias de « El Heraldo » (1893-1909).

	Fiestas cívicas (salvo el 6 de Agosto en Cbba).	Fiestas católicas en Cochabamba	Otras fiestas en Cochabamba	Fiestas en la provincia
1893	« Fiesta patria en Tiraque »			
1894			« Toros »	« La fiesta de Quillacollo »
1895			«La corrida de domingo»	« La fiesta en Cala-Cala »
1896	« Fiestas cívicas de Quillacollo »			« N.S. del Carmen. En la chimba, fiesta privada. »
1897				« Fiesta de Quillacollo »
1898			«Ridícula costumbre, los faroles.»	
1899		« Festividad religiosa. Fiesta del Purísimo corazón de María. »		Fiesta en Cala-Cala « de Santa Ana » « De Quillacollo. Las fiestas del calvario. »
1900		« Festividad del purísimo Corazón de María »		

9 Ver un libro escrito por sus alumnos para dar homenaje a este gran historiador y la deuda intelectual que le debe la historiografía francesa desde veinte años : Anne-Emmanuelle Demartini, Dominique Kalifa (dir.), *Imaginaire et sensibilités au XIXe siècle. Etudes pour Alain Corbin*, Editions Créaphis, Paris, 2005.

	Fiestas cívicas (salvo el 6 de Agosto en Cbba).	Fiestas católicas en Cochabamba	Otras fiestas en Cochabamba	Fiestas en la provincia
1901	« Las fiestas patrias » en todos los pueblos	« En celebración de la Asunción de María Inmaculada. » en la Iglesia Catedral		
1902				
1903		Celebración de « Santa Filomena ». Celebración « de la Asunción »		Tradicional fiesta de Quillacollo, Nuestra Señora de Asunción.
1904		« Fiesta religiosa » en el convento de Santa Clara.		Fiestas en Quillacollo.
1905				Fiesta de Arani
1906	« El prefecto en Quillacollo y Tirani para las fiestas patrias. »			Toros y toreros en Quillacollo
1907	« De Quillacollo. Conmemoración del 6 de Agosto. »	« Festividad de Santa Filomena. »	« La fiesta del Arbol ».	« De Quillacollo. Festejar la Virgen de la Asunción, patrona de la ciudad. » « Fiesta del Calvario en la colina Cota »
1908	« Propositiones para la fiesta del 14 de septiembre. »			
1909				Feria en Arani.

El cuadro precedente nos permite visualizar el paisaje festivo, según El Heraldó de « La Belle Époque ». Es decir que no establece una presentación exhaustiva de las fiestas en el ámbito cochabambino, sino un estudio de la visión desarrollada por este periódico conservador sobre la práctica de la fiesta. Hay que notar también que hemos elegido omitir en este cuadro la presencia de los artículos que trataban del 6 de Agosto en Cochabamba, por la razón sencilla que esta fiesta ocupa la mayor parte del espacio periodístico durante el mes de agosto. Además, la voluntad de establecer una tipología según las funciones « cívica », « religiosa » o según la división « Cochabamba/provincia » nos pareció la menos arbitraria posible, como lo veremos más tarde. Nuestra imposibilidad para diferenciar fiestas religiosas o profanas en la provincia (o por las márgenes de la aldea cochabambina de esta época, pensando en Cala Cala) resulta de la indiferenciación, muchas veces, entre una fiesta local, casual o referida a un patrono explícito en los archivos. En fin, hemos caracterizado las fiestas religiosas en Cochabamba como católicas y no solamente religiosas porque están organizadas en espacios y tiempos mucho más definidos que las otras fiestas de la provincia, un aparato institucional-ideológico certifica las fiestas, en los hechos, como « católicas ».

Lo que podemos notar, a priori, es la heterogeneidad de las fiestas y de sus nombres. Como lo decíamos arriba, el calendario festivo en agosto no está estabilizado, se desplazan las fiestas con sus santos, el mes de Agosto conoce una concurrencia entre diferentes vírgenes (Filomena, Santa Ana, Carmen, la Asunción, María, Santa Clara), la sociología de los actores es diferente entre la sociedad oligárquica en Cala Cala, la religión popular de Quillacollo y la feria mercantil en Arani ; También, las fiestas cívicas pueden definir « comunidades imaginarias » muy diferentes sino potencialmente contradictorias.

Y acerca de lo que nos interesa particularmente, este calendario festivo nos permite reconsiderar la importancia de la antigua Urkupiña, que no se llamaba así todavía. Calculamos gracias a esta representación histórica que la « fiesta de Quillacollo » está mencionada 6 veces en 18 años, lo que es muy relevante, en comparación con las otras fiestas. En términos de ocurrencias anuales, Quillacollo y su fiesta « del calvario » o de la « Virgen de la Asunción », (más aún que sus fiestas cívicas) ocupa el segundo lugar en el paisaje festivo después del « 6 de Agosto » cochabambino.

La fiesta al servicio del orden oligárquico

El historiador Gustavo Rodríguez Ostria (1995, p.25-50) había seguido las metamorfosis del « mundo de la fiesta » en la ciudad de Cochabamba entre 1880 y 1923. Según el autor, constatamos un « proceso civilizatorio » de las fiestas. Las élites locales extirpan la práctica festiva del mundo plebeyano para establecer su dominación sobre el espacio urbano. Las fiestas populares se encuentran ajenadas del centro de la ciudad que solo merece recibir las prácticas legítimas. La gran fiesta de San Sebastián en el barrio pobre del mismo nombre en Cochabamba « a fines del siglo XIX ya presenta síntomas de decadencia » y el « carnaval conoce mutaciones que « lo hacen mas aceptable a los requisitos de la modernidad ». La conclusión es que « la calle [...] ya no pertenece mas a la plebe. La élite la ha desalojado de ella y tardara mucho antes de que pueda retornar. » Rodríguez sigue aquí la lección de Bakhtin, la cultura popular esta rehusada por la élite quien impone poco a poco fiestas ceremoniales como campos de teatralización del mundo, donde la fiesta se hace espectáculo y el pueblo consumidor.

Es lo que observamos durante el mes de agosto a través del Heraldo que se hace testigo y actor al mismo tiempo de este proceso de « dominación oligárquica » del paisaje festivo. En efecto, el calendario festivo del Heraldo conoce una hegemonía de las « fiestas patrias ». El 6 de Agosto es objeto de atención particular para la élite cochabambina, la organización y el éxito de la celebración de la independencia llenan las páginas y el comentarista siempre emite un juzgamiento positivo o negativo sobre la participación popular. La fiesta es un espacio fundamental para el reconocimiento de la fervor patriótica, condición de afirmación de una memoria común y, más allá, la hegemonía de la cultura criolla sobre los riesgos de fragmentación de la sociedad.

Por lo tanto, quisiéramos seguir la lectura del historiador cochabambino mostrando más bien las debilidades que encuentra la élite cochabambina para imponer sobre las fiestas su voluntad de hegemonía cultural. Si es claro que el espacio legítimo de la ciudad queda reservado a las fiestas oficiales – cívicas y religiosas – el pueblo parece ignorarlas. El Heraldo repite sin cesar que el entusiasmo colectivo empieza a hacer falta. En 1901, el periódico conservador se satisface que « la ciudad como sus provincias han sabido hacer comprender, con motivo de las fiestas patrias, que Cochabamba es un pueblo viril, patriota abnegado que en cualquier emergencia será el primero en responder al llamado de la patria »¹⁰. La fiesta es utilizada por la élite como un instrumento de control social y de imposición de las normas dominantes, pero más que un dispositivo técnico a su servicio, la fiesta debe ser un momento de alegría colectiva, sino su misión primera no está cumplida y qué tristeza para el comentarista observar en 1905 que « (el 6 de agosto se ha) caracterizado por un indiferentismo y frialdad general, contrastando con el tradicional entusiasmo que en otros años solía distinguir las fiestas patrias en Cochabamba »¹¹. O también acerca de la tradicional corrida del domingo que año tras año esta desertada por el público, se inquieta el periodista que « si no hay centros de reunión, ni otra manera de distraer las horas perdidas en los días de fiesta que el único espectáculo que se nos ofrece ¿dónde ira la juventud? »¹² Si una fiesta no cumple su rol de « cura animarum » (cuidar las almas, etimología del cura en latín), la sociedad oligárquica se esfuerza para construir otras o resucitar ceremonias y costumbres olvidadas. En este sentido, podemos entender la multiplicación de las vírgenes (como lo vemos en el cuadro del paisaje festivo de la Bella Época) como oportunidades de reorganización del orden imaginario. El pueblo ignora la monotonía de las fiestas oficiales al mismo tiempo que la pequeña burguesía prefiere encontrarse en la campiña, en sus grandes propiedades de Cala-Cala. La decisión de El Heraldo de apoyar la reafirmación de la celebración del 14 de septiembre en 1908 es un acto pragmático de acompañar los deseos regionalistas que reaparecen en esta época. En efecto, durante todo el mes de Agosto de este año, el periódico conservador que anteriormente solo reconocía las fiestas patrias esta vez ocupa las páginas relevando las múltiples iniciativas para el 14 de septiembre hasta hacerse el organizador mismo de la fiesta. En este periodo animado de principio del siglo XX, la fiesta es el lugar donde se encuentran y se experimentan los deseos de cambio y al mismo tiempo donde se afirman las tendencias conservatorias.

La prehistoria de la Urkupiña o el silencio de los archivos: ¿Una Virgen india?

Desde los años 90, muchos comentaristas volvieron a investigar sobre la identidad de la Virgen de Urkupiña cuyas raíces no serían puramente católicas sino más bien indígenas aunque en los años 80, la lectura católica era hegemónica. Con la voluntad afirmada de legitimar el monopolio simbólico de la Iglesia católica sobre la fiesta (oficializada con el « Decreto arzobispal del patronazgo de Urkupiña » de 1976), el prologo de la tercera edición del *Milagro de Urkupiña* anunciaba claramente las intenciones de los autores: « nuestro libro pretende orientar a los fieles, a fin que no hagan un vergonzoso ridículo ante la Virgen [...] Es la ignorancia, más o menos culpable, la que rebaja el sentimiento del mensaje de

10 El Heraldo, 14/08/1901.

11 El Heraldo, 10/08/1905.

12 El Heraldo, 13/08/1895

Urcupiña. » El mensaje no acepta concesiones ideológicas: « *el culto a Urcupiña podría ser completo sin las danzas, sin las miniaturas, sin las challas, ya que no tiene relación alguna con las tradiciones (...) de la mentalidad de los aborígenes bolivianos* », considerando que « *su origen [se encuentra en] « la persona histórica de María de Nazareth »* » (Pedro de Anasagasti, 1989, p. 9-12). Una década más tarde, la compilación elaborada por los periodistas cochabambinos Gonzales Valdivia y García Merida pretende moderar el análisis estableciendo una *Historia del Milagro* (2001). La identidad de la Virgen queda dudosa, así que la ortografía misma de su nombre es sujeto de conflicto: « *Urkupiña, Urcupiña o Urcupiña?* » (p. 77-81). El ángulo de vista ha cambiado, la fiesta ya no está observada como la celebración de un milagro católico sino como un fenómeno social que integra todas las dimensiones de la historia local y nacional. Aun, el origen católico de la Virgen se ve contestado, García Merida¹³ considera la Urkupiña como un sitio de deidades andinas recubierto por el dios colonial, Walter Sánchez¹⁴ contesta la etimología quechua de la Virgen, « *Orqo-Phina* » vendría del aymará significando « macho bravo », es decir una « *waka fecundante y salvaje* ». El antropólogo Federico Aguiló¹⁵ explica entonces que la génesis de la Urkupiña viene de una huaca aymará que el imperio incaico no pudo transformar totalmente en la cultura quechua. El nacimiento de la Virgen llevando en sus brazos a un niño es un caso de sincretismo con la religión de los conquistadores. Qué sean las explicaciones sobre el origen mítico de la Virgen de Urkupiña, las últimas investigaciones científicas reconocen el carácter indio de la festividad. María Laura Lagos (1992, p. 3-5) nota que « *las apariciones y desapariciones sobrenaturales en cerros, manantiales, piedras y rocas son comunes en la región andina* (Gow 1974, Nash 1979, Salnow 1987) » y recuerda que « *en la época colonial y primer periodo republicano cuando la apropiación de excedentes de la población nativa dependía en gran medida de la preservación de las comunidades indígenas, el sistema de fiestas o de cargos fue fundamental, y muchas veces eficiente, la forma de resistencia cultural* » (Abercrombie 1986, Rasnake 1988, Rivera 1978) »

El nacimiento de la Virgen de Urkupiña sería entonces el encuentro entre el imaginario andino y el dogma católico, un equilibrio mítico en esta virgen entre las fuerzas telúricas de los indígenas y la Virgen María llegada desde Europa. Pero si la Urkupiña es « míticamente » india, lo sería también « sociológicamente » a fines del siglo XIX ? En 1889, El Heraldito nos habla de la Fiesta de Quillacollo en estos términos :

« Según informes de varios expedicionarios, ha sido concurridísima. La populosa vecindad de ese hermoso valle se agrupó en el calvario, al siguiente día, formando marejadas humanas, en el revuelto océano de la comarca. No hubo más incidente desagradable que el apedreamiento a un coche, por la plebe embriagada, del cual resultaron levemente heridos dos jóvenes. »¹⁶

A través de estos testimonios históricos, constatamos que la fiesta del siglo pasado se define menos por su carácter indio que popular, plebeyano. La fiesta de Quillacollo se opone a las fiestas elitistas siguiendo la dicotomía cultural indio / decente. En un contexto de proceso civilizatorio de las fiestas urbanas al mismo tiempo que se rechaza la cultura de la chicha del centro de la ciudad (Rodríguez y Solares 1990, Solares 1988), la fiesta quillacollana que conserva sus cultos indígenas se impone como espacio de encuentro de la parte popular del valle cochabambino. Esta contestación de facto del orden simbólico de la sociedad oligárquica llega a ser un riesgo sobre el orden público. En 1907, El Heraldito comenta :

« Está bueno que el pueblo se divierta ; pero como la mayor parte de la gente que lo forma es poco culta, poco lo importa cometer un desacato, con tal que se divierta ; se hace indispensable la presencia de la policía en la mencionada colina (colina Cota) para evitar los desórdenes que pudieran suscitarse. »

Es que al fin y al cabo, si la plebe ya no puede manifestarse por los centros urbanos, la colina de Quillacollo con su imaginario andino establece un desplazamiento de las fiestas populares. Se reconstituyen fiestas contra-hegemónicas que incluyen hasta los propios empleados del Heraldito. En 1894, el comentarista lamenta que :

« Como de costumbre, (la fiesta) ha interrumpido los trabajos de los artesanos y aun de nuestros tipógrafos, no poco aficionados a fiestas, lidias y jolgorios. Así se explica como no apareció El Heraldito, el día jueves. »

Hay que pensar entonces lo que nuestro título llamo la « prehistoria de la fiesta », no como un origen misterioso perdido en los umbrales del tiempo, sino *stricto sensu*, como la historia de la fiesta antes de la

13 « *En los umbrales del horizonte utópico* », p. 21-58, in *Historia del Milagro*, 2001.

14 « *La domesticación del cerro indio* », p. 225-234, in *Historia del Milagro*, 2001.

15 « *Vigencia de la religión andina* », p. 175-186, in *Historia del Milagro*, 2001.

16 El Heraldito, 15/08/1989.

escritura. Como fenómeno popular, la fiesta de quillacollo queda durante largos años en los márgenes de la actualidad – la historia – cochabambina porque no obedece a las normas oligárquicas. La impresión de olvido histórico esta debida al « silencio de los archivos », porque los documentos a los cuales accede el historiador disimulan las practicas populares contrarias al monopolio simbólico de los que escriben la actualidad. Los trabajos de historiadores de lo social nos permiten pensar este « afuera » de la historia urbana. Libros como los de Larson (1988, 1995), Solares (1990), Jackson (1994) Rodríguez y Solares (1990) nos describen una red de ferias y relaciones regionales que podríamos caracterizar como « infra-administrativas ». La fiesta de Quillacollo pertenece a este mundo amplio donde el campo encuentra la ciudad, en los mercados, chicherías y otros espacios de culto. Aunque esta población diversa, chola, el « ausente de la historia » (Bouysse-Cassagne, Saignes, 1992) es la mayoría en el valle cochabambino. Podemos notar con Solares (1990, p.65), al contrario de la percepción que nos da El Heraldito del paisaje festivo en esta región, que hasta la élite hablaba quechua al principio del siglo XX. Irónicamente, la hegemonía criolla se funda sobre una minoría cultural y demográfica.

Desde el punto de vista de El Heraldito, el mundo nos parece subterráneo, ausente o lejos de las preocupaciones de la oligarquía pero son más bien relaciones de fuerza entre ambos mundos que caracterizan la sociedad cochabambina. La fiesta en Quillacollo es uno de estos lugares donde se condenan las distinciones de casta que la sociedad criolla quería imponer (Larson, 1990).

Quillacollo: la « Versailles de Cochabamba » ?

¿Virgen india ? ¿Mestiza ? ¿Católica ? La antigua Urkupiña obedece a fuerzas y lógicas muchas veces antagónicas, porque la fiesta tiene este rol de poner en común identidades contrarias. Desde El Heraldito, Quillacollo es el lado indio-mestizo, cholo de la sociedad pero como lo notaba Larson (1988, p. 179), visto desde el campo, este pueblito culturalmente híbrido, esta girado hacia el lado español-criollo.

Al principio de los años 1870, un niño que seria conocido más tarde como el « Bach de América », Teofilo Vargas, iba con los indígenas que festejaban este 15 de Agosto. Explico más tarde:

« A la edad de 6 años [...] frecuentemente tropezaba en el camino a la escuela con cortejos fúnebres indígenas procedentes de las estancias lejanas. [...] Yo era el acompañante perpetuo de tales actos sin que las recomendaciones del maestro de la escuela o de mis padres pudieran retraerme, veía otras veces que la música de lamentos era sustituido por una banda de pututus o erques.»¹⁷

El etnomusicólogo boliviano nos indica a través de este testimonio como existía una ruptura social entre estos « indígenas procedentes de las estancias lejanas » y la población criolla de Quillacollo. Por cierto, la familia de Vargas pertenecía a la sociedad más española del pueblito quillacolleno pero como el también lo observa, las practicas musicales cambian con los nuevos actores de la fiesta. Como lo observaba Walter Sánchez (1992, p. 151), la Fiesta de Quillacollo puede ser considerada como mestiza al principio del siglo XX. El Heraldito nos cuenta en 1903 que « *atrajo numerosa concurrencia tanto de la ciudad como de la campana que rodea a aquel pueblo* », lo que hace decir al periodista que « *la mayor parte era gente «tourista»* » (palabra muy significativa para la época). ¿Qué pasó entonces durante estas décadas hasta llegar al punto que en 1907 « *toda la gente del pueblo* (Cochabamba) *cerro sus talleres y se fue a Quillacollo* »? Nunca la fiesta fue puramente quillacollena; desde Vargas que nos enseñaba que son los indígenas del campo que llegan al pueblito hasta los « turistas » cochabambinos de principios del siglo XX, Quillacollo fue un centro cultural que tiene una tradición posiblemente anterior al imperio incaico (Ramón Sanzeteneya, Tobias Rev, 2004).

Pero pensamos que alrededor de 1900 existió una ruptura. De una fiesta indio-chola, la antigua Urkupiña se convierte en un culto católico que las elites vallunas van a considerar de otra manera. Ya no es un culto indio sino más bien la revelación mariana. En 1899, unas señoras distinguidas de Quillacollo empuñan un trabajo de valorización de la fiesta. Escriben una carta publicada en El Heraldito que implora al párroco de Sipe Sipe, doctor Angel Maria Gallinate, « *solemnizar la fiesta del 15 de agosto, rindiendo culto a la advocación de Nuestra Señora de la Asunción* »¹⁸. El mismo año, se celebró por primera vez según nuestra investigación y « *con gran solemnidad la fiesta del Purísimo corazón de Maria en el templo de la Catedral* »¹⁹. Empieza una gran ofensiva ideológica para imponer el culto mariano en el paisaje festivo cochabambino. En un espacio donde las fiestas tienen que ser viriles y honrar en mayoría a la patria, podemos entender que las referencias al culto mariano puede ser subversivas. ¿No afirmaba El Heraldito en 1908, hablando

17 Citado por Carlos Vargas Flores, desde la autobiografía del mismo Teofilo Vargas Candia, en « Urkupina : fuente de inspiración de Teofilo Vargas Candia », *El Milagro de Urcupina*, 1889, p. 139-143.

18 El Heraldito, 19/08/1899.

19 El Heraldito, 27/08/1999.

del "6 de agosto" ? « *No es una fiesta femenil la nuestra ; no debe ser : adormézcanse las mujeres en los sueños voluptuosos de la inconciencia.* » Es que paradójicamente, la utilización de la Virgen María por la Iglesia levanta un enfrentamiento con las normas establecidas. Y lo sabe muy bien un ideólogo católico presentado como « *el conocido orador Pierini* » quien en 1901 reafirma desde la Catedral cochabambina la legitimidad del culto mariano y condena « *una parte de la prensa ligera del país [que] se ha propuesto descatalogar al pueblo ; llama fanatismo al sublime culto de María.* » Y sigue más polémico :

« *Que no nos arrebaten nuestro único tesoro; que nos dejen ese fanatismo, puesto que es aprobado por Dios, consagrado por la historia y bendecido por las generaciones; que nos dejen ese fanatismo, puesto que es consuelo en nuestros dolores y sirve para restaurar y cicatrizar las heridas del corazón.* »²⁰

La coincidencia cronológica entre el llamamiento a un nuevo párroco en Quillacollo y la afirmación ideológica del culto mariano en Cochabamba no parece ser una casualidad histórica. La revaporización de María en la liturgia católica hace parte de un trabajo mucho más amplio de dominación del mundo cholo. La Iglesia asociada a una parte más liberal de la élite valluna intenta reestablecer su hegemonía cultural en contra de las normas patriarcales que se distinguen de la cultura popular. La fiesta quillacollena está en este momento en el centro de un conflicto oponiendo a la élite cochabambina. Al medio de la Guerra federal (Rodríguez, 2003), Quillacollo parece ser el territorio de los Liberales. En efecto, paralelamente a la llegada del nuevo párroco, El Heraldo lamenta que « *los adherentes a la causa federal* »²¹ hayan atacado a la casa de un señor conservador.

Juego de poderes, mayoritariamente ignorada por la élite conservadora, la fiesta quillacollena va a aprovecharse de este conflicto plural adentro de la élite cochabambina para conocer una nueva hegemonía. La fiesta de Quillacollo no puede quedarse en una indefinición ideológica, la Virgen del Calvario es y será católica. Paradójicamente, la teología va a sacar el culto mariano de las creencias populares o más bien indígenas. La fiesta de Quillacollo que El Heraldo ve en gran parte como una enorme borrachera plebeyana será revalorizada por la Iglesia como plenamente católica, es decir decente, negando así las relaciones de poder y la anterioridad de la cultura andina. El párroco llamado al socorro de la fiesta en 1899 volvió a Sipe Sipe el año siguiente, dejándonos un testamento laudatorio del pueblo quillacolleno :

« Quillacollo ! Estáis en la primavera de vuestros años y la naturaleza despliega festiva todas sus galas sobre ti, levanta ufano, porque tu mirada se extiende a todos los pueblos de esta nación, y ellos ven en lotanza que tu porvenir es dichoso por transacciones comerciales que enaltescen, prometiendo ser un día de Cochabamba, lo que Versailles es de París. »

Versalles extraña donde la corte aristocrática esta hecha de cholos. Es entonces la Iglesia que tendrá que construir el « castillo » cochabambino, difundiendo la fe como proceso civilizatorio :

« Tu, Oh ! Noble pueblo ! No ignoras que la verdadera civilización y todos los bienes sociales son una consecuencia natural de la doctrina católica, debiendo comprender los buenos y honrados artesanos que la embriaguez es madre de todos los vicios... »

Los años siguientes, es la élite criolla quien impone su agenda cultural. La pequeña fiesta quillacollena conoce la mejor atención de parte de la junta comunal y de la juventud educada. La gestión de la fiesta ya no será dejada solamente al pueblito, los poderes públicos se encargan del evento e importan a Quillacollo las prácticas festivas de la gran hermana cochabambina. Se vuelve urbana la Urkupiña:

« En la noche del 14 se iluminará la plaza y habrá fuegos pirotécnicos y gran retreta. El 15, después de la procesión habrá corrida de toros en la que lucirán su agilidad los diestros de la cuadrilla « Mirlo ». Todas estas fiestas han sido organizadas por suscripción voluntaria de los entusiastas jóvenes de Quillacollo. »²²

Empieza así la transformación de la fiesta chola en un espectáculo controlado y unos días después llega « *el nuevo cura de Quillacollo, señor Fructuoso Mencía* ». Con él, se acompañará la reconstrucción del Templo de San Ildefonso²³ así que la extirpación de la Virgen desde la colina Cota hacia el espacio urbano-católico.

20 El Heraldo, 16/08/1901.

21 El Heraldo, 19/08/1899.

22 El Heraldo, 13/08/1907.

23 « Historia documentada del Templo de San Ildefonso », in *El Milagro de Urkupiña*, p. 73-80.

« Templo de San Ildefonso Corolario de Mons. Mencía », in *El Milagro de Urkupiña*, p. 153-159.

Conclusión

Encontramos antes de la Primera Guerra mundial las condiciones imaginarias para que la fiesta indígena del siglo pasado vuelva unas décadas más tarde con el nombre consensual de « Urkupiña ». *Ya está en el cerro*, entre una huaca aymará y Maria de Nazareth, entre la tierra indígena y la hegemonía criolla. Síntesis mítica que observamos en el amanecer de la modernidad cochabambina. Con la locomotora del progreso y los procesos de mestizaje que ocurrirán durante todo el siglo XX, la Urkupiña se afirmará como el icono de la « integración nacional ».

Ajenación de la cultura indígena o mestizaje de las clases criollas, vemos en la Urkupiña un proceso ambiguo, "in-between". Nos parece que la élite cochabambina fue incapaz de imponer sus propias fiestas y la fiesta de Quillacollo no puso ser reemplazada por vírgenes importadas. La fiesta se reprodujo, se "institucionalizó", con y en contra de los valores oligárquicos. La élite conservadora del siglo XIX quiso controlar la fiesta según su imagen, ignorando lo cholo-popular. Lo que fracasó en mayoría. La plebe transmitió sus prácticas propias entre generaciones y es la Iglesia quien adoptó - de una manera - la cultura popular. Homogeneizó bajo la terminología católica este mundo subterráneo sin poder disimular totalmente las contradicciones internas.

La Fiesta de la Urkupiña construyó entonces antes de la Revolución del 52 una utopía particular, un lugar periódico donde se encontraba al mismo tiempo que se enfrentaba la población valluna, haciendo aparecer una imagen siempre cambiante del « hombre qhochala » con una identidad híbrida, la identidad del personaje festivo como lo veía Michel Agier en el Carnaval de Bahía: un "Arlequín" en Quillacollo o una metonimia del hombre valluno. Es la historia de Cochabamba como espacio al centro del país, al medio de las contradicciones bolivianas que permitirá el reconocimiento nacional de la Virgen. Como si el cholo qhochala hubiera creado lo nacional-popular boliviano. Punto de equilibrio imaginario en Bolivia, Cochabamba ha encontrado al fin y al cabo, en este paisaje festivo de agosto tan inestable, una construcción mítica que pueda confundir la sangre y los ángeles.

Bibliografía

- ABERCROMBIE T.
1992 « *La fiesta del carnaval postcolonial de Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica* ». En: **Revista andina** (N°2), Centro Bartolomé de las Casas.
- AGIER M.
2000 **Anthropologie du carnaval**. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia, collec. Eupalinos. Ed. parenthèses.
- ALBRÓ R.
1998 « *Neoliberal ritualists of Urkupiña: bedeviling patrimonial identity in a bolivian patronal fiesta* ». En: **Ethnology** 37 (2): 133-164.
1998 « *Introduction: A New Time and Place for Bolivian Popular Politics* ». En: **Ethnology**, Vol. 37.
- BAKHTINE M.
1982 **L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance**. Gallimard, Paris.
- BORRAS G.
1982 "Les indiens dans la ville ? Fêtes et « entradas folklóricas » à La Paz". En: **La fête en Amérique latine I**, Cahiers du CRICCAL, América, 2001. Paris, Gallimard.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y Saignes, Thierry,
1996 « *Le cholo, absent de l'histoire andine* ». En: Gruzinski, Serge, Wachtel, Nathan, **Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux, L'expérience américaine**. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 29-42.
- CASTORIADIS, Cornelius.
1975 **L'institution imaginaire de la société**. Points Essais, Seuil, Paris.
- COHEN, Abner.
1993 **Maskerade politics : Explorations in the structure of urban cultural movements**. University of California Press, Berkeley.
- CORBIN A., Jérôme N., Tartakowsky D. (eds).
1994 **Les usages politiques des fêtes aux XIX^e-XX^e siècles**, Publications de la Sorbonne.
- DA MATTA R.
1983 **Carnavals, bandits et héros - Ambiguïtés de la société brésilienne**. Ed. du Seuil, Paris.
- DUVIGNAUD J.
1973 **Fêtes et civilisations**. Weber, Paris.

- FOUCAULT, Michel
1969 **L'archéologie du savoir**. Gallimard, coll. «Bibliothèque des Sciences humaines», Paris.
- GIORGIS, Marta
2000 «Urkupina, La virgen migrante, Fiesta, Trabajo y reciprocidad en el boliviano Gran Cordoba». En: **Anales de la Reunion Anual de Etimologia**. MUSEF, La Paz, 69-85.
- GOLDSTEIN (D.M.).
2004 **The spectacular city : violence and performance in urban bolivia**. Duke University Press, Durham.
- GONZALES VALDIVIA W., García Mérida W. (dir.).
2001 **Historia del Milagro, Antología de Urkupina**. Kanata Editores, Cochabamba.
- GUSS, D.
2000 **The festive state: race, ethnicity, and nationalism as cultural performance**. University of california press, berkeley.
- HALL, Stuart
1992 « Cultural Studies and the Centre: some problematics and problems ». En: **Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79**. Routledge, 15-47.
- HARRIS Olivia, Larson Brooke, Tandeter Enrique Ethnicity
1995 **Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology**. Duke University Press, Durham.
- IHL O.
1996 **La fête républicaine**. éditions Gallimard, Bibliothèque des histoires.
- ISAMBERT F.A.
1982 **Le sens du sacré. Fête et religion populaire**. Le sens commun, Les editions de minuit.
- JACKSON, Robert
1994 **Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1539-1960**. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- MENDOZA, Jesus
1996 « La tradicional entrada folklorica de Urkupina ». En: **Taquipacha**. Revista boliviana de investigacion musical, Editorial Serrano, Cochabamba, 31-46.
- MERIDA GARCIA
1995 **Un siglo en Cochabamba, mirando la ciudad desde La Taquina**. Cochabamba.
- LARSON, Brooke
1990 «Casta y Clase: la formacion de un campesinado mestizo y mercantil en la region de Cochabamba ». En: **Allpanchis**, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
1998 **Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia**. Duke University Press, Durham y London.
- LAURA, Lagos
1992 **La fiesta de Urkupina, Analogias y Contradicciones**. CERES, Cochabamba.
- OZOUF M.
1988 (1976) **La fête révolutionnaire, 1789-1799**. Folio, Gallimard, Paris.
- PEREDO ANTEZANA R. (dir.)
1990 **El Milagro de Urcupina, Antología de las manifestaciones del folklore de Urcupina**. Cueto, Cochabamba.
- PEREIRA DE QUEIROZ M.I.
1992 **Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe**. Gallimard, Paris.
- RASNAKE, Roger
1988 **Domination and cultural resistance**. Duke University Press, Durham.
- RIBARD F.
1999 **Le Carnaval noir de Bahia, Ethnicité, Fête afro à Salvador**, Collection Recherches et documents - Amérique latine, L'Harmattan.
- RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo
1995 «Fiestas, poder y espacio urbano en Cochabamba (1880-1923)». En: **La construccion de una region, Cochabamba y su historia, siglos XIX-XX**, Universidad Mayor de San Simon, Cochabamba.
2003 **Region y Nacion, La construccion de Cochabamba, 1825-1952**, Consejo Municipal de Cochabamba, Cochabamba.
- RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo y Solares Serrano, Humberto
1990 **Sociedad oligarquica, chicha y sociedad popular**, Editorial Serrano, Cochabamba.

- SANCHIS P., Arrail
1997 **La fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal.** Ed. de l'EHESS, Paris.
- SANCHEZ W.
1992 «*La fiesta en la entrada de Urkupina. Musica, identidad y conflicto social alrededor de una Virgen*». En: **Anales de la Reunión anual de Emología.** MUSEF, La Paz,
1996 «*Nacionalismo y Folklore : Indios, Criollos y Cholo-Mestizos*». En: **Taquipacha.** Revista boliviana de investigacion musical, Editorial Serrano, Cochabamba, 53-64.
- SCARBOROUGH, Isabel M.
2005 «*Construyendo identidad cultural y patrimonio en la festividad de la Virgen de Urkupina de Quillacollo*». En: Nicholas A. Robins, **Cambio y continuidad en Bolivia : etnicidad, cultura e identidad.** Estudios bolivianos, Vol. 2, Plural editores, La Paz, 119-132.
- SOLARES SERRANO, Humberto
1990 **Historia, Espacio y Sociedad, Cochabamba 1550-1950 : Formacion, crisis y desarrollo de su proceso urbano.** Editorial Serrano, Cochabamba.
- TURNER, Victor
1986 **The anthropology of performance.** PAJ Publication, New-York.

Repensar nuestra Identidad desde lo alimentario

Una propuesta para la valoración del patrimonio gastronómico

Claudia K. Terrazas Sosa¹

"Se vive una época de recuperación de sabores propios y de reapropiación de las tradiciones alimentarias y gastronómicas con el fin de convertirlas [otra vez] en los cimientos de la Memoria del gusto en las próximas generaciones" (Álvarez 2003:22)

El presente trabajo surge como una reflexión en un primer momento y propuesta a futuro ante tres componentes donde en una primera instancia en lugar de hablarles me hubiera gustado cocinarles. No solo porque lo disfruto mucho más, sino porque es parte de un redescubrimiento, en un principio como Antropóloga y ahora como estudiante de Gastronomía a la fascinación por la temática alimenticia y culinaria que demanda a su vez una obligada tarea de reflexión, ya que *"el trabajador gastronómico tiene el esencia el poder de colaborar con el mantenimiento de la identidad cultural entre los pueblos debido a la importancia de la alimentación en la vida humana"* (Dreher, Patricio, 2003:341). Asimismo involucra la vivencia personal a partir de elementos culturales propios y las diferentes etapas que a lo largo de nuestras vidas se recrean en nuestros modos de alimentarnos y cocinar.

Aseveración que se articula con el segundo componente referido al interés en temas como la alimentación y porque no la gastronomía² como fuente permanente de discusión no solo en la cotidianidad de nuestras vidas sino como materias que se transfieren o por lo menos poco a poco van ganando espacio en un ámbito académico. Esto a raíz de aceptar que el cocinar puede considerarse como un proceso tan elaborado y dotado de diversas significaciones al igual que cualquier otro proceso reflexivo, digno de ser incluido en la futura agenda de investigaciones que podrían incluso encausarse en expectativas propuestas para ofertas turísticas³ que logren generar incluso nuevas actividades económicas para ciudades o regiones.

Por otro lado el tercer componente se refiere a su vez a dos derivaciones, como primera lo que se ha venido desarrollando con respecto a la búsqueda de elementos identitarios y de representación en nuestro país y como segunda representada en el tema patrimonial que se ejemplifica para este caso con la reciente declaratoria de *Patrimonio Cultural e Histórico de La Paz* la tradicional marraqueta o mejor conocida como *"pan de batalla"* bajo la principal consigna de *"ser un alimento característico de la identidad paceña"*. Siendo este último la primera denominación de Patrimonio Cultural que se emite hacia algún alimento, en el caso del departamento de La Paz.

El mismo sin embargo requiere mayor indagación sobre los fundamentos históricos, culturales e incluso contemporáneos que refuercen dicho nombramiento que a futuro considerasen una declaración y valoración más específica⁵ y referida al Patrimonio Gastronómico. Permitiendo así que los temas referidos a la gastronomía en nuestro país no se reduzcan como hasta hoy en un elemento pintoresco, sin mayor trascendencia.

1 Antropóloga – gemnalu@hotmail.com

2 El término de Gastronomía en un primer momento estaba referido al arte del buen comer (1985) adecuado y difundido principalmente en las clases altas, en contraste con la actualidad donde el término esta muy bien consolidado y aplicado a todas las formas de elaboración culinaria en diferentes estratos de la Sociedad. Prueba de ello es también que con el pasar del tiempo la gastronomía y los actores involucrados pueden llegar a ser incluidos como temas de estudio y dejan de ser considerados como procesos poco relevantes. *"Las significaciones que se le asignan al plato permiten a los individuos ser partícipes cada día tanto del pasado como del presente de su localidad, región o nación"* (Álvarez, 2003: 24)

3 Un trabajo que ahonda el tema de la promoción gastronómica como recurso para la oferta turística fue presentada durante la Reunión de Etnología del año 2006 por Yolanda Borrega bajo el título de *"Rutas gastronómicas y Festivales Alimentarios: Identidad alimentaria y promoción turística"*.

4 La marraqueta o pan de batalla fue creado durante la guerra del Chaco en 1932 y se lo preparó en base al pan francés que era consumido en todo el mundo por su singular presentación que acompañaba el té. Durante la contienda bélica, las autoridades militares trataron de abaratar los costos de producción y dieron una receta muy simple con agua, harina sal y levadura. Elaborado para consumo de los soldados.

5 Una propuesta que se dirija a plantear el Patrimonio Gastronómico *"deberá contar con conocimiento profundo sobre los valores culturales del bien patrimonial y sobre todo ser encaminada para atribuir al patrimonio cultural y natural una función en la vida colectiva"* (Proyecto "descubre tu Patrimonio. Preservemos nuestro futuro, 2003:5). Elaborado por la UNESCO para los países Andinos, establece las bases que permitan conservar y transformar la herencia cultural de los inmuebles y sitios patrimoniales en medios sostenibles que contribuyan al desarrollo de los valores de identidad y autoestima de las comunidades, además de generar opciones de mejoramiento de la calidad de vida.

Partiendo de esta premisa se hace necesario definir lo que se entiende por gastronomía, viendo más allá de la definición comúnmente utilizada dentro del lenguaje culinario como el *arte de cocinar*, me remito a la enunciación que expone Brillat Savarin (1995) Padre de la Gastronomía refiriéndose a ella como: *"El conocimiento fundamentado de todo lo que se refiere al hombre en la medida en que se alimenta, teniendo la misma como objetivo ver por la conservación de los hombres mediante la mejor alimentación posible"* (en Heuser, Patricio, 2003: 326). Así podremos comprender a la gastronomía como una disciplina mucho más compleja que implica *"procesos de transformar y servir los alimentos, siendo la misma consciente que para el desarrollo de su cuerpo de conocimientos propios necesita de la colaboración de diversas disciplinas (agronomía, nutrición, sociología, psicología, economía, etc.)"* (op. cit.:326) que le han permitido convertirse en un verdadero laboratorio de sabores.

Siendo la materia culinaria disciplina que demanda un mayor conocimiento con respecto al relacionamiento que a lo largo del tiempo ha establecido el hombre con los alimentos no solo en correspondencia a su supervivencia sino a las significaciones sociales, culturales, simbólicas que se edificaron y se edifican en torno al mismo. Y es que cuando hablamos de las repercusiones que implican y que se asignan en torno a las elaboraciones gastronómicas podremos ver que conllevan procesos que permiten a todas las personas interactuar con el pasado y el presente de su localidad o región en el cotidiano.

Es aquí donde surge la propuesta de considerar el ámbito alimenticio y gastronómico como elemento digno de ser patrimonializable. Tratando así de trascender las referencias y las consideraciones que normalmente se tienen con respecto al Patrimonio Cultural donde se destaca aquellos bienes edificados en su mayoría. Quedando el tema gastronómico muy lejos de ser tomado en cuenta.

Haciendo una rememoración de la Declaratoria de Patrimonio hecha por la UNESCO veremos que el ámbito referido a las prácticas alimentarias y culinarias se halla dentro de lo representado como patrimonio cultural inmaterial donde se incluyen: *los valores culturales y los significados sociales contenidos en la música y el arte del espectáculo; el lenguaje y la literatura; las tradiciones orales, los festivales, los ritos, creencias; el arte culinario y la medicina tradicional entre otros*". Siendo más adelante acertada la mención específica y asignándole la importancia que requería el ámbito gastronómico con la Declaratoria de Patrimonio Gastronómico (1996). Donde se pretende concientizar sobre la importancia del alimento dentro de *"los derechos culturales de comer; los valores y las identidades; los idiomas; las ideas y emociones que hacen posible en su conjunto para las cocinas, la creatividad, la organización social, los sistemas simbólicos y en general el conocimiento, la vinculación y la cohesión racional y emotiva de nuestra riqueza cultural"* (Marcelli, 2003: 110).

Es así que se reconoce el afianzamiento una identidad culinaria en torno determinados alimentos y preparaciones tradicionales ya sea en un nivel personal, local, regional o incluso nacional donde a las comidas se atribuyen la cualidad de ser elaboradas *"desde siempre"* y a su vez se componen, enriquecen e reinterpretan a través de la inclusión de nuevos ingredientes o incluso nuevas formas de preparación. En palabras de Álvarez: *"Una receta y un plato pueden tener tantos matices como actores sociales intervinientes. El imaginario gastronómico se compone, recompone, se construye y reinterpreta en las sucesivas actuaciones culinarias de cada jornada a lo largo de la vida de los actores. Pero a su vez esas variaciones se integran dentro de un contexto de pertenencia que permite vincular al alimento y al plato con lugares, estructuras alimentarias y un conjunto de significados"* (2003:28-29).

Así la construcción de una identidad y tradición alimentaria están sustentadas en permanencias, cambios, inclusiones y adaptaciones de nuevos alimentos pero a su vez la interpretación nueva y diferente de comidas tradicionales⁶ e incluso un intercambio entre cocinas en palabras de Weismantel, donde: *"estos intercambios pueden generar tensiones de tipo social y generacional entre lo moderno y lo tradicional donde se genera una jerarquía entre cocinas"* (1994:118). Jerarquía debido a que hoy en día contamos con una industria alimenticia que oferta una variedad de productos e innovaciones culinarias, que se anteponen al consumo de alimentos o elaboraciones locales, que también tienen que ver con estrategias publicitarias utilizadas hoy en día.

Estrategias que sin embargo tienen sus bases en la tradición o por lo menos buscan proyectar en sus productos componentes tradicionales, que remitan mensajes con componentes culturales⁷ de determinada sociedad, que influyan en la elección del consumidor hacia sus productos:

6 Un ejemplo claro que se ha ido desarrollando en nuestro país es la realización del Novo Boliviano evento gastronómico realizado con el propósito de presentar elaboraciones y técnicas innovadoras con la utilización de ingredientes tradicionales. Lo cual sin embargo no toma en cuenta las significaciones que pueden llegar a tener algunos de estos alimentos tradicionales en otros contextos. Ocasionando así que muchas de estas elaboraciones sean ofrecidas como "exóticas".

7 *"Las particularidades visuales de los alimentos: su aspecto, su forma, su color, nos informa por un lado de las características naturales [fresco, podrido, verde, maduro...], pero también por otro lado de aquellas características culturales, simbólicas construidas socialmente alrededor de los alimentos"* (Medina, 1998:183)

"La referencia y la búsqueda de la tradición, las referencias al pasado, a los orígenes culturales de los alimentos promocionados, se han convertido desde hace tiempo en un recurso de especial consenso y efectividad, particularmente en lo que a productos alimentarios se refiere" (Medina, Duhart, 2003:52).

Donde el componente primordial para la conformación de una identidad alimentaria y porque no gastronómica es la referencia afectiva en el que los sabores, olores y demás características organolépticas de una comida, evocan recuerdos y remontan a lugares y momentos determinados en la vida los grupos y las personas. Transmitidos de generación en generación. Logrando *"la memoria {ser} uno de los recursos a través de los cuales en mayor medida se reflejan elementos del quehacer culinario"* (Terrazas, 2006:120).

En nuestro país ante la ausencia de investigaciones que registren el tema gastronómico como componentes de nuestra historia. Surge una diversidad de testimonios gastronómicos que esperan ser rescatados. Conglomerado de alimentos, recetas e incluso utensilios culinarios que a lo largo de nuestra historia han acompañado las vidas de nuestras culturas como testimonio del aprendizaje de cocinas y sabores que se recrean y se remontan a la cocina de nuestras abuelas y funcionan como mecanismo de unificación de los grupos con un fin concreto.

Si bien hoy en día se hallan casos específicos de la unión entre cocineros y científicos que se concentran de la importancia del Patrimonio Gastronómico, es la realización del *Congreso de Patrimonio Gastronómico y Turismo Cultural en América Latina y el Caribe*⁸. La propuesta en nuestro país esta dirigida no solo a quienes se hallan inmersos en el mundo de los laboratorios culinarios como cocineros, chefs, sino también a investigadores y gente apasionada por la cocina y que ven en los alimentos no solo fuente de nutrición sino recursos culturales que a partir de la ritualización de: formas, elecciones, selecciones, reinterpretaciones; en las elaboraciones, además de técnicas y formas de consumo son referentes de identidad, que permiten comprender las disposiciones sociales, culturales, económicas, psicológicas, políticas entre algunas que justifican la importancia del Patrimonio Gastronómico no solo como proyecto que nos permite repensar nuestras identidades desde otro ángulo (el cotidiano), sino también como un atractivo proyecto de desarrollo de recursos turísticos que hablan de las potencialidades alimenticias de las localidades, regiones de nuestro país.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Marcelo
2002 *La cocina como Patrimonio (intangible)*. En: **Primeras Jornadas de Patrimonio Gastronómico: La Cocina como Patrimonio (intangible)**. Ed. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- 2003 *Las recetas de Cocina, arte y parte de la tradición*. En: **Patrimonio Cultural y Turismo, (Memorias) Quinto Congreso sobre Patrimonio Gastronómico y turismo Cultural**. Ed. CONACULTURA, Puebla – México.
- BORREGA, Yolanda
2003 *Cocina y Patrimonio: un elemento reivindicador de identidad*, Ponencia presentada en la **XXIV Reunión Anual de Etnología**, agosto. La Paz. Publicada en 2004.
- 2004 *Rutas Gastronómicas y Festivales Alimentarios: Identidad alimentaria y Promoción turística*. Ponencia presentada en la **XIX Reunión Anual de Etnología**, agosto del 2005. La Paz – Bolivia.
- CANCLINI GARCIA, Néstor
1989 **Cultura Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Ed. Grijalbo, Distrito Federal – Mexico.
- DREHER HEUSER, Donato M.; Patricio Zulema Maria
2003 *La calidad de vida de los profesionales en gastronomía: movimientos de sueños, de limitaciones y de placer*. En: **Gastronomía y Turismo Cultural al plato**. Ed. CIET (Centro de investigaciones y estudios turísticos), Buenos Aires-Argentina.
- CHIRIVELLA CABALLERO, Mariano
2004 *Turismo Cultural y Gastronomía: algunas reflexiones*. En: **Gastronomía y Turismo Cultural al plato**, Ed. CIET (Centro de investigaciones y estudios turísticos), Buenos Aires-Argentina.
- MARCELLI, Adrian
2003 *La comida y los recetarios como parte de un proceso sociocultural*. En: **Patrimonio Cultural y Turismo, (Memorias) Quinto Congreso sobre Patrimonio Gastronómico y turismo Cultural**. Ed. CONACULTURA, Puebla – México.

8 Para más referencias sobre las Memorias del Congreso de Patrimonio Gastronómico y Turismo cultural en América Latina y el Caribe son publicadas en los cuadernos sobre Patrimonio Cultural y Turismo por CONACULTURA.

MEDINA, Xavier
1998

El color de la tradición. Color y construcción del pasado en la publicidad alimentaria. En: **El color en la alimentación Mediterránea: elementos sensoriales y culturales de la nutrición**, Ed. Institut Català de la Mediterrània d' Estudis i Cooperació, Barcelona – España.

MEDINA, Xavier; Frederic Duhart
2003

Los recetarios tradicionales. El uso publicitario de la "Tradición" en la época moderna. En **Patrimonio Cultural y Turismo, (Memorias) Quinto Congreso sobre Patrimonio Gastronómico y turismo Cultural**. Ed. CONACULTURA, Puebla – México.

PADILLA, Cristina Dieste
2004

Recetarios y recetas como objetos patrimoniales. En: **Patrimonio Cultural y Turismo, (Memorias) Quinto Congreso sobre Patrimonio Gastronómico y turismo Cultural**. Ed. CONACULTURA, Puebla – México.

TOBIN, Jeff
2005

La construcción Culinaria de la Nacionalidad. En: **Primeras Jornadas de Patrimonio Gastronomico: La Cocina como Patrimonio (intangible)**. Ed. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Arte indígena y turismo cultural: De imagotipos andinos a la plástica de Mamani Mamani

J. Alejandro Barrientos Salinas

Introducción

Hablar de arte indígena puede conllevar una serie de reflexiones que remita a la discusión de lo que se entiende por arte, o los discursos que legitiman ciertas manifestaciones como expresión del campo artístico. Incluso habría que partir de interpelar si una categoría como la de “arte” es posible expandirla y proyectarla a otros ámbitos culturales, es decir, fuera de la concepción que Occidente ha construido sobre el “arte”, usualmente distinguiendo a éste como objeto de consumo cultural.

Si bien el debate sobre la frontera entre lo que sería o no una expresión artística no es la preocupación central del presente escrito, me parece pertinente hacer algunas breves puntualizaciones al respecto:

Siguiendo a Alcina Franch (1982) se tiene que el fenómeno estético, o la búsqueda de la belleza, constituyen el núcleo de lo que llamamos obra de arte. Pero este autor, retomando a Haselberger, considera que: “el factor estético no es exclusivo de lo que llamamos obras de arte, sino se aplica también a cualquier obra, herramienta, etc., en la que el hombre, además de su específica función, quiera hallar satisfacción a ese impulso estético que le lleve a crear belleza allí por donde pasa: ya sea una casa, el altar de un templo, la empuñadura de una espada o el cayado de un pastor. Esa intención estética es, pues, la que hace de una obra cualquiera una obra de arte” (Alcina, 1982:17).

Este planteamiento expande la noción de obra de arte a partir de vincularla con lo que vendría a ser una “experiencia estética”, a saber, traducida como una búsqueda de la belleza. Pero habría que tomar en cuenta que “este tipo de experiencia se integra dentro de un sistema de pensamiento que, aparte de distinguir a aquellas artes que son capaces de producir experiencias estéticas, contemplativas o recreativas, sistematiza estas experiencias en el marco de una determinada filosofía o doctrina creencial” (Figueroa, 2000:5).

El término “belleza”, entonces, también se vuelve difuso e inevitablemente queda adscrito a un fondo ideológico y político, que será finalmente la instancia que instituya tal o cual cosa como obra artística. O sea, que los discursos que legitiman la representación de la “belleza” están inmersos en relaciones de poder; de ahí que no extrañe que se siga hablando de artes mayores y artes menores, u otra distinción más acentuada como la de Arte (con mayúscula) y artesanía, de lo que podría desprenderse, a nivel de sujetos y no de objetos, la diferencia entre artistas y artesanos.

Ahora bien, teniendo presente este debate, lo que me interesa apuntar tiene que ver más con lo el problema del consumo artístico y su repercusión en el ámbito de la etnicidad. Consumo estimulado por una tendencia vinculada al turismo, es decir una provocación de la globalización que se traduce en una industria transnacional sobre la base de la circulación de bienes culturales.

En ese sentido la reflexión que aquí me ocupa se refiere a la construcción de la noción de “arte indígena” en tanto que demanda de consumo turístico, que viene a ser la instancia que diferencia lo estéticamente consumible, se trate de artesanía, arte decorativo, o de arte por el arte. O sea una mercancía del consumo cultural intensificada por la industria turística, que se desprende de una estela colonialista basada en la exotización del “otro”, de aquello identificado como diferente ya sea en lo geográfico, lo social e incluso lo histórico.

En síntesis, el consumo turístico generalmente se basa en un principio de “exotización” de ciertas manifestaciones simbólicas. Se trata de proyectarlas a un nivel emblemático en tanto que representaciones de la cultura que determinada sociedad comparte y transmite. De lo que se sigue la vinculación estereotipada de eso emblemas como el referente de identidad de dicha cultura.

Cabe mencionar que este fenómeno ha sido fuertemente impulsado desde los proyectos nacionalistas, en los cuales se ha provocado esta construcción de imágenes “estéticamente aceptables” como demarcadores de la expresión nacional, es decir como proyecciones estilizadas del Estado, por tanto como representaciones institucionalizadas que fácilmente puedan servir de puntos limítrofes y márgenes que diferencien lo que pertenece a determinada nación.

Es interesante notar que este proceso ha sufrido ciertas redefiniciones considerando que en la actualidad: "Las sociedades civiles aparecen cada vez menos como comunidades nacionales, entendidas como unidades territoriales, lingüísticas y políticas. Se manifiestan más bien como comunidades interpretativas de consumidores, es decir, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto a ciertos bienes que les dan identidades compartidas..." (García Canclini, 1995:196).

Este planteamiento de García Canclini es indispensable para vislumbrar mejor el análisis que me propongo desarrollar, especialmente porque permite establecer el vínculo entre consumo de imágenes y construcciones identitarias. Se hace posible, entonces, advertir que esta tendencia de emblemizar lo exótico no es algo unidireccional, es decir no solamente se trata de una imposición o demanda desde Occidente, sino que tiene un efecto de retorno desde lo local. Este mismo autor advierte que:

"... debemos tomar en cuenta el papel específico que los indígenas adjudican a sus propios productos y cómo resignifican y refuncionalizan los que les imponen. Hay bastante más que la sumisión y el mimetismo pasivo que suele atribuírseles" (García Canclini, 1982:79).

Esto quiere decir que las colectividades indígenas son parte de este juego de consumo, no escapan a él; incluso se da un proceso de reivindicación iconográfica y, por tanto, de identificación con la imagen que se exporta.

El arte para el turista: De la iconografía andina a los imagotipos comerciales

Desde la perspectiva antropológica, expresado por autores como Alcina Franch (1982), se tiene que el arte debe pensarse como un fenómeno necesariamente intrínseco al tejido social de cualquier cultura, no así como una esfera aislada y perteneciente a otro ámbito de acción: Esto permite entender que lo que podría distinguirse como arte (en el sentido restrictivo que Occidente hace de este concepto) puede ser también una manifestación de lo religioso, lo cotidiano, lo ritual, lo económico y lo festivo sin que esto implique una disociación en las pautas sociales.

En todo caso el fenómeno del arte, con todas sus particularidades y variables, se inscribe en lo que corresponde a los sistemas simbólicos, de hecho todo apunta a que este fenómeno no podría desprenderse de este esquema de códigos, mensajes y comunicación. Al respecto Margarita Schultz apunta que: "La facilidad en la comprensión de un mensaje está en consonancia con su adecuación a un código, con su ejercicio de la redundancia, con su respeto al orden dado. Pero facilidad es sólo uno de los rasgos con que se presenta una obra de arte. Es por ello que cabe un estudio del arte atendiendo a la información que el mensaje artístico contiene. La adecuación a un código describe allí la pertenencia de una obra a una corriente estilística o a la producción de un artista" (Schultz, 2005:18).

Se tiene pues que esta función simbólica se vuelve fundamental en la expresión artística, precisamente sobre este punto reflexiona Hans Georg Gadamer que atinadamente señala:

"La representación simbólica que el arte realiza no precisa de ninguna dependencia determinada de cosas previamente dadas. Justamente en esto estriba el carácter especial de arte por el cual lo que accede a su representación, sea pobre o rico en connotaciones, o incluso si no tiene ninguna, nos mueve a demorarnos en él y a asentir a él como en un re-conocimiento..." (Gadamer, 1991: 93-94)

Ahora bien, y apuntando a la reflexión central que me atañe, me interesa plantear, casi a nivel hipotético, que el congelamiento (en el sentido de estereotipo) de ciertas imágenes o motivos artísticos están agenciados por interpretaciones cerradas de la historia. Este problema, del pasado encriptado bajo una versión unívoca, ha sido detectado y reflexionado ampliamente por Walter Benjamín. Desde el punto de vista de este pensador alemán se hace necesaria una reapertura del pasado, por tanto de la historia en su conjunto, como herramienta necesaria para revolucionar el tiempo presente (Lowy, 2003).

El especial interés que tengo en retomar esta postura se justifica en medida de que existe un vínculo en extremo relevante entre el arte y la historia, relación que se anuda en la noción de la "retención" del tiempo. Parto de la idea de que "la voluntad de retener ha sido origen de los estudios históricos y está, también en la base de la creación artística" (Schultz, 2005:16). Y refuerzo este planteamiento desde Gadamer que afirma:

"Uno de los motivos fundamentales de mi exposición era hacernos conscientes de que lo que intentamos en nuestra relación con el mundo y en nuestros esfuerzos creativos -formando o coparticipando en el juego de las formas- es de retener lo fugitivo" (Gadamer, 1991:112)

En todo caso se debe tener cuidado de no confundir la visión histórica y artística de lo que podría advertirse como la "realidad", pues "de ninguna propuesta artística puede decirse que sea idéntica a la realidad. Y aunque el propósito íntimo de un artista sea retener la realidad, su necesidad de formar esa obra que retiene la realidad le exige realizar modificaciones, alteraciones, intensificación de algunos detalles, desdibujos de otros, en suma, producir diversidad" (Schultz, 2005:16).

Con todo este enfoque teórico, no sólo quiero acentuar la estrecha relación entre el arte y la historia, sino también, y especialmente, me quiero referir a cómo las expresiones simbólicas, que podrían inscribirse como representaciones de tipo artístico, se han convertido en estereotipos, en emblemas idealizados que circulan como mercancías de un consumo de lo exótico.

A mi entender, y siguiendo lo que planteaba W. Benjamín, este proceso de estereotipar lo simbólico se produce bajo la lectura cerrada de la historia de las sociedades indígenas, como si a éstas nos les afectara el transcurso del tiempo, lo que convierte sus representaciones en algo extraño, algo lejano en tanto que algo del pasado, por tanto supuestamente invariables y estancadas en un nudo del imaginario.

Así, pues, en el caso de motivos andinos existen ejemplos que advierten sobre estas interpretaciones idealistas que intentaban consolidar un esquema único de posibilidades, lo que suponía la exotización de ciertos elementos. Un ejemplo, sencillo pero contundente, es el de los diseños de especies animales, como el caso del cóndor. La representación de este "personaje" estaría dada en tanto que figura emblemática de los Andes y las culturas andinas, por lo cual ciertos investigadores como el arqueólogo Tello relaciono directamente algunas figuras de diseños *Chavín* con dicha ave, cuando en realidad, y a partir de investigaciones posteriores, se ha reconocido que en realidad se trataba de la representación de otra especie animal, concretamente de águilas arpías (falcónidas), animales de procedencia amazónica que encierran otros contenidos simbólicos y que forma parte de un sistema iconográfico que es justamente el que permite hablar de un "arte *Chavín*".

A lo que apuntó con este caso es a cómo la búsqueda de exotización, a través de consolidar emblemas, nubla y ciega otras posibilidades interpretativas del pasado, lo que se proyecta en identidades esencialistas o, concretamente, en referentes supuestamente invariables que serían los motivos del arte indígena, o sea motivos que se convierten en el modelo de la oferta para la industria turística.

Este fenómeno, de exaltar componentes de alto grado simbólico, también se advierte en otros diseños del "arte *Chavín*" y su reutilización con fines turísticos. Así se tiene, por ejemplo, al "Señor de los Báculos", diseño central de la estela Raymondi, como cartelera de un casino en la ciudad de Trujillo (Perú), una zona de gran afluencia turística que oferta otro tipo de entretenimientos, como un salón de juegos de azar, para que el visitante foráneo no se desprenda completamente de lo que entiende por modernidad, pero que al mismo tiempo ésta se entrampe en un espejismo de lo arcaico, que es al final de cuentas el componente exótico que le atrae y lo induce al consumo.

Es precisamente en esta ciudad del norte peruano que se explota de sobre manera lo "arcaico", es decir todo aquello que tiene que ver con la arqueología regional, siendo el arte *Chimú* y el arte *Moche* los que más se difunden y comercializan por toda la región. Así, pues, en lugares como las Huacas del Sol y la Luna, que son parte del circuito turístico, las representaciones del dios *Ai Apayek* se convierte en el diseño que ornamenta platos, vasijas y otros productos de cerámica, los cuales son elaborados exclusivamente para el turista extranjero, hecho que es posible constatar gracias a que en las mismas obras se imprime un sello que comprueba que se trata de una reproducción, esto con el fin de evitar problemas con las políticas aduaneras y el tráfico de patrimonio material.

Si se hace un enfoque más agudo de este aspecto se puede vislumbrar que este sello encierra un contrasentido, el cual denota que estos trabajos se tratan de artesanías y no así de obras de arte. Lo que me remite nuevamente a ese debate inconcluso entre lo artístico y lo artesanal, entre la cultura (con mayúscula) y lo folklórico.

A partir de estos casos que he mencionado, que no son aislados sino que son parte de una tendencia muy difundida en los Andes, me parece pertinente citar que:

"Las artesanías pertenecen y no pertenecen a los indígenas, encuentran y no encuentran en la casa su lugar. Es cierto que siguen componiendo un sistema con la unidad doméstica de producción, y apuntalan así la vida casi póstuma de ese sistema. Pero también son resignificadas y refuncionalizadas. Cualquier indígena tiene conciencia de que produce más charolas para vender que para uso de él y sus vecinos (...) Todo objeto recibe su significado del sistema de objetos reales entre los que está situado y también del reper-

torio fantaseado de objetos poseídos, pero vistos, descriptos, ofrecidos por la seducción publicitaria..." (García Canclini, 1982:103)

Es por eso que me permito hablar de imagotipos, siguiendo un lenguaje publicitario, que diferencia el logotipo, que corresponde al ámbito de las palabras o frases con las que se vincula y reconoce determinada mercancía, de lo que es en sí el imagotipo, o sea una imagen que cumple similar función a la del logotipo, pero incluyendo el potencial visual que supone. Esta consolidación del imagotipo es la expresión máxima del famoso planteamiento de McLuhan que advierte que el medio se convierte en mensaje.

Hacer referencia a un concepto publicitario para explicar la relación entre el arte indígena y el turismo cultural no sólo tiene que ver con un recurso metafórico, si no que precisamente apunta al epicentro de la problemática que suscita esta relación ya que me adscribo al siguiente planteamiento:

"Nuestro mundo moderno es publicitario por esencia. Tal como es, se diría que fue inventado nada más para publicitarlo en otro mundo. No se piense que la publicidad vino después de la mercancía: hay en el corazón de esta (y, por extensión, en el de nuestro íntegro universo de signo) un genio maligno publicitario, un *trickster* que ha integrado la bufonería de la mercancía y de su puesta en escena. Un libretista genial (tal vez el capital mismo) arrastró al mundo hacia una fantasmagoría de la que todos somos víctimas fascinadas" (Baudrillard, 2006b:32)

Entonces se tiene que aquello que supuestamente pertenece al sistema simbólico se transforma en imagotipo, un elemento monosémico de interpretación cerrada, de mensaje publicista y cuyo fin se adscribe a lo estrictamente comercial, o sea una manifestación estereotipada de la imagen que se asocia exclusivamente a un producto o mercancía. Este fenómeno es parte de un proceso inscrito en la lógica de la modernidad y la globalización, donde "... todo lo que pertenece al orden de lo secreto debe pasar al ámbito de lo visible, de lo forzosamente visible..." (Baudrillard, 2006a:53).

En este sentido la demanda turística, es decir aquello que le interesa consumir al turista en búsqueda de lo exótico, provoca una serie de alteraciones, variaciones, modificaciones y exageraciones en los motivos y diseños artísticos, ahora imagotipos. Así una vasija, o una manta, esta saturada de representaciones que reflejen esas peculiaridades extrañas que han sido emblematizadas como el reflejo de una manifestación cultural. Esta saturación de diseños sobre los diversos soportes se la realiza más de lo habitual, es decir se le incorporan elementos que antes no estaban, que incluso no eran necesarios, los cuales se han transformado en una especie de etiqueta de lo extraño, una marca de lo diferente, una iconografía publicitaria, todo esto impulsado por la lógica del *marketing* y la demanda del mercado turístico.

Por eso, también, es usual observar la adaptación de materiales a otros soportes mercantiles con fines exclusivamente funcionales, como la producción de billeteras, mochilas, gorras, estuches, lapiceros, ceniceros y otras mercancías, reconocidas como artesanías, que mantienen colores, motivos y estilos indígenas que son, o se hacen, altamente atractivos a los ojos del turista.

Michiel Baud (2003) en su reflexión sobre el indigenismo y lo indio apunta que el turismo tiene muchos intereses en el mantenimiento y en la propagación de imágenes que sugieran una cultura india tradicional e intacta, como si el pasar del tiempo no le afectara. Se trata de una visión museográfica que renuncia a los procesos históricos, que niega la posibilidad de cambio y renovación cultural, lo que refuerza esa tendencia "exotizante" de los sujetos y de lo que vendrían a ser sus representaciones estéticas.

El proceso mediante el cual los símbolos de las representaciones andinas pasan a proyectarse en tanto que imagotipo, para luego repercutir en las manifestaciones de etnicidad, también puede explicarse desde las profundas reflexiones del pensador francés Jean Baudrillard. Este autor retoma a Walter Benjamín para respaldar la idea de que la pérdida de todo espacio simbólico se ha convertido en objeto de contemplación, a partir de la noción de concebir la autoalienación como un goce estético de primer orden.

Dicho goce sería el arte en sí mismo, o más propiamente el consumo artístico a nivel de mercancía turística. Entendiendo, además, que la autoalienación corresponde a la exotización endógena, es decir la expresión estereotipada de un referente identitario agenciada por el mismo grupo social. Se trata entonces de ese "sometimiento voluntario de unas víctimas que gozan del mal que se les inflinge..." (Baudrillard, 2006a:53).

Luego esta construcción de emblemas, iconos y representaciones estereotipadas se vuelven en un espejo, aunque quizás más se trate de un espejismo, donde se proyectan referentes étnicos que enarbolan un discurso esencialista, un discurso que reproducen esa versión unívoca y atemporal de las sociedades,

lo cual, a su vez refuerza la idealización de un aparato consumista mediante la idealización de la imagen publicitaria, de lo que se sigue la objetivación de los sujetos, en sí, sujetos vueltos mercancías de una industria transnacional que en su versión acartonada se presenta como turismo cultural.

Para entender mejor esta crítica me parece que debe quedar claro el siguiente aspecto: el afán del consumo de bienes culturales se inscribe en una tendencia que la globalización ha inspirado de sobremanera, se trata de esa exacerbación de lo "otro", lo supuestamente extraño y exótico que debe ser acentuado en el mismo objeto, usualmente identificado como el producto artesanal que resalta su procedencia. Es por esta razón que "la inscripción es necesaria para el turista que mezclará esa cerámica con las compradas en otras partes, significa menos los objetos que la distinción social, el prestigio del que estuvo en tales sitios para comprarlos..." (García Canclini, 1982:117). Así lo exótico pasa a ser un objeto de consumo que encierra la búsqueda de distinción y prestigio para quien puede adquirirlo y, en cierta medida, coleccionarlo como mercancía, acto que responde a la lógica del consumismo desmedido e irreflexivo.

Ahora bien, existe una serie de ejemplos que pueden reflejar aquel vínculo entre un arte indígena y el consumo turístico, es decir la producción de motivos de orden estético en relación a la demanda del mercado que genera el turismo cultural, y que luego son proyectados como los referentes esencialistas de las culturas indígenas, es decir como expresiones perpetuas de la cultura, restringiéndolas a una condición monotípica, insalvable y transhistórica.

Aquí se tiene una variedad de formas, estilos y soportes materiales: la cerámica, la platería, el cuero, la madera, así como la producción de instrumentos aerófonos, bisutería y, con gran fuerza en los Andes, lo relacionado al tejido y los textiles.

Este comercio textil incluso encuentra un respaldo institucional en la consolidación de instancias museográficas, que son espacios que legitiman cierto conocimiento académico que se encarga de elaborar un discurso fehaciente que perfectamente funciona a nivel de campaña publicitaria para hacer más aceptable y tolerable el aparato comercial que se enreda en el arte textil.

Es oportuno citar, a propósito de este fenómeno, la perspectiva que plantea Nestor García Canclini cuando menciona la relación entre el museo y la boutique:

"Casi todo lo que hoy se hace con las artesanías se resume entre la boutique y el museo, oscila entre la comercialización y la conservación. Mientras unos las venden quitándole al productor la mitad de su valor, a pocas cuerdas se las conserva y exalta como si estuvieran por encima de todo valor material, como si sólo fueran una creación eterna del espíritu. El museo de artesanías es la buena conciencia de un sistema que tiene su eje en el mercado..." (García Canclini, 1982:115).

Siguiendo ésta línea, y simplemente con el afán de contextualizar este tópico, puedo puntualizar el caso del Museo de Textiles Andinos de La Paz y Copacabana, así como el del Museo Asur en la ciudad de Sucre. En estos ejemplos la relación entre boutique y museo se ha hecho cada vez más estrecha, siendo que la frontera entre las funciones de cada cual es cada vez más difusa. De ahí que no extrañe la apertura de un Museo de Textiles Andinos en una población pequeña como lo es el santuario de Copacabana, ya que se trata de uno de los centros turísticos más fuertes de Bolivia y de la ruta Andina. De lo que se sigue que el mantenimiento de este museo se da no tanto mediante el ingreso percibido por concepto de las entradas que pagan los visitantes, sino por la adquisición de piezas (artesanías) que realicen aquellos que lo han visitado. Desde luego que no se trata de las mismas obras artísticas que están en exposición sino de sus duplicados, que al final de cuentas son tan originales como las anteriores y, sobre todo, cumplen con las expectativas del turista.

Efectivamente los diseños de textiles andinos es quizás el ejemplo más representativo de este proceso que transforma el símbolo en imago tipo publicitario, allí se condensan una serie de personajes como los señores con báculos, los astros celestes, animales, estelas y otras representaciones que se desentienden de ese sistema simbólico para proyectarse en el plano de lo exótico y apto para el consumo.

El arte indígena, de esta manera, se ha adscrito a una tendencia que "ha favorecido no ya una visión romántica, sino instrumentalmente étnica que lo acaba integrando no ya como fuente para la construcción de un arte regional distintivo, sino de un arte alternativo dirigido a favorecer la inserción de las industrias culturales de los países denominados en vías de desarrollo dentro de un mercado del arte globalizado" (Figueroa, 2000).

No es posible, entonces, desligar las manifestaciones estéticas, que aparecen bajo el denominativo de arte indígena, de la crisis y la problemática que acecha al arte contemporáneo global, por un lado una crisis de representación, sobre la cual se puede citar que:

"Hay otro aspecto por el que los escritores y artistas de hoy ya no podrán inventar nuevos estilos y mundos, y es que ya han sido inventados: sólo un número limitado de combinaciones es posible; en las que son más únicas en su género ya se han pensado, de modo que el peso de toda la tradición estética modernista –ahora muerta– también <<pesa como una pesadilla en los cerebros de los vivos>>, como dijo Marx en otro contexto" (Jameson en Foster, 1985:165)

Por otro lado está el problema del consumismo que se traduce en la especulación de las obras de arte, lo que las transforma en otra mercancía inserta en un supermercado de prestigio y distinción social, o sea como un objeto fetiche de la posmodernidad. Aquí cabe mencionar dos ideas:

"...no se discute que puedan hacerse negocios con el arte, o que, tal vez, el artista pueda sucumbir también a la comercialización de su trabajo. Pero ésa no es precisamente la función propia del arte, ni ahora ni nunca" (Gadamer, 1991: 118-119).

"...estamos en el fetichismo del valor, que hace estallar la propia noción de mercado y que al mismo tiempo aniquila a la obra de arte como tal" (Baudrillard, 2006b: 77).

Con todo, estas reflexiones se concretizan aún más cuando se las enfoca desde la cuestión del turismo cultural y sus demandas por un "arte alternativo", o sea una manifestación que encierre aquel carácter exótico, diferente y extraño, que suele englobarse bajo la etiqueta "indígena", lo que sólo consigue exacerbar más aún lo que para Baudrillard se entiende como "el complot del arte".

Mamani Mamani: ¿Arte indígena?

Un aspecto para resaltar y discutir en lo que se inscribe dentro de la "historia del arte" es que cuando se habla de arte indígena se hace referencia a los productos en sí, en desmedro de quienes los han realizado. Es decir, se supone que lo artistas que han producidos estas obras son indígenas pero estos no interesan en tanto que autores, o al menos suelen pasar a un segundo plano o directamente suelen ser sujetos "invisibilizados" por este discurso de la historiografía. De lo que se sigue el establecimiento de un conjunto de obras anónimas que se encierran bajo la categoría genérica de "arte indígena". Lo que interesa, entonces, es el arte como tal, o sea como producto, objeto y mercancía, y no así los indígenas que pasan a ser sujetos sumergidos en una categoría homogénea.

Es en este contexto que me interesa señalar la presencia de un artista aymara, Mamani Mamani, que escapa a esta tendencia del anonimato, o al menos cuya firma se reconoce y distingue no sólo a nivel local si no, especialmente y con mayor fuerza, a nivel internacional, aspecto que de inicio debe llamar la atención pues dice mucho de las tendencias que circulan en el arte contemporáneo globalizado.

Haciendo un paréntesis cabe mencionar que este caso en particular no es en absoluto un ejemplo aislado, incluso se pueden destacar artistas indígenas que han resaltado a los ojos de las enciclopedias especializadas, el caso más destacado es el de Dat Solalie, una mujer indígena de Norteamérica reconocida por su trabajo en cestería, cuyo nombre ha transpuesto las fronteras del anonimato, aunque en buena medida a través del impulso que proporciona la "etiqueta" de lo exótico, o sea como una forma alterna en la propuesta artística.

Actualmente se evidencian otros casos como el de los artistas *inuits* de Canadá, cuyas obras han alcanzado un alto prestigio en el ámbito del comercio artístico, aspecto evidente por el costo monetario que llevan adjuntas estas obras, sobrepasando los mil dólares cualquier ejemplar que ellos produzcan.

Este fenómeno refleja que efectivamente se trata de una moda, una tendencia en boga que interesa de sobremanera a un público, el cuál encuentra en la etiqueta "indígena" un factor de distinción. La fama alcanzada por estos artistas *inuits*, entre los cuales se destacan Cape Dorset, Lake Harbour, Baker Lake y Povung Nitul, les permite tener sitios electrónicos en la Internet a través de los cuales pueden vender sus obras a cualquiera persona que le interese y que pueda pagarlas.

Pero volviendo al caso en particular que me interesa, veo preciso apuntar algo de la trayectoria del pintor aymara. Roberto Mamani Mamani es un artista autodidacta, nació en Cochabamba en el año 1959. Se autodefine como "andino". Desde 1983 ha realizado cincuenta y dos exposiciones.

Entre sus principales series pictóricas se puede citar: *Soles y lunas. Amautas y Guerreros. Mallkus Cándores y Q'arwas llamas. De la Cruz Cuadrada a Christus Christus. Pelea de Gallos. Pueblos con Soles Mhamas, cholas y wawas. Caballos y Toros.*

Ahora bien, para hablar de la obra plástica de Mamani Mamani, además de poder reflexionar del discurso que encierra la propuesta estilística de este autor y relacionar ambos aspectos con lo que se refiere al mercado del arte y el consumo turístico, me referiré a la entrevista que tuve con dicho artista en el año 2006. Dicha entrevista¹ fue realizada con motivo de la presentación de su reciente serie pictórica: *Jach'a Inti, el renacer de los niños cóndores*.

"La nueva propuesta del pintor boliviano Roberto Mamani Mamani consta de 50 cuadros. La muestra estará en exposición del 19 de abril al 8 de mayo en Taipinquiri (San Miguel).
"Los niños cóndores son los futuros amautas, los futuros sabios que van a guiar este país. Jach'a Inti es el dador de vida y de la energía".

Las intimidantes máscaras de china supay que cuelgan de la pared parecen admirar los eléctricos colores de la serie *Jach'a Inti, el renacer de los niños cóndores*. Inquieto, a pesar de sus 20 años de experiencia, el artista aymara Roberto Mamani Mamani ultima los detalles para su próxima exposición. *"Primeramente toda la energía de los Andes para ti"*, así comienza la charla después acomodarse sonriente en un sillón:

- La figura de Mamani Mamani es reconocida internacionalmente; en ese sentido ¿cuál es la imagen de Bolivia que se percibe a través de su obra?
- *No olvidemos que mi arte está en dignificar la grandeza de nosotros los aymaras, los quechuas, los bolivianos, el sentirse orgullosos de ser herederos de una gran cultura, además que somos culturas vivientes. Entonces creo que se quiere ver esa Bolivia de tierra adentro, de raíz profunda, más allá de los esquemas que se tiene de un país del tercer mundo. Se busca la profundidad del ancestro, de los pueblos milenarios, sus ritos y sus tradiciones. A veces yo digo que la gente de fuera me quiere más que aquí, porque ven al artista aymara, con cultura y al país con identidad".*

La respuesta del artista aymara es un fiel reflejo de esa demanda que exige el mercado internacional, o sea ese objeto de deseo anclado en una representación transhistórica de lo indígena, que revela la versión unívoca y arcaica de expresiones culturales que estarían funcionando como lo peculiar e invariable de sociedades que conviven en los Andes.

Ante eso Mamani Mamani, como pintor que se reconoce heredero de la cultura andina, valora el interés internacional que genera su obra y la relevancia que tiene esta en la consolidación de una identidad nacional. Así la última frase muestra que él mismo siente que como artista recibe mayor aprecio fuera de las fronteras nacionales, lo que daría cierta lógica a que su trabajo sea más valorado en el extranjero, por tanto en el mercado occidental del arte contemporáneo.

- El color es parte indispensable de su estilo, ¿cómo surge ese contraste entre el colorido de sus obras y el del paisaje andino?
- <<Hubo una caracterización del paisaje andino, siempre de grises y ocres, muchos artistas lo han trabajado de esa manera. Una opinión decía que Mamani Mamani le ha puesto color a los Andes, al Altiplano, y no es otra cosa que la inspiración de los awayus, de los textiles sagrados, cuando hay las fiestas sale el color. Si uno va por el Altiplano ve a la cholita con una pollera fuxia, con una manta turquesa, es decir el color es parte de la vida misma del ser andino. No olvidemos, además, que antes de que Picasso descubriera el cubismo, ya nuestros abuelos en los textiles tenían los primeros cuadros cubistas, pero que dejan lejos a toda la escuela cubista de Europa. Para nosotros el textil es obra mayor; en la cultura occidental las artes mayores son la pintura y la escultura, para nosotros es el textil y la cerámica. El textil es más que una pintura, representa algo sagrado>>.

Por un lado me llama la atención la interpelación que hace el artista ha aquella tendencia, o caracterización, de percibir lo andino como algo monocromático, como reducto de un determinismo geográfico, ante lo cual él propone una variable policromática. Esta interpelación es relevante en tanto que se atreve a romper con ciertos estereotipos que usualmente son los que construyen imágenes de postal, donde se exagera un tipo de paisaje que se presenta como escenario único de la vida social de personajes, que bajo este mismo efecto visual, se mimetizan con el entorno.

Por otro lado es interesante destacar el vínculo que establece la plástica del artista aymara con la forma y colorido de los textiles andinos, que como mencioné anteriormente suelen ser las mercancías más valoradas y deseadas por el turista. En todo caso habría que considerar el discurso del artista donde claramente existe una reivindicación el arte textil como una propuesta estilística desde los Andes. Sin embargo hay cierta contradicción en este discurso, pues si bien se reivindica el textil como arte mayor, dentro de

¹ Esta entrevista con Mamani Mamani fue publicada en el suplemento *Tendencias* del periódico boliviano *La Razón*, el domingo 16 de abril de 2006.

la plástica, frente a las artes mayores occidentales (pintura y escultura), lo que produce Mamani Mamani es precisamente un trabajo pictórico, se trata de series dentro de la categoría de la pintura y no así del textil. Esta contradicción es un signo más que revela el peso del consumo del arte y la institucionalización de los estilos y formas de representación.

- <<- Si bien se reivindica lo andino a lo largo de su producción, ¿dónde quedan las culturas de las tierras bajas bolivianas?
- *Soy un hombre de las montañas, mi formación y mi educación han sido en los Andes, pero eso no impide el ir por la Amazonia, ir por todo ese color verde. Tengo un compromiso y es como una deuda de hacer una serie verde, en toda la inspiración del Amboró, de ese verde que tiene la energía de lo tropical y el calor. Creo que un artista no solamente está en su mundo y en su burbuja, también puede captar otras energías, otras luces y otro tipo de inspiración>>.*

Este fragmento interpela un posible *andinocentrismo* en la obra de Mamani Mamani, ante lo cual él expresa y destaca su procedencia, su formación y el ámbito de influencia mayor sobre su producción, de ahí que se reconozca como un artista de los Andes. Pero al mismo tiempo abre la posibilidad de referirse a otros ámbitos geográficos, y se refiere a esto como una capacidad de la creación artística, aunque hasta ahora su obra ha estado ligada y, de alguna manera, restringida a lo andino.

Esto me parece que no es casual, por el contrario, responde a un fuerte estereotipo inserto en la historiografía y su atención sobre las culturas amerindias, donde constantemente se ha resaltado la presencia de aquellas "grandes civilizaciones", a saber, el imperio Azteca en mesoamérica y el imperio Inka en la región andina, quedando relegadas las culturas y sociedades de las tierras bajas.

Esa carga, reforzada desde la academia y la investigación arqueológica, ha dejado sus huellas en la percepción endógena y foránea, lo que se traduce en la emblemización de ciertas representaciones en desmedro de otras, precisamente ese sería un motivo para que la plástica de Mamani Mamani no haya tocado aún otros ámbitos, empero quedando como una intención futura ahora que este artista ha logrado un reconocimiento internacional y que puede proyectar su trabajo fuera de lo convencional, aunque probablemente sin poder escapar de esa demanda del consumo turístico, que para el caso de las tierras bajas apunta más a lo geográfico que a lo arqueológico-antropológico, es decir a las condiciones ambientales y ecológicas más que a la manifestaciones culturales, incluso bajo una perspectiva donde el sujeto indígena queda sumido al paisaje.

- <<- ¿Cuál es el contexto en el que presenta su nueva serie?
- *Es un trabajo de 25 años de manifestar el orgullo de ser un indio, de ser un aymara, de dignidad. Para mí, éste es un momento de cambio, de integración, de que todos nos quitemos la neblina de los ojos. Es por eso que los niños cóndores son los futuros amautas, los futuros sabios que van a guiar este país. Jach'a Inti es el dador de vida, de la energía, es el que ve que entre en armonía esta sociedad a la que pertenecemos.*
- ¿Cuál es la propuesta estética de esta nueva serie pictórica?
- *La técnica es la que siempre estoy manejando, son pigmentos puros mezclados con una resina, trabajados sobre papel de acuarela, al ser pigmentos puros son tan fosforescentes como los tejidos. Son formatos en su mayoría pequeños, hay unos cinco cuadros grandes, los Jach'a Intis, que van a hacer el eje alrededor de los cóndores. Estamos hablando de una buena inspiración, se trata de unos 40 ó 50 cuadros, que son el resultado de cinco meses de trabajo. Después de la exposición en La Paz, esta serie se va al Japón, hay un compromiso de llevarla allá>>.*

Este par de respuestas interesan en especial por el contenido iconográfico que encierra la nueva propuesta del artista aymara. Este contenido precisamente se proyecta en la representación emblemática de figuras y motivos que pueden adscribirse a lo "típicamente" andino, concretamente figuras de soles y de cóndores. Es decir se trata nuevamente de acentuar rasgos de la cosmovisión andina pero haciendo énfasis en elementos que ya son parte del estereotipo cultural. De cierta manera en la serie pictórica de Mamani Mamani se reproduce la misma tendencia que en la decoración de textiles, camisetas, vasijas, platería, en sí del conjunto de artesanías que se insertan en el circuito del consumo turístico como mercancías representativas de los Andes.

- <<- Finalmente, se le ha criticado cierta comercialización de su arte, ¿cómo asume esa crítica?
- *He tenido críticas no sólo por la comercialización de las obras, sino de que detrás de toda la imagen de Mamani Mamani hay una forma de masificar el arte. Siempre he dicho que el arte es elitista, sólo lo disfruta un pequeño grupo de gente. Entonces hemos sacado una serie de tarjetas, postales y un calendario anual. Ahí vino la crítica, pero para mí el arte es un alimento espiritual. Más que comercial yo lo veo como socializar toda la energía de los Andes con mi arte>>.*

Este tópico se hace inevitable para darle continuidad a la perspectiva crítica que engloba el presente ensayo, pues trata de manera directa el tema de la comercialización del arte y el debate que se genera en torno a este aspecto, en especial cuando se lo enfoca sobre el trabajo de un artista que puede identificarse, o catalogarse, como indígena.

Es así que resalto por un lado está aquello que corresponde al circuito del mercado de arte y lo que se debate entre la comercialización y la conservación, es decir entre la galería y el museo. En este ámbito la obra plástica de Maman Mamani no es una excepción dentro una colectividad de artistas que exponen y venden sus obras en galerías de arte, así que no es ajena de entrar en la especulación del valor comercial. Claro que la figura de Maman Mamani ha sido interpelada, por buena parte de sus colegas, bajo el supuesto de que este artista aymara produce exclusivamente para la exportación (tomando en cuenta que sus obras tiene mayor impacto en el extranjero). Pero esta crítica me parece que se torna hipócrita, ya que es difícil encontrar un artista que no se interese por la comercialización de su trabajo, más aún si este sale de las fronteras nacionales, pero además muestra que las relaciones de poder que se filtran en los círculos artísticos generalmente suele dar paso a la conformación de una elite que es la que se encarga, también, de institucionalizar el arte, o las percepciones sobre este concepto, y sobre todo su correspondiente consumo y el prestigio que pueda encerrar la capacidad adquisitiva en este rubro.

Por otro lado esta la cuestión de la masificación, a través de la reproducción mecánica de las obras realizadas, masificación que se logra mediante la adaptación a otros soportes, con preferencia que sean accesibles económicamente, de ahí la presencia de un conjuntos de postales, tarjetas, calendarios y otros formatos que cumplen esta función. Este aspecto en efecto puede entenderse como una socialización del arte, pues que duda cabe que las obras expuestas en galería están dirigidas a un público que puede erogar un gasto suntuoso para adquirir alguna pintura. Esto no impide relacionar este fenómeno de masificación con lo mismo que sucede con los imatopos estampados en el conjunto de textiles, cerámicas y otros materiales que son inscritos bajo el rubro de artesanías. Es decir el efecto es el mismo, aunque probablemente el público difiera, se trata de una respuesta ante la demanda de una tendencia que encuentra comerciable aquello que aparece como "auténtico", entiéndase como la mezcla entre lo indígena y lo arcaico, pero distribuido en términos de productos industriales, sea de una industria turística o una industria de la imagen. Para cerrar el presente acápite y a manera de sintetizar la postura del discurso que acompaña la obra plástica de Maman Mamani, cito las palabras del artista aymara: *"Hay que masificar el arte que es elitista"*.

Reflexión Final

Lo que he tratado de apuntar a lo largo del presente texto es una reflexión crítica sobre la influencia determinante que tiene el turismo cultural en distintos ámbitos de las manifestaciones culturales de sociedades indígenas, especialmente de sociedades andinas, intentando relacionar esta influencia con la construcción de expresiones de etnicidad a partir de aquello que se reconoce o identifica como arte indígena, cuyas obras usualmente se reconoce bajo el denominativo de artesanías.

Este propósito lo he enfocado en especial a partir de como se establece un proceso en el cual una manifestación simbólica, que supuestamente es parte de un fenómeno de comunicación, se convierte en un elemento iconográfico mediante la emblemización de uno de sus contenidos, para luego proyectarse a nivel de imatopo, una forma estrictamente publicitaria, donde el forma expresa inmediatamente un contenido comercial.

Particularmente de lo que trata toda esta reflexión es de ubicar la temática del arte indígena dentro de una crisis sufrida por el arte en general, o por aquello que podría distinguirse como arte o formas de representación. Es decir no se trata de un tema aislado, ni un tópico especial que se vea como víctima de la industria turística. Por el contrario es una tendencia actual que esta impulsada por la globalización y el consumismo exacerbado.

Se trata de una crisis que afrontan los valores estéticos al estar ligados exclusiva, y excluyentemente, al valor comercial. Problema que se desplaza al ámbito de los sujetos, o sea cuando las personas o actores sociales, llámense indígenas, se vuelven mercancías de un mercado consolidado por una demanda desde el turismo, una forma sofisticada de observatorio que persigue modelos estereotipados, usualmente bajo una forma exótica que se degenera de versiones unívocas de la historia de las sociedades, percibiéndolas como objetos arcaicos e invariables, que son válidos más por sus productos artesanales que por sus estilos de vida.

Siguiendo esta línea es que he visto conveniente retomar el caso de Maman Mamani, un artista que se reconoce como aymara, es decir un actor social que al mismo tiempo que escapa al anonimato en el que se sumerge al hacedor del arte indígena, también se convierte en parte de esa crisis de repre-

sentación que afecta al arte contemporáneo globalizado. La mejor manera de comprender este doble compromiso, que en sí se vuelve en un sólo vector descendente, se lo puede entender con Baudrillard cuando señala que:

"Todo el movimiento de la pintura se ha retirado del futuro para orientarse hacia el pasado (...) el arte actual se dedica a reapropiarse de manera más o menos lúdica, más o menos *kitsch*, de todas las formas y obras del pasado, cercano, lejano y hasta contemporáneo" (Baudrillard, 2006b: 11)

Por todo lo expuesto hasta aquí es que me atrevo a plantear, quizás más en tenor de pregunta que de afirmación, que este fenómeno o tendencia estética reconocida como arte indígena, pueda suscribirse a lo que dentro del arte occidental se ha llegado a conocer bajo el denominativo de *Por Art*.

Este planteamiento aunque atrevido y quizás contradictorio apunta a una doble lectura sobre una misma obra, o todo un conjunto de obras, que pueden adscribirse, o bien a una tendencia u otra según el lugar desde que se las demanda, como mercancías u objetos de valor, no tanto estético sino comercial. En todo caso esta doble lectura no sería una dicotomía o una oposición, más bien se trata de una tendencia que se complementa pero cuyo peso cae sobre sí misma y la auto-convulsiona.

Quizás estas razones permitirían hablar más bien de lo que podría definirse como un "pseudo-arte-pop", una tendencia que contiene en su forma de representarse todos los elementos críticos del *por art* pero que no se autocuestiona, sino que se proyecta como emblema cultural pero a nivel de imagen publicitaria, donde la identidad étnica queda reducida a objeto de compra y venta, e incluso, a etiqueta comercial de una serie de mercancías. Siendo, muchas de las veces, los mismos actores sociales los mayores impulsores y promotores de este *marketin* que fácilmente puede convertirse en espejo de referentes y sentimientos de pertenencia, o sea una auto-complacencia de sentirse, o al menos verse, como "exóticos".

Bibliografía

- ALCINA, Franch
1982 **Arte y antropología.** Madrid: Alianza.
- BARTHES, Roland
1992 **Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces.** Barcelona: Paidós.
- BAUD, Michiel
2003 **Intelectuales y sus utopías. Indigenismos y la imaginación de América Latina.** Ámsterdam: CEDLA.
- BAUDRILLARD, Jean
2006a **La agonía del poder.** Madrid: Pensamiento.
2006b **El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas.** Buenos Aires: Amorrortu.
- FIGUEROA SAAVEDRA, Miguel
2000 **"El arte, ¿etiqueta o categoría?". Cd-Rom Master en Estudios Amerindios.** Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.
2000 **"Historia del arte y antropología del arte, un objeto-objetivo en común"** (co-autor con Fernando Figueroa-Saavedra), **Ateneo Digital**, septiembre, Departamento de Antropología Social (UCM).
- FOSTER, Hal (comp.)
1985 **La posmodernidad.** Barcelona: Kairós.
- GADAMER, Hans-Georg
1991 **La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta.** Barcelona: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor
1982 **Las culturas populares en el capitalismo.** La Habana: Casa de las Américas.
1995 **Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.** México: Grijalbo.
- LOWY, Michael
2003 **Walter Benjamín. Aviso de Incendio.** Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.
- SCHULTZ, Margarita
2005 **En torno a las artes.** Santiago: Radio Universidad de Chile.

El retorno de los achachilas en el ritual de los Auki Auki

Reina Abana Cocarico Z. - Freddy Luis Maidana R.

Revisando los textos que recogieron la tradición festiva y sus respectivas representación en danzas, ritos de pueblos, encontramos datos, en algunos casos, reales y en otros conjeturas que se convirtieron en verdades que por mucho tiempo, hasta en la actualidad, aun se enseña en colegios y se escucha en medios de comunicación como algo natural.

Las razones para que suceda tal situación se debió a varios factores, entre los que podemos mencionar, el convencimiento que tenían los pobladores de los pueblos andinos, que sus prácticas cotidianas, rituales, festivas, no eran de las mejores, ni dignas de ser mostradas. Esta actitud asumida por la imposición colonial, se había convertido en el imaginario de su cotidianidad.

Por otra parte, se encontraban, los “investigadores”, empeñados en recoger el folklore de los pueblos, lo raro, lo exótico, además ser mostrado como el “insentido” de la expresión humana, como algo que no respondía a ningún tipo de estructura de pensamiento, que solo sucedía en los pueblos “primitivos”, además, mostrando, en la mezcla producida en el encuentro de lo andino y lo europeo, estructuras de pensamiento europeo, predominantes; entre ellos se encontraban Rigoberto y Antonio Paredes, Julia Elena Fortún. También, es necesario destacar, sin ser sectarios, que los documentos dejados, por estos autores, a pesar de las falencias y aciertos que tienen, es la realización de un inventario de diversas manifestaciones festivas, desarrolladas en el altiplano boliviano.

Lo festivo, lo folklórico, visto con ojos de exotismo, no siempre interesó a las disciplinas científicas, menos a las ciencias sociales, al punto que el estudio de los mismos, no requería de ningún esfuerzo en su comprensión, siendo echado a menos de la manera más despectiva. Al punto de llamar, por los intelectuales, a una visión distinta o rara, dentro de cualquiera de las disciplinas, como folklórico, sinónimo de despectivo.

Los tiempos han cambiado, el interés por el estudio, la comprensión del alter (otro), en Bolivia, a finales del siglo XX y principios del Siglo XXI, ha motivado a los diversos sectores de la sociedad boliviana a mirarse para adentro y mirar al otro. Las culturas o nacionalidades que viven en el territorio boliviano, han fortalecido su identidad y se ha establecido una realidad intercultural.

Las ciencias sociales, comenzaron a interesarse por la ritualidad, por las expresiones espirituales de los pueblos con una mirada desde la antropología, sociología, historia y religión que esclarecen y ayudan a la comprensión de la vida social, cotidiana, organización, jerarquización, intercambio, economía, religión, de los pueblos andinos.

Dentro de ese marco, establecemos, nuestro avance de investigación. Valorar las expresiones festivas y confrontar las visiones equivocadas, que predominaron durante la segunda mitad del siglo XX y que se mantienen aún en vigencia.

Los Auki Auki. Significaciones y representaciones equivocadas

Quedo, de manera equivocada, en el imaginario de la población, que los Auki Auki, es una danza de corte colonial, aunque esta aseveración, queda en duda, por no existir mayores datos, dice Paredes (1984). También quedo, otra falacia, que es la representación de los viejitos, significado recogido a partir de la vestimenta y la forma de presentación de los danzantes.

Paredes Candia (1984) dice, “En la actualidad es danza satírica. La mofa que hace, mediante el baile, una capa social discriminada a otra que se siente superior...De carácter. Quienes toman parte de ella se comprometen, además de entrenamiento estricto, a explayar su ingenio humorístico” (Paredes C., Antonio, 1984: 87). Esta imagen es la que se popularizo, que se hizo común para todos. Y no se hizo otra explicación.

El mismo Paredes (1984), en el afán de comprender y explicar la significación, la representación de la danza de los Auqi Auqi, incorpora interrogantes, que hasta la actualidad no han sido del todo aclarados.

Es la perspectiva que no compartimos, porque la investigación realizada, en la provincia Camacho, en el que investigadores anteriores, fijan su mirada, nos da luces para afirmar que los Auqi Auqi, no es una danza, de ironización, burlesca a los españoles, sino expresión ceremonial, ritual de agradecimiento a los Achachilas que moran en los cerros. En el desarrollo el texto que plantearemos esa realidad.

Ubicación Geográfica

Los Auqi Auqi es un ritual que se realiza en la comunidad de “San Jorge Villa Chakaki”. No es la única, también se desarrolla el ritual en el “Muelle” y “San Jorge Segundo”.

La comunidad de Chakaki pertenece a Puerto “Nicolás Acosta”¹, capital de la primera sección de la provincia Eliodoro Camacho del departamento de La Paz.

Puerto Acosta, “se halla en una hondonada a la que circundan varias colinas, a orillas del río Huaychu, también llamado Yanarico” (Bilbao, 1948: 253), se encuentra a 194 Km de la ciudad de La Paz.

“Huaychu”, era su nombre anterior, el cambio fue realizado durante el Gobierno del Presidente Ismael Montes. El mismo se debió a necesidades económicas. Era necesario crear un nuevo puerto de ingreso directo a los productos traídos por las casas importadoras de Europa. Este sería otro de los puertos importantes en el lago Titicaca después del Puerto de Guaqui, provincia Ingavi.

La economía que desarrollaron los pobladores de Puerto Acosta, fue el autotransporte de bienes que llegaban al puerto para ser trasladados a las ciudades de los departamentos de Bolivia. Es así que la región, adquiere importancia y visibilidad en el desarrollo del país.

Festividad de la Cruz

En la población de Puerto Acosta, en el “Huaychu”, se realiza el 3 de mayo, la festividad de la “Santa Cruz” o fiesta de la Cruz, también conocida como la fiesta del “Tata”. Esta festividad está relacionada con el ciclo agrícola, del tiempo de la Cosecha. Otro nombre con el que se conoce la festividad es “mayo choquellamay” traducido a la lengua española sería “mayo tiempo de cosecha de la papa”.

La festividad del “Tata” se realiza en el pueblo de Puerto Acosta y las comunidades aledañas. La ritualidad que nos toca observar fue en la comunidad que se encuentra a orillas del lago Titicaca, que tiene el nombre de San Jorge de Villa Chakaki, fundada como el conjunto autóctono “Barbas Blancas”

Ceremonia Ritual del Auqi Auqi

Estructura organizativa de los Pasantes. Bajo este denominativo se encuentran los responsables de la festividad y de la ritualidad. Comúnmente eran tres los Pasantes de la festividad, cada uno con responsabilidades definidas:

Nombre o función	Responsabilidad
Cabeza	Ritual
Aurora	Atención 1 de mayo
Alférez	Manejo de la Cruz

La responsabilidad está jerarquizada.

Cabeza, debe ser un matrimonio, encargado de la organización del ritual y festividad.

Alférez. Puede ser una persona soltera. Responsable de la atención de los participantes de la danza e invitados, es que cuida o se entrega la Cruz, símbolo de la fiesta

Aurora. Realizaba la atención a los invitados el 1 de mayo. Con el transcurso de los años este personaje ha desaparecido.

¹ “el doctor Nicolás Acosta, notable publicista, propago y sostuvo esta idea con notable entusiasmo, a fin de asegurar las posibilidades de un comercio activo con el puerto de Mollendo; pues en dicho proyecto entraba la sugerencia de construir una línea ferroviaria del pueblo peruano de Juliaca a Huaychu” (Bilbao la Vieja, 1948: 254-255)

1 de mayo. Sorteo del “Plato”. La organización de la festividad se realiza durante el año, con el ruego a los participantes del ritual que son parte de los Auqi Auqi.

El rito, se inicia el uno de mayo, en el domicilio del Cabeza² que ha solicitado servicio de dos Yatiris: don Isaac Gutiérrez y Esteban. Los preparativos del ritual se inicia a hrs. 22:00 con la “Ch’alla” y concluye al amanecer.

El rito consiste en lo siguiente. El Yatiri, solicita al Cabeza escoja las hojas de Coca y coloque en uno de los dos vasos, que se encuentra con alcohol y vino. El Yatiri sale de la habitación con los vasos que son arrojados al techo de la casa. El Alferez le pide que realice el mismo rito, petición que es complacida.

Sorteo de “Plato”. En la comunidad de Chakaki, se llama “Plato” a lo comúnmente se conoce como “mesa ritual” destinado a los Seres Supremos. El rito consiste en la preparación de dos **mesas rituales**, por la utilización de símbolos y elementos tienen finalidades distintas. La mesa preparada con *lanas de diversos colores*, esta destinada a la ofrenda; mientras que la *mesa que lleva lanas blancas* es para solicitar o pedir, a los seres supremos. (Hiuchu, 2007). La preparación de los “ingredientes” requiere la participación de todos los asistentes y participantes del ritual.

Ingredientes de las mesas

Lana blanca y de color

Dulces

Chiuchi: papeles de color y pedazos de plomo, “las escrituras”³

Confites

Nuez

Coca

cebo de llama

Elección de los representantes de los Achachilas (Auqi Auqi)

La elección de las personas que representan a los Achachilas (Auqi Auqi), no se realiza al azar sino a través de la consulta a los seres supremos, mediante la utilización de la Coca sagrada.

Los Pasantes: Cabeza y Alferez preparan la nómina de personas que participaran en los Auqi Auqi; mientras que el Yatiri, empieza a ver el “Tari” personal, previa entrega de Bs. 5 (Illa), por parte de la esposa del Cabeza, la designación de las representaciones de los Achachilas.

El momento es importante. Los Pasantes nombran a la primera persona: Freddy Blanco Chambi; inmediatamente el Yatiri pregunta a la hoja sagrada de la Coca, diciendo “¿Freddy Blanco Chambi puede representar al *Mallku Illimani*?”, la lectura de la coca que realiza, dice que sí. Este personaje es el guía de una de las filas de los Auqi Auqi. Lo mismo sucede con la otra fila, se elige al *Mallku Chacaltaya*. El rito de consulta es realizado con todo los componentes de la fila.

Organización jerárquica de las filas

Fila 1

Mallku Illimani
(Freddy Blanco Chambi)

Mallku Illampu
(Vicente Chambi Limachi)

(Mallku Machamachani
(Miguel Coca)

Mallku Sisasani
(Felix Chambi)

Mallku Choquella
(Juan Cear Chambi)

Fila 2

Mallku Chacaltaya
(Francisco Humeres Cari)

Mallku Jantayu
(Segundino Surco)

Mallku Tata
(Pelagio Choquemisa)

Mallku pandaazucarani
(Leandro Coca)

Y los representantes del lago

Mallku Choquella
(Grover Quispe Chambi)

Concluida la elección de los participantes de los Auqi Auqi, se procede a la preparación de la **mesa**

² Personas encargadas de la organización de la ritualidad y la festividad del 3 de mayo.

³ Luis Hiuchu, “Las escrituras los papeles de plomo, son leídos por yatiris por tienen escritura en los mismos, se leen deseos”

ritual, se coloca papel blanco que es ch'allado con alcohol, escoge el chiuchi⁴, coloca coca, cebo de llama y dulce para cada cerro junto a los nombres de las personas, empezando por los guías.

Los músicos, son importantes en el ritual, el Yatiri les entrega cebo, para que pasen a los instrumentos: pinkillo, tambor que serán utilizados en la festividad.

Los Yatiris desmenuzan flores que son colocados en las mesas, al finalizar, los elementos son encerrados en un círculo con lanas de color y luego amarrados en el Tari de la ofrenda.

En la mesa de la solicitud que lleva lanas blancas, se coloca los nombres de los Pasantes, colaboradores, cocineras. Estas al igual que la anterior son envueltas en el Tari de la solicitud o petición.

Realización de la Ofrenda. Rumbo a los cerros, hábitat de los Apus o Achachilas

Los Yatiris, solicitan a los padres del Cabeza, la provisión de Coca, alcohol, cigarro, leña y fuego, para emprender su caminata rumbo al cerro mayor, para realizar la ofrenda. Son los únicos que asisten al ritual de ofrenda a los Apus, los demás, observan desde la casa, la fogata en medio del cerro.

Transcurridos unos 45 minutos retornan a la casa del Cabeza, diciendo Waliquisqiu (esta bien). Va a ser una buena fiesta, Don Isaac, pide inmediatamente avisar a los Danzantes y músicos que no asistieron al ritual, estar presentes al día siguiente a hrs. 12:00.

Concluido el ritual de ofrenda y solicitud, además de la petición del permiso a los Apus o Achachilas, se inicia el regocijo. Se comparte el refrigerio preparado por el Cabeza y se sale al patio del domicilio a bailar, durante toda la noche, el Auqi Auqi, que según el Padre Bertonio significa Padre o Señor (Bertonio, 1612).

2 de mayo. El Retorno de los Achachilas o Apus en los Auqi Auqi

Muy temprano, los que representaran a los Apus, suben a los cerros con sus "ataditos", comenta la esposa del Cabeza,

Suben a los cerros a disfrazarse de auqi auqi, porque ellos tienen que "challarse" en el cerro para pedir permiso al "Aachachila", todo suben a diferentes cerros" (Mamani, Julia, 2007).

A hrs. 15:00 aproximadamente se da inicio a la festividad. Los músicos reunidos tocan las melodías de los Auqi Auqi, e inmediatamente salen los Achachilas de la cima de los cerros y de las orillas del lago salen los niños que representan al Titicaca. Cuando dejan de interpretar las melodías, los auqis desaparecen nuevamente en los cerros.

Ahora se comprende, la razón por el que los instrumentos son pasados con cebo de la llama (untu), antes de la ofrenda. Se dice, que la melodía está encantada, para que salgan los Achachilas.

Los auqis bajan de lo alto de los cerros, bailando, hasta llegar a la casa del pasante, manteniendo el orden jerárquico de los cerros. El primero que ingresa a la casa, es el Mallku Illimani, el Tata Mallku.

Deben ser bien recibidos o atendidos, de lo contrario el auqi se puede enojar o enfadar. Sucede, que los pasantes no los esperaron de la manera adecuada. Los auqis pidieron Q'usa (Chicha de quinua), y no había por lo que no recibieron la bebida preparada, haciéndose rogar. Después de ruegos el Achachila acepta y el pasante pide disculpas. El Achachila le dice al Pasante "que el no quería alcohol porque no era la bebida de sus ancestros". Después de la aceptación, los demás auqis ingresan a la casa del Cabeza. Cada uno es recibido con el mismo esmero que el primero.

El momento que se vive, es ceremonial. La gente tiene respeto por los Auqis, según los presentes, no se pueden acercar fácilmente a ellos.

Concluido el ritual de llegada, los respectivos movimientos de agradecimiento, se quitan las máscaras, para confundirse con los comunarios. Los achachilas, antepasados, han retornado al mundo de los vivos para compartir con ellos durante breve tiempo, las buenas cosechas.

El 3 de mayo pasa entre encuentros y diálogos realizados entre los achachilas y los comunarios, en el pueblo.

4 Chiuchi: papeles de color y pedazos de plomo, "las escrituras"

4 de mayo. El Ritual de la Chacra

Siendo los Auqi Auqi, ritual del tiempo de cosecha, este está marcado por la realización de rituales que comunican los antepasados con los comunarios. Por la tarde se representa la siembra y la cosecha, la preparación de la tierra, siembra y cosecha. Los comunarios manifiestan que los "Achachilas tienen el poder de los abuelos". Los guías de las dos filas se colocan el Arado y los demás achachilas se disfrazan de mujeres para escarbar la tierra y cosechar. El Mallku Illimani lleva un instrumento llamado "Taba", pieza ósea de llama. Pregunta a la *Taba* cuál de los surcos será la hembra y el macho, también le preguntan el momento que deben empezar a sembrar.

Mediante este ritual los Achachilas piden a la Pachamama que exista buena producción.

Este acto es demasiado simbólico, achachilas preparando la tierra (pachamama). Los Auqi Auqi, es el ritual de la fertilidad y de agradecimiento. Achachilas y Pachamama se encuentran para proveer de alimentación de los seres humanos.

Es así como concluye la festividad de la Cruz o la fiesta del Tata

Traje festivo de los Auqi Auqi

Es necesario puntualizar que varios elementos de los trajes han sufrido modificaciones en el transcurso del tiempo. Lo que no ha cambiado es el significado del ritual que cada año, desde tiempos inmemoriales, se practica, estableciendo lazos entre la madre tierra (Pachamama) y los Achachilas (Antepasados). Los trajes que utilizan son los siguientes:

Sombrero, es de lata de alcohol, de copa alta, lleva cintas de diversos colores y lanas de colores fuertes (chillones); las puntas, tiene la forma de plumas. Don Isaac nos cuenta "antes el sombrero no era de lata era de cuero".

Mascara, es de cuero de Vaca, tiene barbas largas de cola del caballo o vaca; su nariz es pronunciada.

Saco, es de bayeta de la tierra color negro, tiene algunas iconografías en la espalda, al igual que la joroba cubierta con el saco.

Pantalón, es de bayeta de tierra de colores fuertes (chillones), muy holgados.

Medias, es de lana de oveja, colores fuertes (chillones).

Bastón, es chueco, corresponde a una raíz traída de los yungas.

Accesorios, llevan collar hecho de semillas de los Yungas, conocido como Chunchu rosario. En el cuello llevan colgados conchas de mar, en la espalda animales disecados propios de la zona de los andes; en la mano izquierda llevan un pañuelo blanco.

Representaciones Simbólicas. Conclusiones

Nos encontramos frente a un fenómeno social, religioso, que necesita ser trabajado con intensidad y profundidad. En el avance de investigación que proponemos en la oportunidad, mostramos el desarrollo de la festividad, la etnografía de un trabajo que ha sido observado durante cuatro años aproximadamente.

No ha sido tan fácil dejar de lado las presunciones que se hacía del Auqi Auqi al decir que este era la satirización del español, al punto de pensar que las expresiones tradicionales se encontraban inspiradas en el español y no en el pasado andino.

La últimas investigaciones, emprendidas desde las disciplinas de la ciencias, sociales, como la antropología, sociología, muestran una nueva visión y significado distinta de las tradiciones, festividades y danzas, que aún se mantienen clandestinas o simplemente son practicadas en la comunidad como medios que retroalimentan la pertenencia a una cultura. Son tradiciones que establecen relaciones entre el ser humano con su medio ambiente, con su ecosistema.

Ritual del Auqi Auqi

Después de haber visto el desarrollo del ritual, afirmamos que el Auqi Auqi, no es una danza sino una ritualidad de carácter religioso, que tiene la finalidad de reproducir la vida social, establecer relaciones

entre ser humano y la divinidad. Por eso el rito tiene el “papel que desempeñan en la reproducción de la vida social y en la reconstitución de la memoria colectiva; su contribución a comprender ese proceso mediante el cual, por lo menos a través del ritual, lo obligatorio se hace deseable; la capacidad del hombre ritual por vincular su pasado individual y colectivo con un proyecto o una imagen de futuro; espacio, finalmente, el ritual, en el que se puede observar reflexiva y críticamente a sí mismo y a la colectividad a la que pertenece” (Díaz, 1998: 28). Al que debemos incorporar la necesidad del ser humano de agradecer y solicitar a los seres supremos protección y alimentación. Dentro de ese contexto se desarrolla la festividad del Tata en Chakaki.

El ritual por cierto, debe ser concebida como una acción que puede o debe ser interpretada ya que esta integrada por dos elementos: “los signos externos o visibles que nos remiten a los significados internos” (Díaz, 1998: 22).

En ese sentido lo que se observa en los Auqi Auqi es un conjunto de signos que tiene como eje central la fecundación y el agradecimiento. No es casual la presencia del Achachila casi al finalizar el tiempo de la cosecha.

La presencia del Achachila, pachamama, Arado, surco; hembra, macho, nos habla de la fecundación de la tierra por parte de los seres supremos, es decir se realiza representaciones simbólicas que tienen que ver con la producción agrícola.

Al finalizar debemos puntualizar que los Auqi Auqi, no es la representación del viejo, a pesar de que se han construido teorías en torno al auqi, convirtiéndole en una danza con alto contenido humorístico. Es, recalcamos, es el **rito agrícola de fecundación de la papa**.

El rito se realiza a la finalización de la cosecha. Al despedirse los Achachilas, dicen para que la producción continúe. Después de haber cumplido su misión retornan a su morada.

Creemos que la investigación no esta concluida, hay bastante por indagar.

Gracias

Bibliografía

- BERTONIO, Ludovico
1612 **Vocabulario de la lengua Aymara**. Cochabamba: Ceres.
- CAMPOS IGLESIAS, Celestino
2004 **Música, Danza e Instrumentos Folkloricos de Bolivia**. La Paz: Cima
- CAVOUR ARAMAYO, Ernesto
2005 **Diccionario enciclopédico de los instrumentos musicales de Bolivia**. La Paz: Cima.
- CDIMA
1999 **9 años recuperando y fortaleciendo la Música y Danza de nuestro pueblo**. El Alto-La Paz: cdima.
- COMITÉ PRO IV CENTENARIO
1948 **La Paz en su IV centenario 1548-1948**. La Paz.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo
1998 **Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual**. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MUSEF
2004 **Máscaras memoria y diversidad**. La Paz.
- PAREDES CANDÍA, Antonio
1984 **Danzas folklóricas de Bolivia**. La Paz: Gisbert.

El patrimonio alimentario y su potencial como producto turístico

Yolanda Borrega

Introducción

El patrimonio y posibilidades de desarrollo. La identidad, la tradición y la calidad

El patrimonio, específicamente el patrimonio alimentario, constituye un elemento central en la planificación y ejecución de programas de desarrollo, sobre todo enfocados al ámbito rural. Para poder mostrar el valor del territorio como recurso en sí debemos conocer y fomentar el uso de los productos y elaboraciones locales, sobre todo en aquellos casos en que nos encontramos con localidades que están siendo abandonadas repercutiendo negativamente no sólo en su demografía, sino en todos los ámbitos socioeconómicos y culturales de la misma, proporcionando a la vez posibilidades de desarrollo y progreso en nuevos ámbitos como el turístico. El territorio, en este sentido, no es únicamente un espacio, es ante todo un área social, donde se pueden establecer con la participación y compromiso de sus habitantes nuevas perspectivas de futuro que conlleven una mejora en su calidad de vida. Frente al contexto actual que parece inducir a una migración masiva a las ciudades o al extranjero debido a la falta de empleo y oportunidades, los recursos locales se presentan como la posibilidad más viable para disminuir o paliar esta tendencia. En este entendido el territorio no es el elemento central, sino que son sus habitantes los que lo construyen, lo transforman y le dan forma. Es pues necesario una participación activa de los actores locales en este cambio cualitativo.

Precisamente, y en el contexto de una globalización creciente, la recuperación y la puesta en valor de los productos locales juega además un papel identitario relevante. Las marcas distintivas de los productos, el nexo que se establece entre el producto y la localidad productora, contribuyen a identificar los artículos en cuestión con una cultura o una región particular. Esto contribuye en ocasiones a crear visiones más estereotipadas de las costumbres alimentarias o de la tipicidad de determinados productos respecto a una región concreta, y olvidamos que el patrimonio no hace a la persona sino que ésta hace al patrimonio, y por tanto el patrimonio se inserta en un universo sociocultural específico sin el cual no se entiende. En ese sentido nuestro patrimonio es un instrumento a través del cual nos mostramos a los demás y con el cual nos identificamos.

Además de identificarnos con nuestro patrimonio, nos mostramos a los demás con nuestras prácticas de consumo. Al consumir también nos mostramos a los demás diciendo algo de nosotros mismos. Hay en ese sentido estudios específicos sobre el consumo, la importancia del carácter simbólico del consumo en la constitución de la identidad sociocultural.

Por lo que se refiere a la alimentación, los productos locales, además de constituir una señal de distinción del territorio y su cultura, están revestidos de una garantía de calidad, elemento que puede resumir su principal característica. Esto supone para los productores locales una opción para potenciar su trabajo, haciéndolo competitivo con otros productos similares en el mercado. Evidentemente lo local se produce sobre todo a pequeña escala mientras las industrias compiten a partir de la cantidad a un mejor precio. La calidad, por tanto, se convierte así en el elemento diferenciador de los productos locales y el principal elemento comercial a potenciar.

Si hablamos de calidad, debemos también tener presente que hay que cuidar esta calidad, aprovechando un mercado cada vez más importante no sólo en nuestro país, sino también en el exterior. En ese sentido, frente a un mercado cada vez más lleno de productos transgénicos o elaborados químicamente, la producción orgánica tiene un alto potencial que debe ser explotado adecuadamente.

Los productos específicos de un territorio definido se constituyen además en elementos típicos de este territorio, de sus gentes y de su cultura. Unimos así el concepto típico con el de tradición que además hay que relacionar con el de innovación, todos ellos conceptos enlazados con la idea de patrimonio.

Surge ahora una interrogante: la noción de autenticidad. Solemos considerar que el patrimonio no sólo es sino que debe ser auténtico, en el sentido de ser genuino de la cultura, con una trayectoria histórica que lo respalde. Pero la idea de tradición tiene mucho de innovación, sin que por ello sea menos auténtico. Quién no recuerda algunas de las exquisiteces más características de nuestras regiones e incluso de nuestro país sin que se hayan originado aquí. La cultura es dinámica y el patrimonio en ese sentido igualmente se modifica y transforma en muchas o en algunos de sus componentes manteniéndose así como el espejo de un grupo sociocultural. Entonces entendemos como pautas auténticas aquellas que son asumidas colectivamente como tradicionales.

En este sentido lo que se considera tradicional y típico de una región es patrimonio de la misma y por tanto puede ser promovido como un atractivo turístico. Así las gastronomías locales se constituyen en elementos representativos de los sistemas alimentarios de una región, en una porción de la cultura local que es interesante conocer.

De este modo, a partir de dos elementos principales, la tipicidad y la tradición por un lado y la seguridad y salud por el otro, se puede estudiar un fenómeno que no por habitual es menos relevante. Un rasgo común a todos los individuos, sociedades y culturas (el hecho de alimentarse) pero en el que se representan una gran cantidad de características y peculiaridades de los diversos grupos, lo que hace a éste uno de las quizás más interesantes prácticas culturales que podemos disfrutar como visitantes y turistas.

Salvando lo local en un mundo globalizado

En un mundo en el que cada vez es más frecuente no sólo hablar de globalización sino de experimentarla asistimos a un fenómeno que podría parecer paradójico: frente a una tendencia a universalizarlo todo, se evidencia una fuerte resistencia de las peculiaridades de los pueblos a mantenerse vivas, con un fuerte discurso identitario, de revalorización de las culturas, de resistencia de lo concreto frente al común universalizado. Específicamente en la alimentación la globalización ha incidido con fuerza, con cada vez una mayor homogeneización en la forma de alimentarse (alimentos, elaboraciones, etc.), pero donde también aparece con fuerza las peculiaridades de los contextos locales. En ese sentido casi en cualquier parte ya podemos encontrar productos de otros países y continentes, productos típicos que también nos remontan a ciertas particularidades culturales de sus países de procedencia. Pero a la vez se da un fenómeno de revalorización de los sabores propios frente a los ajenos e introducidos, elaboraciones, formas de consumo, etc.

En ese sentido no sólo lo local no desaparece, sino que se reafirma en un mundo cada vez más homogéneo presentando de esta forma alternativas nuevas e incluso por qué no considerarlas exóticas de las prácticas alimentarias, convirtiéndose así lo local en un atractivo turístico potencial con altas posibilidades de desarrollo.

Lo identitario en los productos locales

Es frecuente identificar ciertos elementos como característicos de tal o cual grupo y por tanto son asociados sistemáticamente con sus miembros. Es cierto que entre otros los productos alimentarios locales (tanto alimentos como elaboraciones, formas de consumo, etc.) son elementos identitarios, pero es preciso ir un poco más allá para comprender su entero significado.

Cada grupo tiene una visión sobre los alimentos que consume y les atribuyen una serie de significados; conformando un sistema de clasificación de los mismos en el que se enmarcan las elecciones alimentarias adecuadas a cada ocasión, y en función de su clase social, sexo, edad, educación, etc. Al respecto Sydney Mintz menciona:

“Los alimentos que se comen tienen historias asociadas con el pasado de quienes los comen: las técnicas empleadas para encontrar, procesar, preparar, servir y consumir esos alimentos varían culturalmente y tienen sus propias historias. Y nunca son comidos simplemente; su consumo siempre está condicionado por el significado. Estos significados son simbólicos y se les comunica simbólicamente; también tienen sus historias. Éstas son algunas de las formas en que los humanos volvemos muchísimo más complicada esta actividad ‘animal’ presuntamente simple.” (Mintz, 2003: 28).

Igualmente Claude Fischler sobre el papel de los alimentos en la representación social del individuo establece que

"..., los alimentos son portadores de sentido y este sentido les permite ejercer efectos simbólicos y reales, individuales y sociales. El tomate y el caviar, de manera muy diferente, nutren ambos tanto al imaginario como al cuerpo. Permiten construir y poner en escena la realidad y las relaciones sociales. Se utilizan según representaciones y usos que son compartidos por los miembros de una clase, de un grupo, de una cultura". (Fischler, 1995:80).

La estratificación social se establece mediante una serie de factores sociales, culturales y económicos, por lo que la pertenencia a un grupo o clase social se determina en una serie de rasgos característicos como la lengua y el habla, el vestuario o la alimentación. De esta forma la alimentación nos permite, juntamente con otros rasgos, delimitarnos frente a otros grupos (Goody, 1995).

Hablar de identidad es cada día más relevante dentro del contexto de la globalización al que hacíamos mención en el apartado anterior. En este contexto la población busca y salvaguarda sus referentes identitarios de las influencias externas, conviviendo por tanto los referentes propios y los ajenos, pero con diferentes niveles de significación.

Hay autores que definen la identidad en el sentido de autoidentificación como por ejemplo Daniel Hiernaux para el estudio de un grupo de migrantes al Valle de Chalco y que define la identidad como *"la percepción subjetiva que tiene un sujeto social de sí mismo y de su grupo de pertenencia, visión basada en la existencia de una serie de factores diferenciadores de este mismo grupo frente a los demás."* (Hiernaux-Daniel, 2000:94). Sin embargo no debemos olvidar que la identidad también la establece "el otro", al asociar a una persona o grupo una serie de elementos que considera que los caracteriza.

Según esta definición, la identidad sólo se establece en relación al otro, es una forma de diferenciarse de los demás. Además, a partir de que los rasgos identitarios son seleccionados por el grupo, no todos los rasgos culturales respaldan la identidad ni son los mismos a lo largo del tiempo. Por ejemplo, en la España de los Reyes Católicos, cuando se decretó la expulsión de musulmanes y judíos empieza una persecución de lo que se conoce como falsos conversos. En esta coyuntura, si un converso judío quería demostrar la fidelidad al Cristianismo y el abandono de las prácticas judías, comía jamón en público. Esto era tan importante simbólicamente para ello, que los que eran muy pobres y no podían costearse el costo del jamón, lamían en público el hueso. Igualmente tenemos noticias para el caso indígena. Según el historiador Jeffrey Pilcher (2001), si un indígena quería dejar de serlo se iba a vivir a las ciudades, vestía como mestizo y comía pan, lo que era suficiente para dejar de ser reconocido como indígena. Así, la identidad es necesaria sólo ante el contacto cultural y es resultado de las relaciones entre los diferentes grupos.

El estudio de las formas de alimentarse ha sido realizado por varios autores en diferentes contextos. Uno de ellos, George Armelagos, estudia los efectos alimentarios del contacto cultural a partir de la llegada de los españoles a América, y en ese contexto señala que *"[l]os grupos sociales, en el seno de la sociedad utilizan los alimentos como marcador étnico. En este sentido, la etnicidad es uno de los mejores elementos para predecir lo que comerá una persona."* (Armelagos, 1997:106).

Igualmente Jack Goody menciona que no sólo los alimentos sino también las elaboraciones, las formas de cocinas y los significados que los individuos les atribuyen, igualmente determinan una posición y una identidad frente a los otros (Goody, 1995). A partir del análisis de los sistemas alimentarios plantea que a mayor estratificación de los sistemas sociales, las formas de elaboración de los alimentos serán también más complejas.

En efecto, por tanto, los alimentos y sus elaboraciones pueden definir identitariamente a un grupo. Es habitual que se estereotipen también estos alimentos y elaboraciones cuando se menciona un producto que consideramos "típico" de una región o país y asociamos automáticamente nacionalidades a ciertos alimentos (pizza italiana, hamburguesa norteamericana, arroz chino, té británico, etc.), e incluso regionalidades (la marraqueta paceña, el chicharrón cochabambino, el rostro asado orureño, etc.). Este nivel local es el que vamos a trabajar en este texto.

Y es en esta ubicación local donde se plantean los objetivos de qué elementos configuran la gastronomía típica de un lugar concreto y cómo se entiende tanto desde el interior como desde el exterior esta utilización de estos elementos patrimoniales.

Posibilidades de desarrollo y cambio a partir del Patrimonio Gastronómico

A partir de las posibilidades de gestión y promoción del patrimonio gastronómico podemos observar beneficios en diversos aspectos. A partir de la promoción y explotación de productos agroalimentarios

se beneficia al sector productor y genera desarrollo en cuanto se compromete a la población a participar del proceso. Generando un sistema de calidad de los productos alimentarios y su circulación a través de diversos mecanismos y estrategias como restaurantes y pensiones, ferias, mercados o incluso tiendas especializadas, permite una contribución significativa a la economía de los productores, a la vez que genera una imagen de identidad de dichos productos a partir de la calidad de los mismos. Incluso coadyuva a favorecer la movilidad y el cambio cultural especialmente en el área rural.

Además de los propios beneficios económicos y culturales, una mejor utilización de estos productos promovería una visión diferentes de los que es el Patrimonio, mucho más adaptada al contexto actual en el que nos desenvolvemos, más dinámica, no centrada exclusivamente en el patrimonio tangible sino y fundamentalmente en el intangible, que en los últimos tiempos está adquiriendo un protagonismo que hasta ahora no había sido suficientemente reconocido.

Patrimonio alimentario cochabambino y turismo

De acuerdo a las nuevas tendencias en la demanda turística (OIT, 2005, Borrega, 2007), se puede hablar a nivel mundial de nuevas tendencias de consumo hacia sectores del mercado que tradicionalmente ocupaban una posición secundaria. Estas nuevas tendencias que implican un mayor contacto con las culturas locales, consumo de productos más naturales, etc. Favorecen especialmente en este caso a Cochabamba y sus recursos situándola en una posición privilegiada en la atracción de nuevos flujos turísticos.

Los recursos turísticos en nuestro país y particularmente en este departamento están caracterizados por ser diversos y complementarse entre ellos. Ello permite multiplicar las opciones y posibilidades que ofrece Cochabamba frente a otros destinos turísticos cuya oferta es mucho más limitada.

Para este trabajo, entre la variedad de recursos turísticos de que dispone el Departamento, hemos querido destacar la gastronomía.

Feria	Lugar	Fecha	Duración
Provincia cercado			
Xxii feria internacional de cochabamba	Recinto alalay- cercado	28 Abril- 8 de mayo de 2005	11 Días
Xii rueda internacional de negocios	Recinto alalay- cercado	5-6 Mayo 2005	2 Días
Expogrup (naturex, educar, expohogar y fectur)	Recinto alalay- cercado	24-28 De agosto 2005	4 Días
V rueda de negocios expogrup	Recinto alalay- cercado	27 De agosto de 2005	1 Día
Feria nacional del agro	Cercado	1 Semana de enero	3 Días
Feria de la salteña	Cercado	2 Semana de septiembre	1 Día
Feria del puchero	Cercado	Semana del carnaval	1 Día
Feria agroecológica	Cercado	1 Semana de septiembre	1 Día
Feria del chanco	Cercado	1 Semana septiembre	1 Día
Feria de productos ecológicos	Cercado	2 Semana de junio	1 Día
Santa vera cruz tatalia	Valle hermoso- cercado	2 Al 4 de mayo	3 Días
Santa ana	Cala cala- cercado	26 De julio	2 Días
Señor de mayo	Cercado	13 De mayo	2 Días
San joaquin	Cercado- jaihuayco	Ultima semana de agosto	3 Días
Virgen de fatima	Cercado	13 De mayo	2 Días

Algunas de las principales ferias con la gastronomía como recurso turístico. Sólo se presentan las correspondienets a la provincia Cercado. Fuente: Prefectura del Departamento de Cochabamba.

Tal y como se puede observar en la tabla anterior, son varias las poblaciones que cuentan con la gastronomía como recurso básico. Además se puede añadir que, incluso en las poblaciones que no la contemplan como recurso básico de la oferta turística, la gastronomía está presente de una u otra forma, ya que la gastronomía en Cochabamba forma parte del día a día.

La gastronomía por tanto, ocupa un lugar destacado en la oferta turística cochabambina. Además, se trata de un recurso frecuentemente mencionado por aquellos que la visitan y que cada vez más capacidad de atracción genera, lo que se evidencia en la masiva afluencia de visitantes a las frecuentes ferias gastronómicas que se celebran en todo el Departamento.

Preguntando a cualquiera qué destacaría de Cochabamba no es muy difícil encontrar que una de las respuestas más frecuentes sin duda es la comida. La misma población de Cochabamba es consciente de este potencial, lo que se puede evidenciar específicamente en las políticas de la Prefectura, Alcaldías y Municipios en la difusión y promoción de los Festivales Gastronómicos, entre otras actividades, que atraen una gran masa de población, tanto local como visitante.

Lo descrito hasta ahora nos indica que la gastronomía es sin duda un recurso con un alto potencial desde el punto de vista turístico, tanto desde el punto de vista de la oferta como desde la demanda. A pesar entonces de ser conscientes de tener un elemento con un alto potencial turístico, eso no significa que automáticamente se lo considere parte del producto turístico. En ese sentido se requieren ciertos componentes que permitan desarrollarlo como producto turístico en sí como accesibilidad, servicios y equipamientos, imagen del producto y precio, así como introducirlo de manera adecuada en los canales de comercialización turística.

Para ello quisiera describir los principales atractivos y sus peculiaridades dentro de la oferta gastronómica actual para poder establecer su potencial como recurso turístico. Asimismo, se estudiará superficialmente la demanda a fin de respaldar los datos del trabajo de campo.

El objetivo principal de esta investigación ha sido analizar la gastronomía como recurso turístico en Cochabamba. A partir de este objetivo principal, se han planteado los objetivos secundarios siguientes:

- Analizar aquellas áreas en la que la Gastronomía es un elemento dentro de la oferta turística. Se debe realizar una relación de la variada oferta gastronómica que se da en Cochabamba. Para ello se recurrió a datos de la Prefectura (Dirección de Turismo), así como a la proporcionada por municipios e informantes locales.
- Indagar acerca de la oferta y demanda actual del producto gastronómico en cualquiera de sus variedades. Puesto que no existen estadísticas al respecto, rescataremos visiones más o menos generalizables sobre los mismos.
- Investigar cuál es la capacitación del personal involucrado en este tipo de actividades, especialmente en cuanto a sus percepciones acerca del turismo. Igualmente ante la falta de datos estadísticos precisos, nos conformaremos con realizar algunas apreciaciones al respecto.
- En base a los datos anteriores evaluar el potencial de la gastronomía como recurso turístico, realizando una comparación con otros países que han desarrollado ampliamente este rubro para proponer sus posibilidades como producto turístico y plantear medidas para su comercialización.

Bibliografía

- AYERBE, Enrique
2000 **Guía de la Gastronomía Popular**. Ed. Ostoa, Lasarte-Oria.
- BARRERA, Ernesto
1999 *Las Rutas Gastronómicas. Una estrategia de Desarrollo Rural Integrado*. En: **IV Seminario Internacional de Turismo Rural del Cono Sur**. Santiago de Chile 1, 2 y 3 de septiembre.
- BILBAO FULLAONDO, Josu (editor)
1993 **El ámbito gastronómico**. ed. Beitia, Bilbao.
- CÁRDENAS TABARES, Fabio
1991 **Comercialización del Turismo**. Editorial Trillas, México.
1991 **Mercadotecnia y productividad turística**. Editorial Trillas, México.
- GARCÍA ARTILES, Pedro J.
1994 **Turismo y Hostelería: Estudios**. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria- Servicio de Publicaciones.
- GARUFÍ ACLAMISIS, Jorge Alberto
2001 *"Valorización económica y cultural del patrimonio alimentario regional"*. En: Garrido Aranda, Antonio (compil.) **Comer cultura. Estudios de cultura alimentaria**. Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba.
- GOBIERNO VASCO, Viceconsejería de Turismo
2000 **Diagnóstico sobre el producto turístico en el País Vasco**. Documentos del Turismo Vasco.

- GRACIA ARNAIZ, Mabel
1997 **La transformación de la cultura alimentaria. Cambios y permanencias en un contexto urbano.** Ministerio de Educación y Cultura, Madrid.
- IGLESIAS TOVAR, J. Ramón
1998 **Comercialización de Productos y Servicios Turísticos.** Editorial Síntesis, Madrid.
1994 **"Claves para la reflexión socioeconómica y cultural".** En: **II Encuentro de Relaciones Públicas. Turismo, Hostería y Sociedad.** Universidad de Deusto.
- LETAMENDIA, Francisco y Coulon, Christian
2000 **Cocinas del mundo. La política en la mesa.** Ed. Fundamentos, Madrid.
- MONTANER, Jordi
1991 **Estructura del mercado turístico.** Edit. Síntesis, Madrid.
- MUÑOZ OÑATE, Fernando
1994 **Marketing turístico.** Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO
2002 **La Política de Turismo en relación con los alimentos locales. Conclusiones de una encuesta de la Secretaría de la OMT.** OMT.
- VALDÉS PELÁEZ, Luis y Ruiz Vega, Agustín (coord.)
1996 **Turismo y promoción de destinos turísticos: Implicaciones empresariales.** Universidad de Oviedo Servicio de Publicaciones. Colección Cursos de Verano.
- VALLS, Joseph-Francesc
2000 **Gestión de empresas de turismo y ocio. El arte de provocar la satisfacción.** Gestión 2000, Barcelona.
- VOGELER RUIZ, Carlos y Hernández Armand, Enrique
1997 **Estructura y organización del mercado turístico.** Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid.

Cartografía de la Memoria, una experiencia de investigación de la fiesta, música y literatura, popular tradicional y el patrimonio cultural alimentario

Patricio Sandoval Simba¹

Motivación inicial

La América latina actual nos trae vientos nuevos y renovadores, con ciudadanos y ciudadanas comprometidas en la construcción de una Nación Latinoamericana, vigorosa y solidaria, que enfrente los retos de la globalización y camine con identidad y fortaleza propia.

La integración demanda múltiples esfuerzos y dar paso a la creatividad para generar respuestas y construir espacios nuevos y “pactos inteligentes” entre actores, políticas y prácticas sociales.

Ecuador y Bolivia se han propuesto avanzar en la integración subregional, que permita defender sus intereses comunes en el concierto político mundial. Sus gobiernos nacionales se han propuesto la convergencia de sus políticas económicas y sociales, la complementariedad de sus aparatos productivos y la solidaridad entre sus pueblos.

Importante sectores ciudadanos de los dos países, coinciden en impulsar la integración con intensidad de sentimientos sobre la base del conocimiento, comprensión, reconocimiento y confianza mutuos. La integración andina, se la ve como parte de un esfuerzo de integración latinoamericanista, de un esfuerzo conjunto y concertado por vencer al subdesarrollo y fortalecer la democracia.

En este horizonte, me permito agradecer al MUSEF y demás instituciones organizadoras, la invitación para participar en esta XXI Reunión Anual de Etnología; asimismo, saludar a los participantes y mesas de trabajo que intervendrán en este evento.

Mi intervención consiste en compartir la experiencia de la Cartografía de la Memoria, iniciativa gestada para el estudio y valoración del patrimonio cultural intangible de los países del Convenio Andrés Bello, particularmente, donde lo popular –creemos- representa una situación de mixtura, asimetría y conflicto que desmiente la imagen de unas manifestaciones “puras”, crecidas al margen de contaminaciones, intercambios y readaptaciones. Y, lo tradicional –proponemos- debe ser un punto de apoyo desde el cual impulsar un proyecto integrador de los países, correspondiéndoles a los gestores culturales e instituciones cumplir acciones estratégicas para el fortalecimiento de este proceso.

Sentido y alcance de la cartografía: a manera de informe

La Cartografía de la Memoria se identifica con la orientación institucional sobre la conveniencia de apoyar esfuerzos de investigación, recopilación y análisis de la información cultural que puedan servir para la determinación de las políticas culturales.

En el IPANC (ex IADAP) nos hemos planteado lo cultural como la producción de sentido necesario para renovar la cohesión, elaborar la memoria y organizar la experiencia colectiva. Pensamos que la cultura es la propia sociedad en cuanto reflexiona sobre sí, se autorepresenta y pone en escena su propia imagen.

Tres son los propósitos de la Cartografía:

- Fortalecer el Espacio Cultural Común y fomentar las capacidades creativas y de relacionamiento de las instituciones, gestores y artífices para el desarrollo y defensa del patrimonio cultural intangible, popular y tradicional.
- Promover la investigación y registro sistemático del patrimonio cultural intangible, popular y tradicional, conjuntamente con políticas y marcos jurídicos de vigorización cultural.

¹ Antropólogo ecuatoriano, Coordinador del proyecto Cartografía de la Memoria, Jefatura de Investigación del IPANC.

- Ofertar ampliamente a los usuarios de los países del Convenio Andrés Bello, información especializada del patrimonio cultural intangible andino y latinoamericano por temáticas, países y series didácticas de manifestaciones compartidas y otras que refuerzan la diversidad sociocultural de su población. (www.ipanc.org)

Modalidad de gestión y resultados

Se ha procurado afirmar y “construir colectivamente” puntos de vista, conceptos, metodologías de trabajo y recomendaciones para gestión de políticas y marcos de vigorización del patrimonio cultural.

- El panorama general de las manifestaciones culturales patrimoniales proporciona una idea cierta de la diversidad, de la complejidad cultural y de las “armonías plurales” de nuestros países.
- Entre los participantes tenemos a profesionales, académicos y funcionarios, de las instituciones de cultura, universidades y centros de estudios, de Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela.

Se han institucionalizado agendas anuales para la resolución las temáticas con mecanismos múltiples y acciones concertadas con las instituciones e investigadores de los países, en torno a las temáticas: Fiesta popular tradicional 2003, Música Popular Tradicional 2004, Literatura Oral y Popular 2005, Patrimonio Cultural Alimentario 2006.

- Optamos por las fiestas –como tema generador e inicial- por constituir experiencias “vivas” que condensan elementos culturales entrelazados, con los que se puede inducir una aprehensión global del patrimonio cultural, la identidad y el modo de ser de nuestros colectivos sociales.
- La Fiesta es una celebración animada por un espíritu colectivo de júbilo, excitación y diversión; se festeja con regocijo y ganas, por eso, también, la música y la danza, los juegos, las comidas y las competencias, forman parte del libreto festivo, del contento, distensión y espontaneidad de todos.
- La resolución de cada temática ha observado el siguiente itinerario: a) selección de especialistas de los países, b) desarrollo del marco referencial por temática, c) encuentro académico de especialistas y concertación de “estados del arte” nacionales, d) investigaciones en los países, c) recepción de informes de avance y finales, d) producción editorial de resultados, e) evaluación institucional.

La elaboración de un “marco teórico-referencial sobre el patrimonio cultural intangible latinoamericano” de la Cartografía, está sustentado en una serie de 23 estudios nacionales sobre la situación actual y la perspectiva futura de las fiestas, la música y la literatura oral.

- El patrimonio cultural intangible se ha analizado en el contexto de las tensiones y desafíos que propone o impone la modernización, donde lo popular representa una situación de mixtura, asimetría y conflicto que, aunque incorpora la tradición, desmiente la imagen de unas manifestaciones “puras”, crecidas al margen de contaminaciones, intercambios y readaptaciones.
- Lo tradicional debe ser un punto de apoyo desde el cual impulsar un proyecto futuro (el Espacio Cultural Común Latinoamericano), lo que demanda un tiempo de consolidación, de institucionalización de lo creado, pensado y vivido en conjunto. La misión de las instituciones y gestores culturales tiene que ver con acciones estratégicas para el fortalecimiento de estos procesos.
- Los marcos teóricos-referenciales elaborados por temática, constituyen ejercicios académicos que sistematizan, definen y desarrollan concepciones y criterios metodológicos con un enfoque interdisciplinario y holístico.

En el caso de la Fiesta, ésta ha sido abordada como un tema asociativo de aspectos éticos y estéticos; se destaca su trascendencia en los imaginarios sociales ya que consolida y refuta lo social, y se vincula tanto con la conservación de la memoria como con las rupturas que inventan futuros posibles.

- Se releva la vocación propiciatoria de la Fiesta y que ésta puede conectarse con ciertos desafíos planteados actualmente a la cultura, como la necesidad de reforzar ese ámbito de los deseos colectivos para abrirse a las utopías.
- Se plantea que en la Fiesta existe una resolución simbólica de los conflictos, representándolos dentro de una lógica que asegura la cohesión social.
- Uno de los desafíos más grandes que tenemos es no ver solamente la Fiesta como “algo hermoso que ocurre allí”, sino como una realidad viva que se hace cargo de un potencial transformador considerable.

La Fiesta puede darnos pistas importantes de cómo encarar el deseo social, otras formas más dignas de ciudadanía y nuevos proyectos que redunden en el beneficio colectivo como la interculturalidad y la apropiación social del patrimonio cultural.

Los Estados del Arte de las Fiestas Populares Tradicionales se han desarrollado de acuerdo a los siguientes contenidos:

- Panorámica y calendarización anual de las festividades nacionales.
- Apreciación valorativa de los autos colectivos y eventos festivos.
- Recomendación de casos para la investigación a profundidad.
- Directorio nacional de profesionales, unidades de información, proyectos e instituciones que gestionen este tema.
- Bibliografía y fondo documental impreso y audiovisual.

La temática de la Fiesta Popular Tradicional ha sido enriquecida con la investigación de una fiesta representativa de cada país, conforme los siguientes términos de referencia:

- En el marco del calendario nacional de eventos festivos rurales y urbanos, de religiosidad popular, del ciclo agrícola y cívico-sociales; la fiesta se seleccionó en cuanto a su representatividad de identidad local y/o regional, y posibilidad de relevar la importancia del sector cultural en la producción de bienes simbólicos y creación de imaginarios, memorias colectivas y experiencias de sensibilidad, valores, creencias y percepciones sociales.
- El trabajo etnográfico reparó con especial interés en los subtemas de motivación, preparativos, participantes, vestuarios, culinaria, música, literaria, artesanía, lúdica y otras manifestaciones, simbolismos, ritos y costumbres, organización comunitaria, escenarios, secuencia del auto colectivo, percepciones y trascendencia la fiesta en la población local, sobre los cuales se solicita elaborar secuencias de fotografías y/o video.
- Se contempló el diseño instrumentos que permitan identificar la orientación y montos de recursos invertidos en la celebración, y su impacto en la "economía local", tales como: servicios, comercio, transporte, recreación, turismo y otros.
- En el análisis se privilegiaron las motivaciones culturales y los principios éticos que regulan las prácticas económicas que se suceden en la celebración festiva, destacándose los aspectos relacionados con la lógica del prestigio, el don y la reciprocidad, en el sentido de aportar al conocimiento de las "otras economías u otras formas de concebir y vivir la economía".
- Se abordó la fiesta como "la puesta en escena de lo social" y la representación de una realidad viva cargada de híbridos e interculturalidad, con un potencial transformador para renovar la cohesión social, la construcción de la ciudadanía y la institucionalización de lo cultural en el nivel local.
- Se analizaron críticamente las prácticas de intervención institucional que conlleven el riesgo de convertir a la festividad en un acontecimiento y espectáculo "trivial", privilegiando la rentabilidad y competencia económica, en detrimento de sus contenidos culturales y los intereses de los propios participantes.
- Se recomendaron acciones institucionales y lineamientos de políticas culturales, para la concertación entre los sectores estatal, privado y comunitario, con el fin de precautelar el espacio público que representa la fiesta, afirmar la identidad y participación y promover la mística, los ritos y el patrimonio simbólico contenidos en la misma. Asimismo para establecer reglas claras para la acción empresarial turística y comercial que influencia en estos eventos.
- Ha sido de especial interés del Instituto, se cumpla una investigación bibliográfica detenida sobre el tema, y la identificación de material audiovisual susceptible y/o lograr la cesión de derechos para su reproducción.

En el caso de la Música se propuso una visión crítica de las nuevas expresiones musicales populares que han relativizado conceptos como lo nacional, lo popular y lo tradicional. Se las trata como expresiones de culturas vivas productos de una serie de intercambios culturales, dinámicas globales que conjugan lo patrimonial, la interculturalidad y sobre todo la identidad, dentro del marco de lo urbano y la modernidad.

- Mediante el análisis de la tecnocumbia, las tribus metaleras y la música indígena urbana, se plantea que las fronteras de las músicas actuales son permeables, donde lo urbano influye con fuerza en procesos aculturativos y permite el apareamiento de nuevas expresiones populares.

Los Estados del Arte de la Música Popular Tradicional se han desarrollado de acuerdo a los siguientes términos de referencia:

- Revisión y apreciación crítica de las fuentes documentales especializadas existentes, de proyectos, actividades y políticas culturales aplicadas al patrimonio musical tradicional y popular, a nivel nacional.
- Panorámica de la música tradicional y popular del país, teniendo como guía de contenidos, los siguientes ítems:
 - Referencias de matrices socioculturales y simbólicas, antecedentes gestoras del patrimonio musical nacional (raíces musicales y/o aportes indígenas, afros, europeos, otros)
 - Referencias de artífices representativos (compositores e intérpretes, solistas y agrupaciones, otros)
 - Referencias de instrumentos musicales: tradicionales y de uso reciente (clasificación, características, descripción y funcionalidad social. Fotografías y gráficos)
 - Referencias del cancionero: ritmos, melodías, armonías, aspectos formales, textos, estilos y/o géneros musicales.
 - Referencia del cancionero representativo: textos y partituras musicales, ámbito tonal, estructuras musicales.
- Selección estructurada en una antología de artífices y manifestaciones representativas de la música tradicional y popular a nivel nacional, haciendo constar de manera concisa: referencia de investigación y/o fuentes, contextos socioculturales y “matrices simbólicas” en los que se enmarcan las expresiones, grupos sociales gestores/portadores conforme la división política oficial de su país, referencias de análisis interpretativos de las manifestaciones, de sus características morfológicas, estructurales y función social, copia de registros audiovisuales (en lo posible) y fuentes primarias documentales.
- Apreciación sociocultural y valoración de la música tradicional y popular como un aval de la identidad cultural, destacando su potencialidad para renovar la cohesión social y apoyar los desafíos colectivos de las comunidades y grupos sociales.
- Visión crítica de las “nuevas” expresiones musicales que recrean la tradición y dan testimonio de los intercambios culturales y dinámicas de carácter interculturalidad que inciden en la música nacional.
- Recomendación de manifestaciones musicales, para su incorporación a una compilación y antología regional que releve a la música tradición y popular como factor trascendental de la identidad y el patrimonio cultural de los países CAB.
- Recomendaciones para la gestión de políticas pro vigorización del patrimonio musical nacional e institucionalización de la música tradicional y popular en las currículas educativas y en escenarios multiculturales.
- Elaboración de un Directorio nacional de profesionales, unidades de información, proyectos e instituciones que gestionen el tema de la música popular tradicional y puedan integrarse a la red de información institucional.
- Sugerencia de un fondo documental impreso y audiovisual susceptible de adquirirse, mencionando su pertinencia con los contenidos del informe o la temática general del proyecto.
- Para el caso de las músicas étnicas se han contemplado: antecedentes y ubicación de la comunidad desde una visión antropológica e histórica, con una caracterización étnica, de su organización social y política, racionalidad adaptación al medio ecológico y trascendencia social. Además, los aspectos manifiestos de la identidad cultural de los pueblos y nacionalidad indígenas: lengua, vestimenta, calendario agrícola, asentamiento-terras y territorio, prácticas productivas, población, calendario festivo y otros.

Para la temática de la Literatura Oral se propuso una crítica de las visiones y conceptos que desmerecen y oponen al “arte culto”, los cuentos, mitos, tradiciones, casos, leyendas, loas, coplas y otras manifestaciones adjetivadas como folclóricas y populares.

- Se releva la necesidad de abordar la literatura oral y popular en función de los contextos socioculturales y “matrices simbólicas” en los que se enmarcan estas expresiones, desde una perspectiva valorativa del arte de cultivar la palabra dicha, y de lo que representa en cuanto conocimiento, identidad, transmisión cultural e idoneidad para los procesos educativos.
- Se considera importante tratarlas como expresiones de culturas vivas, producto de intercambios culturales y dinámicas globales interculturales. Queremos reconocer que, en amplios sectores de nuestra sociedad, la conciencia histórica de sí mismos y de su identidad se encuentra en su tradición oral que ha permitido, generación tras generación, mantener su idioma, cosmogonías, valores y actitudes.

Los Estados del Arte de la Literatura Oral y Popular se han desarrollado conforme los siguientes términos de referencia:

- Revisión y apreciación crítica de las fuentes de información existentes, de proyectos, actividades y políticas culturales aplicadas al patrimonio literario oral y popular, a nivel nacional.
- Panorámica y selección estructurada en una antología de cuentos, mitos, tradiciones, casos, leyendas, loas, coplas y otras manifestaciones representativas de la narrativa y poética tradicional y popular de su país, haciendo constar de manera concisa: referencia de investigación y/o fuentes, contextos socio-culturales y "matrices simbólicas" en los que se enmarcan las expresiones, grupos sociales gestores/portadores conforme la división política oficial de su país, referencias de análisis interpretativos de las manifestaciones, de sus características morfológicas, estructurales y función social, copia de registros audiovisuales (en lo posible) y fuentes primarias documentales.
- Apreciación valorativa de las manifestaciones literarias orales y populares del país con relación a los planteamientos del "Marco Teórico para el Abordaje y Desarrollo de la Literatura Oral y Popular de Nuestra América".
- Recomendación de manifestaciones de la literatura oral y popular del país, para su incorporación a una compilación y antología regional que releve a la literatura y tradición orales como factor trascendental de la identidad y el patrimonio cultural de los países CAB.
- Recomendaciones para la gestión de políticas pro vigorización del patrimonio literario nacional e institucionalización de la literatura oral en las currículas educativas y en escenarios multiculturales.
- Identificación y/o recomendación de manifestaciones o géneros literarios orales y populares, en riesgo de desaparición y/o manifiesto interés nacional, para ser investigados a profundidad en una etapa posterior.
- Elaboración de un Directorio nacional de profesionales, unidades de información, proyectos e instituciones que gestionen el tema de la literatura oral y popular y puedan integrarse a la red de información institucional.
- Sugerencia de un fondo documental impreso y audiovisual susceptible de adquirirse, mencionando su pertinencia con los contenidos del informe o la temática general del proyecto.

En el tema Patrimonio Cultural Alimentario² están adelantados conceptos y reflexiones de carácter general para apoyar las investigaciones sobre la cocina popular tradicional iberoamericana; planteándose que es posible reconocer, en cada país, una diversidad de tradiciones culinarias regionales, identificadas por el uso de ingredientes propios del clima, por procesos culinarios y por condimentos que le dan a la cocina su sazón típica. Se señala también una diversidad según la estratificación social, en que la diferencia entre un tipo y otro de cocina, está dado por el uso de los condimentos; asimismo que las diferencias entre los tipos de cocina o culinaria comportan diferencias culturales entre regiones, clases y otras formas de estratificación social.

De manera complementaria y en perspectiva de aplicación de los resultados y gestión de las políticas culturales, se ha elaborado una propuesta para la protección jurídica a las expresiones culturales tradicionales, vía derecho de autor, reforzada por otros ámbitos del derecho: el derecho consuetudinario o indígena y al derecho del patrimonio cultural.

- Las expresiones tradicionales, entendiendo como tales a los saberes ancestrales, sistemas medicinales, formas culturales de expresión, pueden y deben ser protegidas por otros ámbitos del derecho de propiedad intelectual, como las patentes y/o signos distintivos.

La fiesta popular tradicional

Destacamos la pertinencia de tratar la fiesta más en su sentido de rito que de entretenimiento, como un tema asociativo y fenómeno socio cultural que muestra una gran diversidad de expresiones e interpretaciones que dependen fundamentalmente de la diversidad social, lingüística, étnica y cultural de las sociedades que la celebran; de los personajes y actores que participan en ellas, de sus motivaciones y posibilidades económicas, del apoyo de sus allegados y de otros factores.

Para Ticio Escobar, antropólogo paraguayo, la fiesta es la representación de lo social, a la manera en que la comunidad se auto-imagina, recrea las percepciones de sí y articula los distintos tiempos naturales y sociales.

2 MERINO MEDINA, Augusto. *Marco teórico para el estudio de la cocina popular tradicional en Iberoamérica*. Santiago. 2007. 57 p. Documento patrocinado por el Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural, IPANIC: Proyecto Cartografía de la Memoria.

La fiesta empieza allí donde ya no hay actor y la sociedad se brinda a sí misma el espectáculo de su existencia. Basada en los artificios de la escena, el rito vincula al individuo y la colectividad y relaciona lo humano con lo sobrenatural, por un lado, y con la naturaleza, por otro.

La capacidad mediadora del ritual le otorga una fuerte capacidad negociadora y una habilidad especial para concertar y renovar el pacto social. Así se asegura la participación y solidaridad colectiva, en beneficio de la identidad del grupo, la integración y reciprocidad entre sus miembros. Pero, también, abre un espacio donde se procesa la diferencia y se negocia el conflicto: “la fiesta es un medio de conjurar en conjunto el absurdo del olvido y de la muerte y, consecuentemente, de renovar la historia y el sentido”.

El IPANC cree pertinente analizar la fiesta como una práctica popular, en cuanto posibilidad de desarrollar proyectos culturales propios y apuntalar identidades diferentes.

Nos interesan aquellas manifestaciones que basadas en la experiencia precolombina, crecieron en contacto, mezcla y tensión con la sociedad colonial e independiente y se enfrentan hoy a los desafíos que plantea la modernización en clave global.

La fiesta requiere para su tratamiento el uso de metodologías plurales y recursos múltiples; por ejemplo: es insuficiente una reflexión apoyada sólo en las estrategias del lenguaje y la expresividad de las formas, los múltiples procesos sociales que entran en juego en las fiestas impiden que éstas sean estudiadas sólo en términos estadísticos.

Creemos importante integrar en la investigación diversos procedimientos: interpretaciones basadas en trabajos de campo, observaciones, entrevistas, diarios, análisis de documentos, encuestas, conteos, estadísticas, etc. Se debe evitar el riesgo de una visión meramente folklorista que vuelve a la fiesta un evento pintoresco.

Los resultados de este proyecto en los que han participado especialistas de Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú, Paraguay, Chile y Cuba, muestran “estados del arte” con un *plus* interpretativo, asumiendo lo tradicional como una memoria común que ha precisado de un tiempo de elaboración, de decantación.

Se destaca la vocación propiciatoria de la fiesta y que ésta puede conectarse muy bien con ciertos desafíos planteados a la cultura actualmente, como la necesidad de reforzar ese ámbito de los deseos y de ganas colectivas para abrirse a las utopías.

Manifiestan que “la fiesta puede darnos pistas importantes de cómo encarar el deseo social, cómo encarar formas más dignas de ciudadanía, cómo encarar proyectos que redunden en el beneficio colectivo”

En la fiesta existe una resolución simbólica de los conflictos, representándolos dentro de una lógica que asegura la cohesión social: el conflicto se va resolviendo a través de desplazamientos, gestos, presentaciones eróticas, cuestiones religiosas, metáforas u otro tipo de soluciones expresivas. Toda fiesta quiere ganar algo, quiere apuntar a una buena suerte, a una buena cosecha, a una buena bendición, a un año mejor, a una recolección más fructífera, a que alguien se sane, a que mejore una situación.

Uno de los desafíos más grandes que tenemos es ver la fiesta como una realidad viva con un potencial transformador enorme, como un instrumento idóneo para la autoafirmación de las identidades.

Las políticas culturales deben precautelar el espacio público que representa la fiesta y promover la mística, los ritos y el patrimonio simbólico contenidos en la misma; también, estimular la autogestión comunitaria y establecer reglas claras para la acción empresarial turística y comercial que, cada vez más, influencia en estas manifestaciones.

Economía de la fiesta

Según E. Ferraro³ debe tenerse en cuenta que las prácticas económicas están culturalmente moldeadas. Las relaciones sociales estructuran y organizan los hechos económicos, la cultura desempeña un papel fundamental en la definición de las categorías económicas y en la construcción de las relaciones de poder. Los intercambios económicos, el uso mismo del dinero, no ocurren con independencia de los factores culturales.

3 Ferraro, Emilia, Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes del Ecuador, Ed. FLACSO Ecuador. Abya Yala, 2004.

Muestra de esto es la vigencia de prácticas económicas en amplios sectores poblacionales de nuestros países, donde predominan los intercambios ritualizados tras los cuales subyace una racionalidad, una suerte de "economía humana" orientada a la producción y reproducción del orden social y cósmico, convirtiéndose en estrategias institucionalizadas de supervivencia frente a un modelo socialmente excluyente y alejado de toda visión cooperativa y solidaria de la sociedad.

En esta línea, en el tratamiento de la temática del patrimonio cultural intangible y la fiesta se ha dado importancia al análisis interpretativo de estas expresiones, de las motivaciones culturales y a los principios éticos que regulan las prácticas económicas que se suceden en su interior.

En lo específico de lo económico, se ha propuesto trabajar aquello relacionado con la lógica del prestigio social, el don y la reciprocidad, en otras palabras, las relaciones sociales que inciden en las estructuras de poder y las prácticas económicas.

Se ha considerado pertinente aportar al conocimiento de las "otras" economías u otras formas de concebir y vivir la economía, que son aprehensibles a través de las fiestas, lo que puede devenir en una comprensión más profunda de las dinámicas existentes entre la "economía global" y las "economías locales".

Un ejemplo lo tenemos en las remesas de los migrantes que se redistribuyen en las fiestas y apuntalan los sistemas sociales locales y comunitarios.

Ante la obviaidad de que los programas culturales impulsados por las empresas privilegian los criterios de rentabilidad y competencia en detrimento de las dimensiones simbólicas de la fiesta, pensamos que seguir en esa línea conllevaría a ser cómplices para que las festividades populares tradicionales se conviertan los acontecimientos y espectáculos triviales de industrias culturales.

Por esto -según T. Escobar- es clave apoyar la puesta en escena de lógicas diversas a las del capital, no bastan las buenas intenciones de promover las fiestas, difundirlas o defenderlas. Se debe garantizar espacios de autonomía política y económica desde los cuales los propios participantes, negocien según sus propias utilidades, distintas a las que mueve el mercado. En este marco serían pertinentes los apoyos institucionales, los auspicios patrocinios empresariales, con modalidades reguladas por el Estado.

Música popular tradicional

En el II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana, I SIMPOSIO DE MUSICOLOGÍA Y ETNOMUSICOLOGÍA (Quito, Noviembre 2006), en nuestra intervención manifestábamos que la etnomusicología inicialmente ha tenido que ver con la música viva de las tradiciones orales, incluido los instrumentos musicales y danzas de los pueblos ágrafos, con el denominado "folclore rural".

Que el término etno-musicología se definía para la otra música, la música ajena, en una concepción cultural etnocentrista, donde lo otro y lo ajeno comienzan justo adonde termina la autoconceputualización ideológica de la música de arte europea de los siglos XVI al XX.

Que en una visión más actual, la etnomusicología se plantea como el estudio científico de la música en su contexto o en su cultura; más centrada en la práctica social, generadora de comportamientos, sin creadores reconocidos. Lo musical representa hechos o eventos, aspecto socio-comunicativos e interacciones.

Consideramos que el acento está en la característica social, cultural y dinámica de la música. Nos encontramos ante una disciplina proyectada a la generación de conocimiento y conciencia de otras posibilidades para resolver los problemas sociales y culturales.

Esta posibilidad es, en realidad, la condición de su retro-alimentación teórica y práctica, como relación necesaria entre reflexión y acción. De allí que estudiar lo musical no sólo implica el qué y cómo la sociedad determina su música, sino aclarar también cuanto de lo social se esconde y revela en lo musical, y cuanto de lo musical determina lo social.

Breve panorámica de la investigación musical ecuatoriana ⁴

En el caso de la investigación musical del Ecuador, se registran experiencias académicas, programas universitarios en etnomusicología, difusión documental con publicaciones y materiales sonoros especializados,

4 Mullo, Juan, "Nuevas nociones de identidad musical", Ponencia marco encomendada por el IADAP para el Encuentro Latinoamericano de Música y Tradición Oral, realizado en Quito, los días 19 y 20 de julio/2004, dentro de la agenda de actividades del proyecto Cartografía de la Memoria.

en su mayoría de las culturas andinas y amazónicas. Los temas de interés giran en torno a la identidad, la interculturalidad y multiculturalidad, la diversidad y etnicidad, los cambios culturales y otros.

Se han desarrollado apoyos teóricos y metodológicos interdisciplinarios, desde la antropología cultural, la etnohistoria, la etnomusicología, la sociología musical, la lingüística y el pensamiento andino.

La sociología musical ha centrado sus investigaciones en torno a las corrientes musicales urbanas populares; parece concentrarse en las letras de las canciones de estos estilos, antes que en la práctica misma de la creación musical. Son importantes los análisis histórico-sociales que tratan sobre grupos migratorios, procesos de urbanización, cotidianidad urbana, desarraigo, cultura de masas. En general la música es vista como consumo cultural y de identidad.

El enfoque socio-cultural se ha caracterizado por estudios hechos desde una estética de las clases populares y su dinamización social, considerando el papel de la comunicación y el proceso del lenguaje artístico popular actual.

La lingüística ha dado su aporte desde la semiótica y su relación con la literatura y el proceso comunicativo del arte. Los análisis de los textos son básicos en esta tendencia, tanto de las músicas tradicionales cuanto de las populares modernas, dentro del contexto de la diversidad étnica y estratificación social de nuestro país.

Los estudios ligados al pensamiento andino, han desarrollado conceptos de la cosmología andina, sobre la base de la lengua quichua y los principios que influyen en el ordenamiento de su mundo: el tiempo y el espacio. También y con una orientación más cotidiana y pragmática, han tratado las prácticas artísticas indigenistas-urbanas (música, danza, ritualidad, mitología, etc.), sobre todo de los jóvenes ligados al proceso cultural y político de las organizaciones indígenas del Ecuador.

Retos y temas propuestos

En nuestros países, el surgimiento de nuevas realidades sociales y sus correspondientes movimientos artísticos, cada uno defendiendo su tradicionalidad o su modernidad, hace que en las tres últimas décadas seamos partícipes de relación acelerada donde cada sector social reclama su propio proceso de desarrollo, diversificándose las manifestaciones musicales hacia otras realidades interculturales complejas de cara al siglo XXI.

Es pertinente hablar de identidades musicales, de pertenencias sociales y grupos cuyas formas de expresión, interpretan una realidad en crisis, en donde los límites culturales son cada vez más permeables como sucede en los escenarios urbanos donde los procesos aculturativos se suceden con mayor rapidez y complejidad.

Las músicas andinas actuales, tradicionales o no, son el producto de relaciones interculturales cuyo principal escenario social es la gran ciudad. Son identidades múltiples cuyos gestores han cambiado sus patrones originales con manifestaciones pródigas en elementos culturales entrelazados que construyen nuevos sistemas de valores.

J. Mullo, dice que estas "conductas artísticas no son 'puras' ni al margen de contaminaciones; son el producto de relaciones en conflicto que nos han hecho repensar el concepto de lo nacional", pensaríamos en términos de que no existe una identidad nacional única porque este proceso de construcción identitaria es selectivo, dinámico y excluyente.

Ketty Wong, en su estudio del pasillo ecuatoriano dice es posible construir varias versiones de una identidad nacional que represente diferentes intereses, valores y grupos sociales; en el caso de los pasillos clásicos y los pasillos rocoleros, representarían dos identidades opuestas: la primera hegemónica y una segunda marginal.⁵

Consideramos que es importante realizar una visión crítica de las "nuevas expresiones musicales" en el contexto de los intercambios culturales y dinámicas globales que conjugan lo patrimonial, la interculturalidad y las identidades.

5 Wong, Ketty, "La 'nacionalización' y 'rocolización' del pasillo ecuatoriano, decididos las canciones de un pueblo y os diremos sus leyes, sus costumbres y su historia", en: CAAP, Ecuador DEBATE N° 63, Quito, 2004.

Literatura oral y popular

Según Alba Moya⁶ hay un desencuentro entre los términos *literatura oral* no solo por el significado etimológico de los mismos sino por el que han ido adquiriendo a lo largo de la historia. Literatura viene de *letra* y se refiere a la escritura y Oral se deriva de voz y se refiere a lo que se transmite verbalmente. De hecho, la palabra literatura hace referencia a una producción elitista; inscrita en las bellas artes, sujeta a reglas y parámetros que excluyen de su ámbito a la narrativa y poética de las culturas orales, por no encajar en lo que, desde la hegemonía y el etnocentrismo, se califica como “culto”.

Más allá de la importancia que tiene el tomar en cuenta el sentido semántica de los términos, es preciso establecer la diferencia entre los modos oral y escrito de pensar, de recordar, de transmitir y de consumir el conocimiento.

Si bien la oralidad existe no solo en las sociedades ágrafas sino en las que tienen escritura, se trata de una oralidad distinta. La oralidad primaria es propia de los pueblos ágrafos, mientras que la oralidad secundaria, es un remanente de la escritura.

En las culturas orales hay un modo propio de entender las palabras y de preservar los mensajes en la memoria. El sentido mismo de las palabras es distinto.

En las culturas orales a estas se les confiere un poder real, un poder útil y transformador. Como las palabras solo cuentan con el sonido, la única forma de preservar el conocimiento es transmitiéndole a otro, es decir, comunicándole. Pero, para que se lo grave en la memoria es necesario usar algunas pautas nomotéticas, tales como las repeticiones, antítesis, alteraciones, expresiones calificativas, marcos temáticos comunes, incluso la secuencia, la acumulación y, a nivel formal, la propia sintaxis.

Todo esto, en función de favorecer el recuerdo de lo relatado. Los pensamientos abstractos, los conceptos son expresados de manera concreta, a través de anécdotas. A nivel formal, el discurso es rítmico, redundante, repetitivo, con expresiones fijas. Los mensajes se transmiten en forma sugerente, no concluyente ni excluyente.

Las producciones verbales ... adquieren un estatuto y un espacio propio, como es el caso de los mitos, cuentos y relatos, los proverbios, las adivinanzas, los refranes, la poesía popular y el romancero ... En estas prácticas discursivas se destaca la riqueza de construcción artística, que admitiendo desde el humor, la ironía, el pasatiempo, el absurdo, hasta el mundo y tras mundo desde el cual lo humano se proyecta, se expresa al mismo tiempo un saber acerca del bien, del mal, de la soberbia, de la humildad, de lo sagrado, lo profano, lo humano y lo cósmico.⁷

... la oralidad dentro de los grupos étnicos, comunales, familiares, de vecindad y otros, sigue siendo aún un escenario de encuentro intergeneracional y un potencial para la promoción de la educación en escenarios multiculturales. ... los pueblos etnocampesinos conservan los escenarios espaciales y sociales en los cuales la narrativa oral se cultiva en la vida cotidiana, entre ellos: el fogón, las fases de culminación de los ciclos agrícolas y ganadero, las fiestas y celebraciones, los lugares de trabajo en faenas, y las escuelas, donde se congregan varones y mujeres, niños, jóvenes, adultos y ancianos para transmitir sus saberes.⁸

En países multiculturales que han atravesado por procesos de dominación, como es el caso de los Países Andinos, se puede encontrar simultáneamente la oralidad primaria y la oralidad secundaria. La primera corresponde a los pueblos vernáculos y la segunda a la sociedad envolvente o nacional.

En cuanto a la Oralidad Primaria vemos que esta corresponde no solo a un sistema de conocimiento distinto sino a matrices culturales distintas a la hispana. Esto se expresa en los símbolos utilizados, en el contenido, en la función de las obras; en cuanto a la forma, en las expresiones estéticas. Tal es el caso de los mistos que merecen un tratamiento completamente distinto por varias razones, la más importante es que trabaja con un material altamente simbólico, puesto que no solo son metáforas sino códigos. En realidad se usa un metalenguaje, por lo tanto, su sentido profundo no se encuentra en la narración sino en el significado oculto de los símbolos; de allí que, es necesario desentrañarlo.

6 Moya Alba, Literatura Oral y Popular del Ecuador, Quito: IPANC. 2006. En: Cartografía de la Memoria, Literatura. 160 p. ISBN 9978-60-064-7.

7 Cárdenas Maragaño, Bruno H. Literatura Oral y Popular de Chile, Quito: IPANC. 2006. En: Cartografía de la Memoria, Literatura. 134 p. ISBN 9978-60-065-5.

8 García Miranda, Juan José. Literatura Oral y Popular del Perú, Quito: IPANC. 2006. En: Cartografía de la Memoria, Literatura. 479 p. ISBN 9978-60-063-9.

Pero la diferencia más importante es que los mitos no son narraciones para divertir o entretener sino que tratan sobre temas de lo más profundos. Por la forma en la que son abordados, su comprensión apela al inconsciente y su interpretación demanda de la concurrencia de la antropología, la filosofía, la historia y otras disciplinas.

En cuanto a la Oralidad Secundaria, siguiendo la línea de A. Moya, vemos que esta ligada tanto a la lengua como a la cultura hispana. Concretamente, sigue las reglas de los géneros correspondientes a la literatura española, en particular, y europea, en general.

En la poesía y narrativa popular vemos que, a nivel formal responden a las pautas de la literatura española. Si bien estas reglas fueron adoptadas por los sectores populares, sus orígenes hay que encontrarlos en las elites culturales. Claro que han pasado por un proceso de apropiación e incluso de transformación.

En cuanto al carácter de anónima y colectiva, que se le atribuye a estas manifestaciones, hay que señalar que si bien se puede identificar al autor, cuando recién ha creado, este origen se va olvidando con el paso del tiempo y en la medida en que se difunde el producto, incluso en otros ámbitos geográficos y culturales. En este proceso de difusión no solo se pierde la autoría sino que se descontextualiza la obra. De acuerdo con varios autores, el *yo* que existe en estas manifestaciones es un *yo colectivo* y la alusión que a veces se hace al autor solo nos remite a un individualismo festivo.

Patrimonio cultural alimentario

En el diccionario de la RAE tenemos:

- Culinaria: Perteneciente o relativo a la cocina. Arte de guisar.
- Gastronomía: Arte de preparar una buena comida.

La comida, su preparación y su forma de servirla, es una de las más representativas manifestaciones de la cultura. Se la utiliza como “metáfora de tradición” y se la adjetiva como “típica”, “tradicional” de una país, región, provincia o localidad específica. “Es uno de los últimos elementos que se perdería de la identidad cultural”

Las prácticas gastronómicas se encuentran en una estrecha relación con el patrón de subsistencia de los sujetos dentro de su cultura.

Levy-Strauss sostiene que la cocina, junto con el lenguaje, constituye una de las formas verdaderamente universales de la actividad humana.

...así como no existe sociedad sin lenguaje, tampoco existe ninguna que de una u otra manera, no haga cocer por lo menos algunos de sus alimentos (...) podemos decir que los alimentos preferidos, sus formas de cocinarlos, los enseres que usan, las ocasiones en que se usan, las ocasiones en que se consumen, nos enseñan mucho acerca de las relaciones, los vínculos de parentesco y la relación con la naturaleza y lo sobrenatural del grupo estudiado (GARCÍA: 1984, 121)

Lo simbólico de los alimentos puede medirse en la capital importancia que tienen los regalos alimenticios y los rituales de bebida. Tiene que ver con lo que de ancestral tienen los alimentos y su implicación con los ritos y mitos culturales.

La comida es una de las señales étnicas y de clase más fuertes; consecuentemente, provee una fuente inagotable de referentes metafóricos de etnicidad (WEISMANTEL; 1994: 14)

Autores como Mary Weismantel, hacen una distinción entre alimentación (dieta) y cocina (como arte):

La dieta es simplemente lo que la gente come, la lista de los alimentos que se consumen y en qué proporciones, así como también los valores nutricionales (...)

La cocina se refiere a la constitución cultural de las comidas, las estructuras que organizan el conocimiento sobre los alimentos y el modelo de preparación y combinación. (WEISMANTEL; 1994: 133).

Por la variedad de climas y de suelos, nuestra región tiene una diversidad de productos alimenticios los cuales, desde tiempos ancestrales, han implicado para los seres humanos formas de conocer y entender el mundo.

En la Región Andina, en épocas prehispánicas dos productos alimenticios eran los más importantes: el maíz y los tubérculos.

El maíz no sólo se cultivaba con fines de consumo, sino también rituales, lo cual se mostraba, por ejemplo, en el gran valor simbólico asignado a la chicha, medio básico de socialización y de "pago" a la tierra.

Es originario de América y en el siglo XV constituía uno de los cultivos principales, desde las pampas, en el sur, hasta el valle del Missisipi, en el norte.

Alrededor del maíz se tejen mitos, leyendas e historias que cuentan los orígenes de los pobladores de la región.

La papa o patata también es un producto nativo de América, en la actualidad es un alimento fundamental y casi nunca falta en los platos de la región; existen variedades cultivadas y silvestres y muchos tipos de preparación.

En el altiplano boliviano y peruano, por ejemplo, se la deshidrata a temperaturas extremas (frío y calor), creándose el "chuño" que se usa en sopas o platos fuertes.

"Los tubérculos: papas, mellocos, mashua, ocas y otras, constituían un elemento imprescindible, solos o en combinación con el maíz o con vegetales diversos". (NARANJO [2]; 1992: 257).

La yuca o mandioca, ha sido cultivada en el trópico por siglos y se constituye en un alimento rico en calorías con múltiples modalidades de preparación: hervida, horneada, frita o seca. Amplios sectores de la América del Sur dependen de estos tubérculos comestibles para su subsistencia.

Un aspecto de lo más trascendente son los intercambios que en el aspecto culinario se dan entre culturas. El intercambio de los avances hechos por una u otra sociedad con nuevas variedades, mezclas, formas estéticas y herramientas, configuraron una manera de alimentarse, experimentando, adoptando y adaptando, y, en ocasiones, rechazando alimentos que, según creencias, hábitos y maneras propias, resultaban aceptables o no. (SÁNCHEZ; 2001: 17).

Las prácticas alimenticias, día a día van cambiando "ya sea porque la fragilidad del ecosistema ha sido afectada, ya sea por la irracionalidad de la explotación (de los recursos naturales), o por el grado de integración de estos pueblos a la sociedad de consumo". (NARANJO [1], s/a, 147).

La diversidad culinaria en nuestra región es grande, no solo existe de país en país, también hay diferencias en su interior en cuanto a la preparación, ingredientes, formas de comer de los alimentos. Sin embargo, también hay similitudes que permiten ubicar el "tipo" de comida.

Para la gestión del patrimonio cultural alimentario hay que tomar en cuenta la diversidad cultural y los diversos contextos locales y regionales, los productos y platos que forman parte de la historia, tradición y de la riqueza de los mismos.

Las expresiones culinarias locales son parte de un patrimonio cultural compartido que se extiende hasta ciertos puntos geográficos, hacen posible definir límites y territorios hasta donde llega el reconocimiento de lo propio y, como es obvio, las variaciones al modelo tradicional que permiten o no su identificación. (SÁNCHEZ; 2001, 20).

Esther Sánchez, sostiene que al hablar de arte culinario o patrimonio gastronómico, es importante tener en cuenta que:

Las manifestaciones gastronómicas son entes vivos que nacen, crecen, se reproducen y pueden morir si no participan de condiciones de valoración y adaptabilidad. De haber sido totalmente "cerrada una forma gastronómica" hubiese desaparecido, pero de haberse "abierto totalmente" también.

No es deseable, y generalmente es imposible la “transferencia” de modos gastronómicos locales a contextos socioculturales distintos, como restaurantes u hoteles, lo cual debe verse como manifestación de respeto por lo local.

Las investigaciones sobre modos de preparar los alimentos históricamente son esfuerzos valiosos, pero también las nuevas creaciones permiten ir señalando nuevas versiones de los modos del ayer. Encontrar las estructuras modales que definen un tipo de gastronomía propia, es darle opciones para recrearla y adaptarla a otros espacios.

Tratar sobre el arte culinario y dentro de él, la comida nacional y las bebidas, implica adentrarse en la cultura más constitutiva de nuestra región, en lo que a unos nos hace similares pero, también, lo que nos diferencia de otros.

Es en la diversidad de lo alimenticio en donde podemos reconocer, de manera más tangible, la riqueza de los países que conforman el CAB, particularmente de la cultura que nos une. Esto debe motivarnos para ampliar el conocimiento y valoración del patrimonio cultural, asimismo, ofrecernos “otros y nuevos” recursos y temas generadores de la integración latinoamericana.

Los organismos internacionales y nacionales han incluido a los sistemas culinarios en la categoría del “patrimonio cultural inmaterial” y los recursos alimentarios y las cocinas, aparecen relacionadas con la cultura, el turismo y el desarrollo local.

En la Cartografía de la Memoria nos interesa la recuperación de la culinaria tradicional debido a varios convencimientos:

Los más ancianos nos estaban alertando de un proceso de pérdida de saberes culinarios que entre otros efectos produce una creciente dependencia de alimentos y prácticas ajenas.

El cambio de patrón alimentario genera inadaptación que afecta precisamente a la población más vulnerable: niños, jóvenes y ancianos, donde los signos de desnutrición, son manifiestos.

Esto no ocurría cuando se dependía de los recursos propios, cuando los propios ritmos productivos agrícolas condicionaban el equilibrio de la dieta.

Cualquier dieta culturalmente adaptada es una dieta saludable.

Las jóvenes generaciones no han tenido la oportunidad de experimentar nuestros saberes y sabores culinarios tradicionales.

Los derechos a alimentarse y al bienestar nutricional, están contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por lo que es importante integrarlos como objetivos de las políticas y programas alimentarios nacionales sustentables, como la Soberanía Alimentaria que compromete al derecho a la diferencia, a la autonomía y a la identidad.

El IPANC se propone sistematizar –de manera conjunta con especialistas de los países CAB- la información existente sobre los patrones alimentarios, con base en fuentes documentales e investigación de campo, para promover una visión compartida y valorativa de los sistemas alimentarios, sistemas culinarios y cocinas locales y regionales, con la intención de fundamentar acciones de patrimonialización de las manifestaciones más representativas.

Consideramos importante la difusión y valoración de la historia agrícola y de la cultura alimentaria de nuestros países, denunciando –en correlato- las inconveniencias de los patrones alimentarios extraños. Los sistemas alimentarios se constituyen en experiencias socio-históricas acumuladas y transmitidas, fruto del cruzamiento de tradiciones y creatividad, adaptaciones y recreaciones, que incluyen la incorporación de platos y alimentos nuevos y el abandono de otros alimentos y preparaciones.

Nuestro interés es orientar la recopilación y sistematización de los saberes tradicionales alimentarios, y que pudiéramos darnos cuenta que la culinaria es sólo un elemento de un complejo cultural mucho más profundo e inseparable, que es importante “ponerlo en valor” para la gestión del desarrollo.

Reflexión final

Sobre el tema de políticas culturales, creemos conveniente repasar varios aspectos de la visión construida por la Cartografía de la Memoria, donde un aspecto central constituye el tratar la fiesta como es aspecto estratégico de construcción de ciudadanía, como referentes simbólicos de identidad local y regional, que no deben encontrarse desligadas de la reforma del Estado y la afirmación de los poderes locales.

Se ha relevado la necesidad de precautelar el espacio público que representa la fiesta y de promover la mística, los ritos y el patrimonio simbólico contenidos en la misma conjuntamente con la autogestión comunitaria y el establecimiento de reglas claras para la acción empresarial turística y comercial que influencia en estas manifestaciones.

Consideramos que no es competencia del Estado crear cultura sino promover condiciones aptas para su creación por parte de las sociedades. Por eso, las políticas culturales deben limitarse a garantizar la libertad expresiva y crítica, impulsar condiciones efectivas de participación, estimular la creación, proteger el patrimonio, fomentar el desarrollo del pensamiento y apoyar la institucionalización de lo cultural.

T. Escobar enfatiza que las políticas culturales deben asegurar las bases necesarias para un desarrollo cultural democrático y, consecuentemente, alentar modelos de organización participativa. Y deben ser capaces de corregir los desequilibrios que afecten la producción y la circulación de bienes culturales. Que corresponde al poder público la tarea de regular la acción de las industrias culturales y establecer programas de apoyo a ciertos sectores más vulnerables que, librados a la pura racionalidad del mercado, sucumbirían por su posición menos favorecida en términos de rentabilidad.

Es evidente la necesidad de articular las políticas culturales y educativas, así como fortalecer los contextos socioculturales en los que se cultivan las distintas manifestaciones patrimoniales. Es urgente emprender acciones de recuperación y fomento cultural en comunidades cuya vulnerabilidad es manifiesta, como es el caso de las nacionalidades y pueblos de nuestros países.

Bibliografía

- CUVI, Pablo
2001 **Recorrido por los sabores del Ecuador.** NESTLE, Quito.
- GARCÍA, Silvia
1984 *Alimentación.* En: **Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio.** Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ, Juan
1982 **La cultura popular en el Ecuador.** Tomo I Azuay. CIDAP, Quito.
- NARANJO, Marcelo
1992 **La cultura popular en el Ecuador.** Tomos IV (Esmeraldas) y VII (Tungurahua). CIDAP, Quito.
- PAREDES, Irene
1986 **Folklore nutricional ecuatoriano.** S/e, Quito.
- SÁNCHEZ, Esther
2001 **Recetas de la Abundancia,** Patrimonio gastronómico de los países del Convenio Andrés Bello. CAB, Bogotá.
- WEISMANTTEL, Mary
1994 **Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos.** Abya-Yala, 1. Quito.

La morenada, dinámica y permanencia musical (Avances de Investigación)

Coordinadora: *Dra. Beatriz Rossells*

Remberto F. Ramos V. - Flora Mujica Mamani - Rosendo Choque Ramírez - Eduardo Flores - Magali Daza

Preferencias Musicales: Visión actual

Tal vez les suenen conocidos lugares como “Mama Diablo”, “Ojo de Agua”, “Fulvio Piano Bar” y “Equinoccio”. Pero nos será menos conocidos la interpretación de morenadas, cuecas o caporales en estos lugares (música folklórica). Este fenómeno nos habla de un nuevo momento, fruto de un proceso más largo de la formación de la identidad cultural.

Bolivia en si es un gran repertorio de música. El proceso de formación de la nación boliviana, es lento y a menudo ha tenido que pasar por retrocesos. No obstante, es al nivel de la cultura popular donde se han logrado los mayores avances. Un ejemplo de esta integración es el orureño, Gilberto Rojas que compuso “Viva Santa Cruz” una canción representativa de la cruceñidad.

En el momento actual se canta, baila y escucha la música folklórica. Se identifica a esta con “lo nacional”. En la encuesta realizada sobre “música nacional” y preferencias musicales¹ se identifica su existencia con las culturas nativas², lo que nos indica la presencia de un proceso de larga duración. Así mismo se las ve como una manifestación artística permanente y un símbolo de nacionalidad de todos los bolivianos³, lo que nos sugiere el fortalecimiento identitario.

Donde podemos apreciar de mejor manera la dinámica de los gustos, es en las preferencias actuales. En base a un trabajo realizado de la pagina “Salimos este fin de semana”⁴ del periódico La Razón entre mayo del 2006 y mayo del 2007 (anexo 2), podemos afirmar que los gustos actuales se inclinan por el genero folklórico⁵. Los grupos más sugeridos son: Lljataymanta, Huayna Wila, Bonanza, Jach'a Mallku y Alaxpacha. Esto no indica que otros géneros, como el rock, la cumbia y los boleros estén al margen, pero si es de notar la gran importancia que han adquirido los conjuntos folklóricos y este tipo de música como tal. Algo poco conocido, una revelación, sería el Trío los Románticos que tiene una gran preferencia⁶.

Si cruzamos esta información con las encuestas realizadas notaremos que los estilos de preferencia dentro el genero folklórico son las morenadas, las cuecas, los caporales, las chacareras y el tinku. Sobresale el gusto por la morenada, ya que este tipo de música es generalmente interpretado por las bandas de música.

Aproximaciones a la morenada

La zona del altiplano es un área de importancia cultural. Pese a las políticas implementadas, ya sea colonial o republicana, que buscaban redefinir su cultura, no solo no se adaptaron a la realidad pre-existente, sino que fueron evolucionando con el tiempo. Reinterpretaron la realidad en base a nuevos discursos. Contrariamente a las apariencias “...las músicas tradicionales de esta zona no son inmóviles..., desde medio siglo por lo menos, conocen evoluciones importantes que podemos percibir como el reflejo y el motor de las transformaciones que experimentan las sociedades que las tocan y las escuchan” (Borras, 2000: 49)

1 Este trabajo utilizó encuestas y análisis hemerográfico. Fue realizado por estudiantes de la Carrera de Historia de las materias de Antropología General y Seminario de Historia de Bolivia de la gestión 2007, dirigido por la docente Beatriz Rose.

2 De un total de 457 encuestas, un 53%, es decir 245 identifican que la existencia de la música nacional se remonta a las culturas nativas.

3 Un 28% del total de los encuestados cree que una manifestación artística permanente; un 27%, un símbolo de nacionalidad de los bolivianos.

4 Página publicada los días viernes.

5 De un total de 522 avisos, 177 se inclinan por el genero folklórico, es decir un 33%.

6 Se presentaron 36 veces a lo largo del año, siempre en el Hotel Torino.

El modo de tocar o escuchar nos dicen mucho de una sociedad. El ser humano como ente biológico complejo necesita llenar su alma y su espíritu, en una palabra necesita creer.

Con el surgimiento del estudio de temas importantes como son la identidad y lo “nacional”, las sociedades miran una vez más hacia su interior. Según Thomas de Turino atravesamos una etapa marcada por el esencialismo cultural “Si para las elites de principios de siglo la tradición era un elemento negativo que limitaba o impedía el proyecto de construcción nacional, es ahora para los partidarios del esencialismo el eje control de la identidad india, símbolo de resistencia a la aculturación propuesta por las sociedades modernas abiertas a la mundialización, vista como promesa de uniformidad cultural” (Borras, 2000: 53).

La importancia de la morenada surge en este contexto. La aparición de varias hipótesis o puntos de vista divergentes, acerca de su origen nos hablan de la formación de un proyecto nacional y la construcción de un instrumento de resistencia frente a la uniformidad cultural.

Dentro de estos puntos de vista inconexos rescatamos tres⁷. El que nos dice que la morenada tiene su cuna en la zona circunlacustre; el que dice por el contrario que tiene su origen en el área citadina y el que piensa hipotéticamente, que se originó en la colonia a partir del culto al apóstol Santiago. Cabe resaltar que los tres autores descartan que la danza corresponda a la situación de esclavitud a la que fueron sometidos los negros. No obstante, si bien abordan y esclarecen tópicos importantes sobre el origen de la danza, dicen poco de su evolución, de las relaciones de poder que representan, del status social o de la dinámica y permanencia musical.

Las bandas y conjuntos folklóricos: dinámica y permanencia musical

Parte importante de la difusión musical en la colonia y durante la República en el siglo XIX y la primera parte del XX estuvo a cargo de la iglesia, el ejército y las sociedades culturales. De entre ellas el ejército cumplió uno de los roles más importantes por su movilidad. Su desplazamiento al campo y la incorporación del indígena al servicio militar a inicios del s. XX permitió la incorporación gradual de los instrumentos de bronce dentro el espacio cultural de las comunidades; por otra parte, las zonas periféricas (principales zonas de migración) de las ciudades se convirtieron en el público popular de las retretas que efectuaban las diversas bandas del ejército “Las retretas fueron el evento público más popular en el que se difundía la música cuando aún no existía ni la radio, ni los discos” (Clemente Mamani, 2005: 282).

Sin embargo no es sino con el trauma que produjo la derrota con el Paraguay en la Guerra del Chaco que los instrumentos de bronce se difunden en el campo y la ciudad, y se empiezan a contratar y formar las primeras bandas de música “El auge de contratar bandas musicales para solemnizar las fiestas, por el impacto que dejaron las KACHARPAYAS (despedidas a los soldados) de la Guerra del Chaco, como efecto e inspiración de las bandas militares” (Clemente Mamani, 2005: 282)

En la década de los setenta se manifiesta el auge de las bandas de música “a la cabeza de una persona responsable que ejerce de Director contratista y a la vez es músico interprete” (Ibid). Aparecen Primo Aranda y sus Alegres Chapy Boys, Emilio Saavedra, Abdón Liquepe, Pablito Mendez y su bandita entre otros. De igual manera la morenada experimenta un alza en sus preferencias. Se forman bandas como “**pagador, mejillones, provincial poopó, imperial, los hermanos aduviri (oruro), 10 de noviembre (potosí); en el departamento de la paz se destacaron: los 12 amigos, plana mayor, hijos del sol, 12 de febrero**” (Ibid.).

La dinámica musical en la Morenada puede verse en el ciclo que cumplen las bandas, nacen, se dividen y otras, desaparecen. Provincial Poopó, una banda que surge en el auge de la década de los 70s es un clásico ejemplo; actualmente tenemos tres derivaciones de ella, Real Poopó, Central Poopó y Unión Poopó “con el mismo vestuario correspondiente de sacos rojos y pantalones blancos” (Clemente Mamani, 2005: 285). En 2006, en el primer Concurso de Bandas realizado en el coliseo Julio Boreli Biterito, notamos una nueva división; aparece la Banda Sensación Poopó de Oruro con el tercer lugar en la categoría “danza pesada”⁸.

⁷ Nos referimos a las investigaciones de Freddy Maidana y David Mendoza quienes consideran que el origen de la danza se encuentra en Taraco, zona aymará a orillas del lago Titicaca. Simón Cuba y Mauricio Sánchez sostienen que la morenada es producto del proceso de mestización que se da en las periferias de la ciudad de La Paz. Finalmente la historiadora Maria Luisa Soux sostiene que su origen tiene que ver con el culto al apóstol Santiago, y por lo tanto, tiene un pasado colonial.

⁸ La información la recogemos del trabajo inédito de Clemente Mamani Laruta “Los concursos de las bandas de música folklórica”

La importancia actual que posee es innegable, tanto así que el nivel de compositores como intérpretes ha aumentado. Se han creado emblemas y héroes a la manera de una novela romántica. Aunque es un tanto pretencioso esto, explica muy bien el nuevo contexto. Las Morenadas del Jach'a Flores como "la Mentirosa", "Antes de morir", "Mantilla de Vicuña" o "Mamá Panchita" se han hecho infaltables y casi legendarias a la hora del baile. Se podría decir lo mismo que dice Gérard Borrás de las tropas para las bandas, "Los sonidos de las tropas y las melodías sirven, como los sombreros y tejidos de la ropa que llevan hombres y mujeres, para construir la «identidad externa» que las comunidades lucen en las fiestas o en las ferias" (Borrás, 2000: 61).

Como hemos apreciado es a partir del complejo sincretismo cultural que se forman las bandas de música. En el momento en el que toman el espacio central de la urbe junto a las comparsas de bailarines, podemos hablar de un nuevo momento histórico, el ingreso formal de lo mestizo-cholo al ámbito del poder.

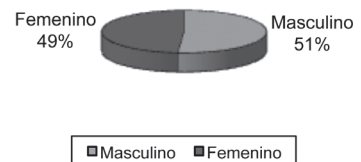
La toma de las calles y el resurgimiento de la problemática identitaria ha dado a los conjuntos folklóricos un nuevo impulso. Hay que reconocer que son ellos los que le han dado la fuerza necesaria al folklore, y a géneros como la morenada, danza pesada, para convertirse como decían los encuestados en "un símbolo de nacionalidad de todos los bolivianos".

Anexo 1

2.

Sexo	
Masculino	234
Femenino	223
Total = 457	

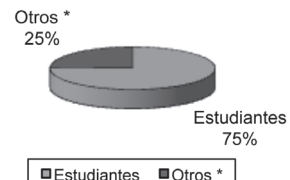
Porcentaje de personas según sexo



3.

Ocupación	
Estudiantes	344
Otros*	113
Total = 457	

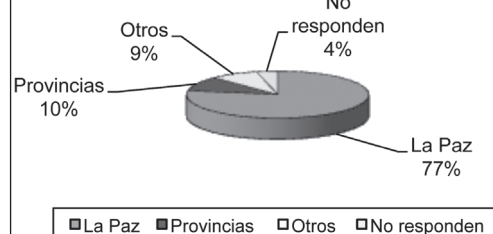
Porcentaje de personas según su actividad laboral



4.

Lugar de origen	
La Paz	355
Provincias	47
Otros	39
No responden	17
Total = 457	

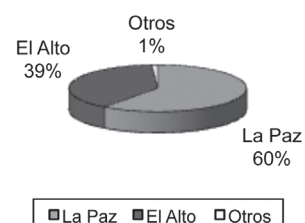
Porcentaje del lugar de origen



5.

Zona en la que habita	
La Paz	275
El Alto	177
Otros	5
Total = 457	

Porcentaje de la zona en la que habita



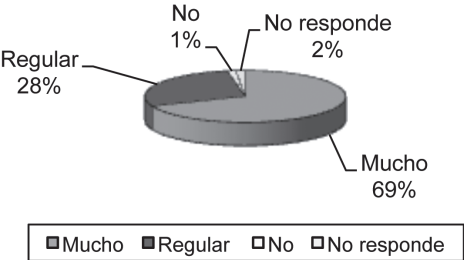
6.

Promedio de edad de los encuestados	
Entre 20 a 35 años de edad.	

7.

Le gusta la música?	
Mucho	314
Regular	130
No	6
No responden	7
Total = 457	

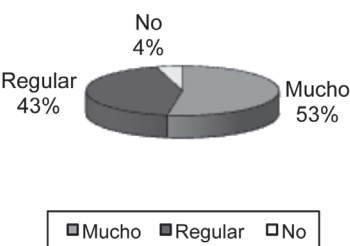
Porcentaje del gusto de la música



8.

Le gusta la música "nacional"?	
Mucho	240
Regular	197
No	20
Total = 457	

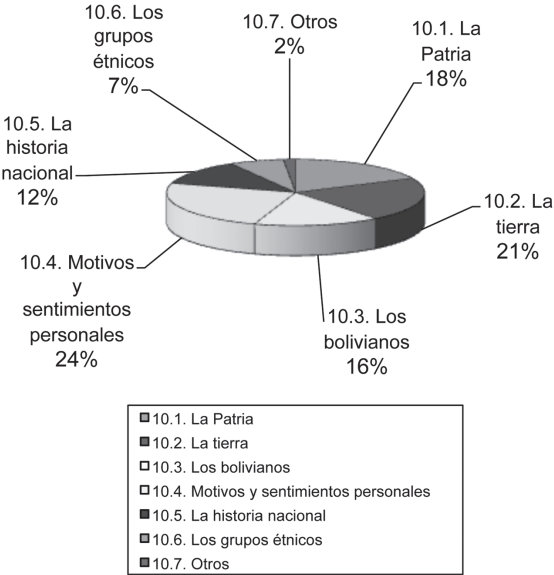
Porcentaje del gusto por la música nacional



10.

Significado de la "música nacional" que tiene relación con:	
10.1. La patria	82
10.2. La tierra	98
10.3. Los bolivianos	72
10.4. Motivos y sentimientos personales	111
10.5. La historia nacional	56
10.6. Los grupos étnicos	31
10.7. Otros	7
Total = 457	

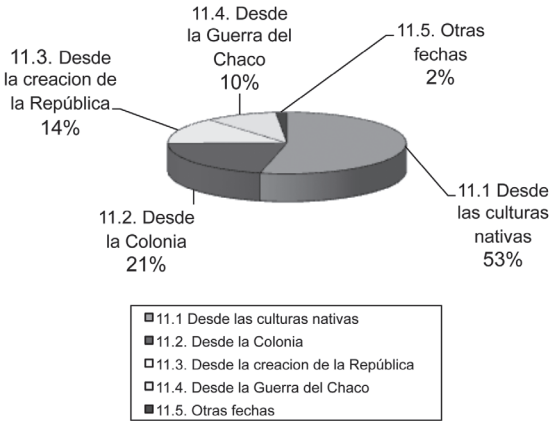
Porcentaje del significado de la música nacional



11.

Desde que época existe la música nacional:	
11.1. Desde las culturas nativas	245
11.2. Desde la Colonia	97
11.3. Desde la creación de la República	63
11.4. Desde la Guerra del Chaco	45
11.5. Otras fechas	7
Total = 457	

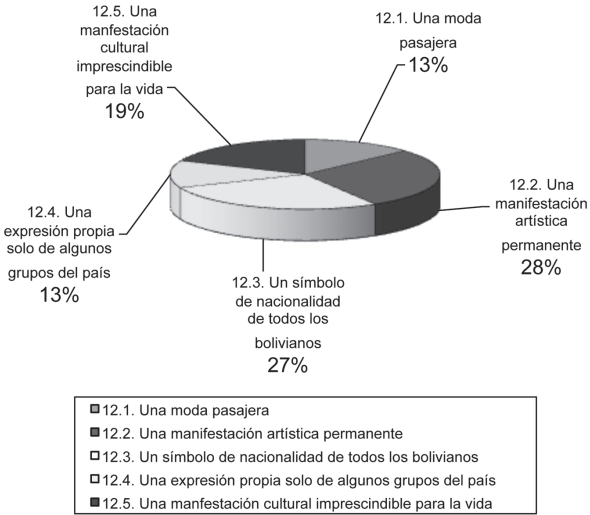
Porcentaje de desde que época existe la "música nacional"



12.

La música nacional es:	
12.1. Una moda pasajera	60
12.2. Una manifestación artística permanente	129
12.3. Un símbolo de nacionalidad de todos los bolivianos	125
12.4. una expresión propia solo de algunos grupos del país	58
12.5. Una manifestación cultural imprescindible para la vida	85
Total = 457	

Porcentaje del aprecio de la música nacional



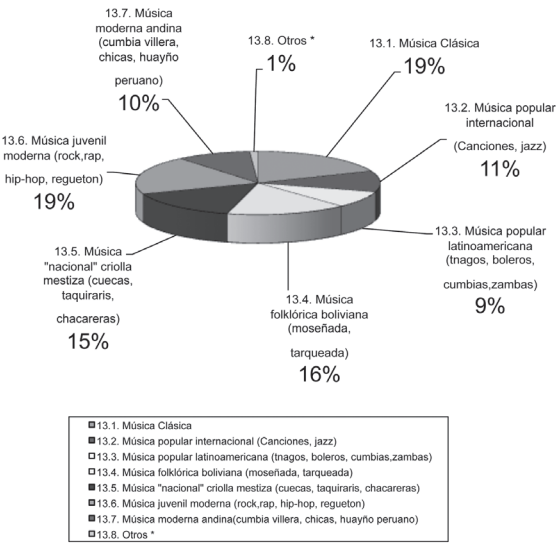
13.

El gusto musical en orden preferencial	
13.1. Música clásica	86
13.2. Música popular internacional (canciones, jazz)	49
13.3. Música popular latinoamericana (tangos, boleros, cumbias, zambas)	39
13.4. Música folklórica boliviana (moseñadas, tarqueadas)	73
13.5. Música "nacional" criolla mestiza (cuecas, taquiraris, chacareras)	70
13.6. Música juvenil moderna (rock, rap, hip-hop, regueton)	90
14.7. Música moderna andina (cumbia villera y chicas, huayño peruano)	45
14.8. Otros*	5
Total = 457	

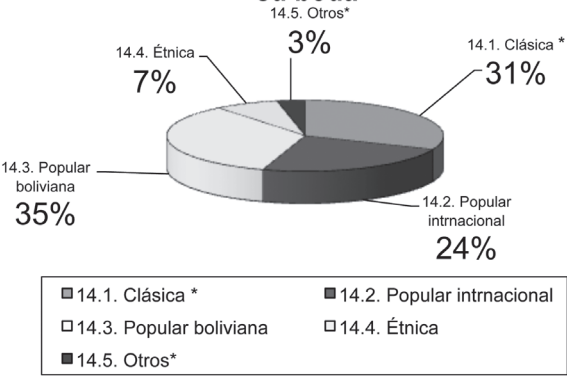
14.

Que música preferiría para su boda?	
14.1. Clásica*	143
14.2. Popular internacional	108
14.3. Popular boliviana	157
14.4. Étnica	34
14.5. Otros*	15
Total = 457	

Porcentaje del gusto musical en orden preferencial



Porcentaje de la música preferida para su boda



Las preferencias de las "músicas nacionales" (por grupos y cantantes, género y estilo)

Por grupos y cantantes		Por Estilo		Por Género	
Kjarkas	168	Morenada	36	Rock	11
Proyección	67	Cuecas	22	Bandas	10
Kalamarka	53	Caporales	18	Mus. De Maestros	8
Savia andina	46	Chacareras	14	Románticos	7
Llajtaymanta	41	T'inkus	12	Autóctono	6
Mayas	34	Sayas	8	Cumbias	5
Alaxpacha	31	Tobas	8	Folklórico	5
Jach'a Mallku	31	Chuntunquis	5	Hip-hop	4
Huayna wila	29	Kullawas	5	Mus. De Protesta	3
Yara	22	Moseñada	4	Intrumental	2

Por grupos y cantantes		Por Estilo		Por Género	
Bonanza	21	Llameradas	3	Pop Rock	2
Tupay	20	Suris	3	Autóctono Fusión	1
Wara	16	Taquirari	3	Comercial	1
Octavia	15	Tonadas Chapacas	3	Criollo Vocal	1
K'achas	14	Diablada	2	Entrada folklórica	1
Awatiñas	12	Kantus	2	Estudiantina	1
Enriqueta Ulloa	11	Tarqueada	2	Folkrock	1
Korihuayras	11	Waca Waca	2	Heavy Metal	1
Quirquiña	11	Zamba	2	Mus. Experimental	1
Rio Bravo	11	Afro boliviana	1	Música Vocal	1
Grupo Bolivia	10	Baylecito	1	Rock Industrial	1
J. E. Jurado	10	Doctorcitos	1	Trans Lase	1
Dezaire	9	Kaluyos	1		
Norte Potosí	7	Polcas	1		
Veneno	6	Salaque	1		
Zulma Yugar	6	San Juanito	1		
Dalmiro Cuellar	5	Yarawy	1		
Gisela Santa Cruz	5				
Yalo Cuellar	5				
Alborada	4				
Hiru Hichu	4				
Negro Palma	4				
Savia Nueva	4				
Yuri Ortuño	4				
Altiplano	3				
Caminantes	3				
Duo sentimiento	3				
Llegas	3				
Luis Rico	3				
Luisa Molina	3				
Manuel M. Chazarreta.	3				
Alcoholika	2				
Amaru	2				
Beto Rodrigues	2				
Ciudad líquida	2				
David Castro	2				
Dr. Jeet	2				
Illimani	2				
Kollamarca	2				

Por grupos y cantantes				
Pucaras	2		Los Orientales	1
Rijchari	2		Los Payas	1
Sayanta	2		Loukass	1
Unit	2		Luis Carrion	1
Iusmila Carpio	2		Maldita Jaqueca	1
Amazonas	1		Mambole	1
Amauta	1		Marciano	1
Anamaria N. G.	1		Marco Wit	1
Andino	1		Maroyu	1
Canarios del Chaco	1		Matilde Casasola	1
Carlos Palenque	1		Mauro Cuellar	1
Chacaltaya	1		Nectar	1
Chaqueño Paravisini	1		Nilo Soruco	1
Chicas Mañaneras	1		Orlando Rojas	1
Chuquiago	1		Pablo Wascar	1
Chuymampi	1		Pacha	1
Enigma	1		Pasión Andina	1
Freddy Valdivieso	1		Paja Brava	1
Gladys Moreno	1		Punto nazca	1
Grupo Coca	1		Quiabaya	1
Iberia	1		Rumba 7	1
Isaura de los Andes	1		Sangre Minera	1
J.A. Romero	1		Senaquina	1
Jade	1		Signos	1
Jayra	1		Tax Band	1
Jose Flores	1		Tocayos	1
La Bamba	1		Trio Oriental	1
Le vow	1		Trio Oriental	1
Llajwas	1		Uma Jalanta	1
Los Masis	1		Valcanes	1

Gráfico de preferencias de las músicas nacionales por estilo

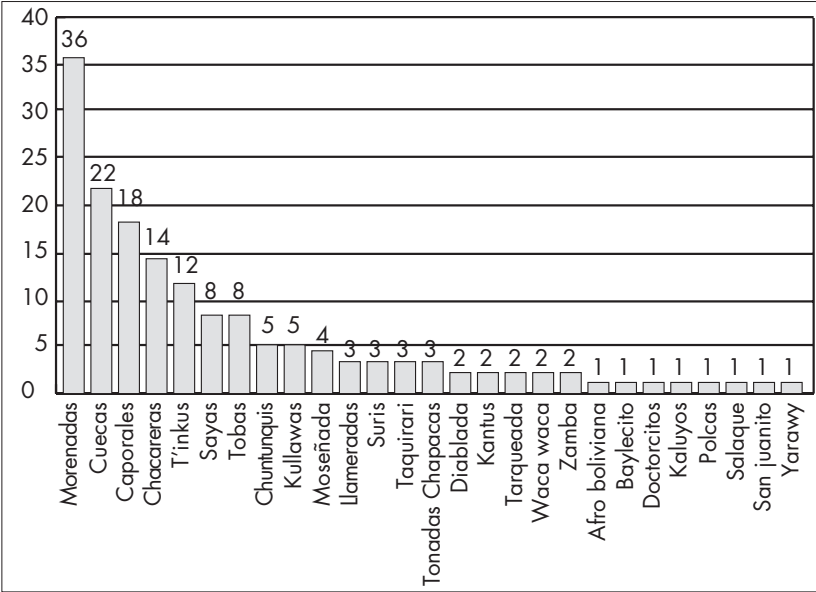
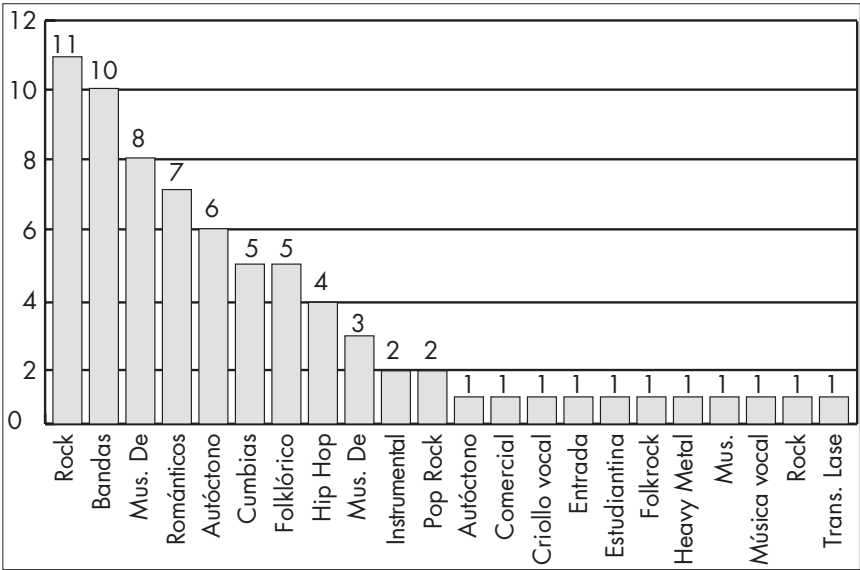


Gráfico de preferencias de las músicas nacionales por género



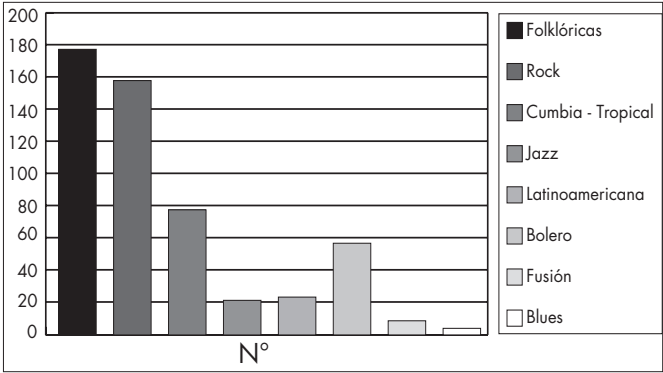
Anexo 2

Salimos este fin de semana

Se realizó la recopilación de datos de un año, desde el mes de Mayo del 2006 hasta Mayo del 2007. De los 12 meses se obtuvo datos que salen en la sección entretenimiento del periódico La Razón que se emite los viernes muestra propuestas para el aprovechamiento del fin de semana por el público variado.

Géneros musicales

Género	Nº
Folkloricas	177
Rock	156
Cumbia-Tropical	77
Jazz	24
Latinoamericana	26
Bolero	57
Fusión	4
Blues	1
Total	522



Al recopilar los datos se obtiene que el 33% de las presentaciones de grupos son folclóricas pudiendo ser esta la más concurrida por la gente de la ciudad. Casi sin mucha diferencia le continúa el Rock con el 30%. Posteriormente, con mucha diferencia de porcentaje le sigue el Bolero con el 11%. En cambio las presentaciones de los géneros como el jazz, latinoamericana y fusión no muestran mucha diferencia con el 5%. Por su parte el que menos cantidad de presentaciones tiene es el Blues con el 1%.

Datos Recogidos de según género

Folkloricas	Nº	Rock	Nº	Cumbia-Tropical	Nº
Llajtaymanta	23	Dezzaire	16	PK 2	21
Huayna Wila	14	Black Birds	14	Veneno	20
Bonanza	7	Loving Darks	11	Mama Cumbala	8
Jach'a Mallku	7	Crossfire	11	Guapacha	4
Alaxpacha	6	Black Jack	11	Alto Tráfico	3
Norte Potosi	5	Antología	10	Rosa Negra	3
Cantares	5	Quirquiña	9	Falso Conejo	2
Cubayande	5	Atajo	8	La Gota	2
Canarios del Chaco	5	Abraxas	7	Chevere	1
Comunidad Chinchaya	4	Luz de América	5	Bronco	1
Yara	4	Octavia	4	Antidato y Gastón Sosa	1
Fruto del Ande	4	Grillo Villegas	4	Emisarios	1
Kollamarka	3	Par de Tontos	3	Calle 4	1
Llajta	3	Metal Manía	3	La Bamba	1
K'achas	3	Unit	2	Chango	1
Jayas	3	Rock Trottes	2	Swingbaly	1
Saya Afroboliviana	3	Mega Blues Dand	2	Brothers	1
Sajama Folklore	3	Los DJ's Leccter y Hones	2	La Mera Vitamina	1
Paja Brava	3	Electronic Parti	2	Iguana Mary	1
Amaru	3	doctor Jett	2	Camaleón	1
Delirio	2	Torba Medica	1	Dinastia	1
Proyección	2	Threcool Cats	1	lince	1
Ande Sur	2	Té con té	1		
Rio Bravo	2	Streess	1		
Coca	2	Sena Quina	1		

Folklóricas	Nº	Rock	Nº	Cumbia-Tropical	Nº
Ayta boliviana	2	Reik	1		
Cóndores del Algarrobal	2	Ratte & Hum	1		
Los Olvidados	2	Pink Floyd	1		
Kala Ajayu	2	Musicos Locales	1		
Sabia Andina	2	Mate	1		
Payas	2	Los Pendeks	1		
Tiempos y distancia	1	Llegos	1		
Pajsi	1	Iron Maiden Metataris	1		
Inspiración Andina	1	Hard Rock	1		
Tupay	1	Guateke	1		
Música de Maestros	1	Gogo blues	1		
Enriqueta Ulloa	1	Fuego	1		
Yuri Ortuño	1	Femrock	1		
Colqueticas	1	Edú	1		
Sol Mayor	1	DJs de Chile y Bolivia	1		
Paulino Figueroa	1	Dj Krice	1		
Arphay del Ecuador	1	Discoteca	1		
Kurullajta	1	Cuida aliqida	1		
Sagrada Coca	1	Classic Night	1		
Aymar Marakasa	1	Cacho Cisneros	1		
Tarqueada boliviana	1	Alcoholica	1		
Tarqueada y pinquillada	1	Ajayu	1		
Nena Zeballos	1	Va de Retro	1		
Sumaj Pacha	1				
Hiru Ichu	1				
Mayaqui	1				
Tola Ajayu	1				
Zulma Yugar	1				
Pasión Andina	1				
Ariwamanta	1				
Yalo Cuellar y el negro Palma	1				
Nayra	1				
Arcawi	1				
Andino	1				
Supaj	1				
Arumi boliviano	1				
Hjani Folklore	1				
Japah y Reptil	1				
Chuquiago	1				

Folkloricas	Nº	Rock	Nº	Cumbia-Tropical	Nº
Grupo Catavi	1				
Jupo	1				
Corazón Joven	1				
Phaxi	1				
Karullajta	1				
Kjarkas	1				
Wara	1				
Comunidad Catavi	1				
Saya Tocaña	1				

Cumbia-Tropical	Nº	Latinoamericana	Nº	Boleros	Nº
PK 2	21	Samba Novo	6	Trio	36
Veneno	20	Sol Mayor	5	Entre Lunas	7
Mama Cumbala	8	Cumpay	4	Bolero Son	5
Guapacha	4	Reynaldo y Miguel	3	Andrea Villarroel	2
Alto Tráfico	3	Israel Badani	2	Classic Mike Three	1
Rosa Negra	3	Arphay del Ecuador	1	Trio Dorado	1
Falso Conejo	2	Carlos Abril	1	Voces del Atardecer	1
La Gota	2	Entre Zaguas	1	Ana Maria	1
Chevere	1	La Conversa	1	Cristian del Río	1
Bronco	1	Sayawi	1	Mano y Yuri	1
Antídoto y Gastón Sosa	1	Supay	1	Blue Note	1
Emisarios	1				
Calle 4	1				
La Bamba	1				
Chango	1				
Swingbaly	1				
Brothers	1				
La Mera Vitamina	1				
Iguana Mary	1				
Camaleón	1				
Dinastía	1				
Linces	1				

Fusión	Nº	Blues	Nº
Confusión	1	Gofo Blues	1
Manuel Monroy	1		
Sajama Fusión	1		
Contraste Maya	1		

Datos recogidos según lugares de atención.

LUGARES	Nº
Mama Diablo	48
Ojo de Agua	46
Fulvio Piano Bar	40
Hotel Torino	35
Equinoccio	34
Matheus	32
Taypi	30
Puerta del Sol	27
Scaramuch	26
Theloniuss	20
Amnesia	18
Cambrinus	18
Bocaisapo	11
Bomerang	10
Ajayu	9
Zen	9

LUGARES	Nº
Esta Locura	8
Mama Coca	6
Teatro Municipal	6
Traffic	6
Hasta el alba	5
La Isla word bar....	4
Las Tablitas	4
Marca Tambo	3
Pa Gozar	3
Sol y Luna	3
Etno- café	2
Hard Rock Café	2
La Máscara	2
Teatro 16 de Julio	2
Teatro al Aire Libre	2
Teatro Alberto Saavedra Peres	2

LUGARES	Nº
Aptapi	1
Boulevard	1
Ex cine Busch	1
Ex club Japones	1
Fantasio	1
La Luna	1
Le Bristol	1
Mara	1
Mentai	1
Museo....	1
Paradero	1
Stadium Hernando Siles	1
Teatro de Cámara	1
Teatro Modesta Sanjinés	1
The Lounge	1
Trueca Pop	1

Los datos nos indican que los 5 lugares más importantes y con mayor publicidad son Mama Diablo, Ojo de Agua, Fulvios Piano Bar, Hotel Torino y Equinoccio, en cambio con poca publicidad y poca afluencia de gente que tiene menor propaganda, con tal solo una presentación.

Datos recogidos según costos

COVER	Nº
5Bs	2
10Bs	79
15Bs	45
20Bs	140
25Bs	100
30Bs	55
35Bs	3
Sin Costo	6
Esp. 100	1 Loving Dark y Fusión Wwara
Esp. 160	1 Los Panchos

El costo en la mayoría de las presentaciones oscila entre 20 y 25 Bs. Existiendo así también otros más elevados como fue la presentación de Loving Dark y Fusión Wwara u otro caso especial que fue la presentación de los Panchos que tuvo costos por encima de los 100Bs. Pero también más baratos como ser de 5Bs.

Datos recogidos según horarios

HORAS	Nº
15:00	1
19:00	21
19:30	12
20:00	24
20:30	33
21:00	47
21:30	44
22:00	327
22:30	32
23:00	1
No dice	6

Los datos nos indican que la mayoría de las presentaciones inician a las 22:00 de la noche, hora donde acuden mayor cantidad personas. Otros horarios no tan llamativos son 15:00 y 23:00 donde son raros porque el primero es horario de trabajo y el segundo porque ya es muy tarde.

Bibliografía

BORRAS, Gérard (Compositor)
2000

Música, sociedades relaciones de poder en América Latina. Universidad de Guadalajara. Guadalajara – Jalisco.

MAMANI IARUTA, Clemente

"El esparcimiento de los bronceos en los Andes. Los lataphusiris y su vigencia actual". En: **Reunión anual de Etnología.** Museo Nacional de Etnología y Folklore. La Paz.

"Las bandas musicales 'folklóricas' de La Paz (nombres y denominaciones)". En: **Reunión anual de Etnología.** Museo Nacional de Etnología y Folklore. La Paz.

Inédito

Los concursos de las bandas de música folklórica.

Fuentes

Hemerográficas:

LA RAZÓN
2006 /2007

La Razón: LaPaz

Encuestas

"Música nacional" 457 encuestas procesadas. En colaboración con los estudiantes de la materia de Antropología de la carrera de Historia.

"Salimos este fin de semana" 522 fichas procesadas de preferencias musicales. En colaboración con los estudiantes del Seminario de Historia de Bolivia, dictada en la carrera de Historia.

Colaboradores

Nómina de estudiantes que trabajaron en la recopilación de datos en las encuestas

Aguilar Sardinas Reynaldo
Apaza Amanda
Arequipa Mamani Sulber
Chávez Molina Dercy
Choque Gonzalo
Espejo Lucy
Flores Danny
Flores Mamani Eduardo
Fuentes Alarcón José
Huarita Choque Alex
Lopez Martha
Llanos Maldonado Martha
Llusco Jesús
Mamani Flores Zenon
Medrano Daniela
Pradel José
Quino Celina
Quispe Wilfredo
Torres Constanacia
Troche Daniela
Valle Reynaldo
Vargas Devora
Villegas Verónica

Nómina de estudiantes que trabajaron en la recopilación de datos hemerográficos

Apaza Elio
Callisaya Uchani Magdalena
Cantuta Jesica Leslie
Coarite Miriam
Choque Ramírez Rosendo
Daza Magali
Ibáñez Rodríguez Erick
Levandro Layme Wilson
Mujica Mamani Flora
Ochoa Yujra Olinda
Ramos Remberto
Sakuma Masaru
Sakuma Sachico
Sánchez Cari Amadon
Tapia Roxana



etnografía del estado

El Quinto Horizonte. Repensando la historia de los Estados en los Andes

Alison Spedding P.

Ringed by the flat horizon...
T. S. Eliot 'The Waste Land'¹

Introducción

La historia juega un rol predominante en las ciencias sociales en los Andes. De hecho, la definición dóxica (predominante, mayormente implícita y no cuestionada ni debatida) de la 'cultura andina' es histórica: se supone que refiere a lo heredado o continuado a partir del mundo prehispánico, y en particular el mundo incaico. Este concepto fundamenta la definición de 'pueblo indígena' en el Decreto Supremo 23858 (1994), sobre las Organizaciones Territoriales de Base:

'Pueblo Indígena. Es la colectividad humana que descende de poblaciones asentadas con anterioridad a la conquista o colonización' (Artículo 1.11.a)

El historiador Roberto Choque expresa otra variante:

'...el Aymara o Quechua sólo piensa hoy en día convertirse en otra identidad ... queremos ser diferentes, no queremos ser iguales o semejantes a nuestros abuelos: se dice que eso es *cosa del pasado* ... el pasado también está en el presente, en nosotros ... Al hablar en Aymara estamos expresando nuestra existencia desde antes de los Inkas' (Choque 2001:25, énfasis en original)

Elementos del movimiento indígena como CONAMAQ (Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu) alegan basarse en 'niveles jurisdiccionales prehispánicos' y uno de sus representantes enfatiza 'la memoria del Estado inka, el Tawantinsuyu' como central a las formas políticas que se quiere instituir, o según ellos, reinstituir (Mamani, 2001:48,55). Es decir, se justifica las proposiciones políticas contemporáneas de este movimiento, que se extienden a proponer circunscripciones electorales indígenas basadas en 'naciones' prehispánicas (y en este caso, preincaicas) como Pakajaqi, Karankas, y otras, por un fundamento histórico anterior a la Conquista española. La naturaleza dóxica de esta propuesta se demuestra en que nadie se ha atrevido a (ni, al parecer, siquiera ha pensado en) debatir la justificación de este fundamento histórico: dejando al lado la cuestión de las fuentes de donde se deduce la existencia de tales 'naciones' (surgen de la interpretación de documentos coloniales hecha por historiadores estructuralistas, sobre todo franceses, a partir de los años 1970: Bouysse-Cassagne 1987 es una fuente clásica al respecto), y suponiendo que estas naciones realmente existieron más o menos tal como se los representa hoy, y eran una auténtica creación autónoma de la gente andina y no una distorsión que existía más en los ojos de los curas y funcionarios españoles que producían los mencionados documentos, aún podemos preguntar ¿por qué divisiones administrativas-territoriales del siglo XV (la supuesta referencia cronológica europea al periodo cuando estos señoríos aymaras hubieran estado en auge e independientes) son las más relevantes para establecer un modelo contemporáneo para el ordenamiento territorial y político del país?

Es cierto que muchas divisiones actuales (de secciones de provincia, etc.) resultan inapropiadas, pero este mayormente se debe a factores como los cambios de las rutas de comunicación consiguiente a la construcción de carreteras, que han dejado lugares que eran centros importantes a trasmano y establecido vínculos con nuevos centros que pertenecen a otra jurisdicción. ¿La reinstitución de divisiones espaciales que corresponden a la edad de transporte en llamas ayudará en resolver estas dificultades? Aparte del hecho de que, fuese lo que fuesen esas 'naciones' preincaicas, se sabe de entrada que no eran monolingües, ni habrá motivo para suponer que fuesen monoculturales, en el sentido en que se espera una unidad cultural dentro de una 'nación' moderna; y tomando en cuenta las enormes cambios demográficos y las múltiples migraciones, forzadas y voluntarias, que han barrido los Andes desde el siglo XV ¿hay motivos para pensar que lo que era algún tipo de unidad política y social en ese entonces, seguirá siéndolo en el siglo XXI? Sin embargo, el peso dóxico del vínculo 'indígena actual – indio prehispánico' es tan fuerte que estas preguntas pasan sin ser oídas.

1 'Cercado por el horizonte plano', de Parte V, 'Lo que dijo el trueno' de 'La Tierra Baldía' (1922).

Otro de los clisés habituales cuando se refiere a la historia andina trata de que la gente andina tiene un concepto circular del tiempo, simbolizado por el *pachakuti* ('vuelco del tiempo') donde el mundo se pone 'al revés', versus el concepto occidental del tiempo como estrictamente lineal y progresivo, como una flecha. Este contraste, en realidad, entre el tiempo que avanza y el tiempo que vuelve sobre sí – y por tanto, no llega a ninguna parte, se estanca bajo una ilusión de movimiento que no es más que repetición – es una especie de mito occidental, que corresponde a los tipos ideales de 'sociedad moderna' versus 'sociedad tradicional', 'historia' versus 'mito', 'sociedades calientes' versus 'sociedades frías', y sus diversos equivalentes. J. Z. Smith (1991) demuestra cómo estudiosos alemanes de fines del siglo XIX establecieron una división entre el pensamiento 'babilónico', esencialmente circular y repetitivo, reflejando los movimientos circulares de los cuerpos celestes y las estaciones en la tierra, y el pensamiento 'israelita', lineal, 'moviendo de un inicio único hasta un fin igualmente único' (Smith 1991:69). Por supuesto, dado que los israelitas eventualmente dieron lugar a los cristianos y la civilización occidental, su pensamiento encierra las semillas de la modernidad y el progreso, mientras los babilónicos quedaron empanados en el eterno retorno. Smith asevera que no hay pruebas fehacientes en los mitos antiguos (como el de Gilgamesh) que apoyan este contraste, que sin embargo persiste hasta el presente debido a que cumple una función ideológica:

'Nosotros ... paramos bajo el signo del "único", ellos están bajo el signo de lo "repetitivo". Nosotros somos "originales", ellos son "miméticos"... Es la mirada del estudioso que ha impuesto la supuesta circularidad y carácter ahistórico al mito' (Smith 1991:70)

Como espero demostrar, también es la mirada de estudiosos (e, irónicamente, activistas políticos que se declaran anticoloniales) que han impuesto esta misma división en los Andes, con la cultura andina ocupando el lugar de los "ellos" repetitivos y circulares. En este ensayo argumento que las historias andinas de los Andes también son lineales, pero las historias intelectuales de elite insisten en que esta línea fue rota y trastornada por la Conquista. Frente a esto propondré una versión continuista de la historia andina, lo que llamo 'el Quinto Horizonte'.

Conceptos de la historia andina

Es interesante que uno de los autores más citados como ejemplo de una perspectiva histórica andina, Felipe Guamán Poma de Ayala, apenas haga uso de la palabra *pachakuti*. Lo equivale con 'gran juicio' como 'el desanparo de Judas Escariote y la bocación de San Pablo ... otros muy muchos milagros y castigos en el tiempo del Ynga ... la cayda de los serros y peñas derrunbadas ... por eso el castigo de Díos le llaman pachacuti, pacha ticra. Y anci algunos reyes fueron llamados Pachacuti' (Guamán Poma 1613/1980:74). El gran diluvio del cual se salvó Noé es llamado *uno yaco pachacuti* (op.cit.:42). Estas referencias aparecen al inicio de su obra, en la parte más histórica, y la palabra no vuelve a figurar en el resto del texto, mucho menos en los capítulos del 'Buen gobierno' que tratan de la situación contemporánea en el Perú. El significado aquí es de 'cataclismo' o 'desastre'; quizás podría ser extendido a comprender 'fin de una época', pero no hay un sentido de 'regreso' o 'volver a los orígenes'. De hecho, las cinco 'edades' del mundo prehispánico descritas por Poma (cuatro pre-incaicas y una incaica) son machaconamente lineal, exhibiendo un avance progresivo en las técnicas (de cultivo, de la vestimenta, etc.) junto con 'una regresión de las costumbres, de la moral, cada vez más acentuada' (Duviols 1987:22).

Aparte de demostrar la urgente necesidad de una decolonización del mismo pensamiento del movimiento indígena (o al menos de sus portavoces),² la atribución de un tiempo circular a los andinos en ausencia de bases empíricas que lo demuestran de manera fehaciente, se debe a la falta de investigaciones que tratan en detalle cuestiones de la historia y el tiempo en la vida cotidiana, el pensamiento y el lenguaje práctico. Según Canessa (2006:52-65), la gente de la comunidad de Wila Kjarka en la provincia Larecaja (La Paz) dividen la historia en 'cuatro fases: el tiempo de los chullpa (*chullpa pacha*); el tiempo de los inkas (*inka pacha*); el tiempo de los patrones (*patruna pacha*); y la actualidad' (op.cit.:53). Mientras los chullpas eran gentiles, los inkas eran cristianos; el cristianismo no es ligado con la llegada de los españoles como tal, ni se distingue 'la Conquista' como un evento cataclísmico. Los españoles, más bien, se vinculan con 'los patrones', terratenientes abusivos que se hicieron de las tierras, obligaron a la gente a trabajar para ellos y los trataban con desprecio. Las personas más viejas aún recuerdan sus propias experiencias del maltrato en las haciendas y contrastan esos tiempos cuando 'no sabíamos leer ni nuestros nombres, éramos como bestias' con la actualidad, cuando 'la gente ya se ha levantado', atribuido sobre todo al acceso a la educación formal que ha permitido conocer las leyes y defenderse frente a los abusos. Se menciona la Reforma Agraria como hecho que divide el pasado de los abusos del presente liberado.

2 Gayatri Chakravorty Spivak considera que la atribución de polarizaciones 'demasiado fáciles' – como en este caso, tiempo lineal occidental versus tiempo circular andino – es 'una legitimación-por-inversión de la misma actitud colonial' (Spivak 1991:99).

Vale la pena notar que el tiempo de los patrones se presenta como algo que se ha terminado – ‘ellos se han ido’ – mientras los chullpas y los inkas, aunque aparentemente correspondiendo a tiempos mucho más antiguos, siguen vivos debajo de la tierra o encima de los cerros. Más que un pasado lejano, podrían ser vistos como parte de un tiempo paralelo, que subyace o corre junto con el tiempo vivido que es donde se ubican los patrones y otros eventos del pasado, como conflictos con comunidades vecinas, que son parte de la experiencia concreta de las personas. Puede ser significativa que estas experiencias concretas, además, eran colectivas, compartidas por muchas personas. Las peleas con la gente de Jankho Kjarka (una hacienda vecina; los patrones tenían disputas y azuzaron a sus respectivos colonos a participar en las mismas) involucraron a un gran número de individuos, y se trabajaba en grupo para la hacienda. Es posible tener encuentros con chullpas o inkas, es decir que también forman parte de la experiencia y no se limitan a relatos discursivos, pero estos encuentros suelen ocurrir únicamente a personas que están a solas, al igual que los encuentros con ‘malignos’ y otros espíritus terrestres. Por tanto no pueden contar con el mismo nivel de validación que eventos o experiencias de las cuales hay muchos testigos independientes. Volveremos a este punto al tratar la estructura del pasado en los relatos comunales, al fin del acápite ‘Historias y sociedad’.

Canessa comenta que las ‘historias’ wilakjarkeñas no remarcan la transición o siquiera una diferencia entre la Colonia y la República, no obstante el énfasis que se da a la Independencia y la fundación de Bolivia en la enseñanza escolar. Esta indiferencia es común a otras historias campesinas regionales o locales y por lo general, se interpreta como debido a que la Independencia no introdujo cambios de fondo en las jerarquías sociales o las estructuras legales. La conflación entre la llegada de los Inkas y del cristianismo, y la falta de una imagen clara de la Conquista como algo que trajo a Dios y a los españoles y rompió con el mundo previo, puede deberse a que en realidad, los eventos de la Conquista no introdujeron transformaciones efectivas en las jerarquías o los derechos; la aristocracia nativa mantenía su dominio durante bastante tiempo, y su reemplazo por otro tipo de autoridades, como los alcaldes, o por caciques interinos sin derechos de sangre y muchas veces mestizos o españoles, no culminó hasta bien entrado el siglo XVIII. En regiones donde hay muchas ex haciendas, la Reforma Agraria sí figura como algo que provocó transformaciones de fondo en la vida social y económica, mientras no es sorprendente que en regiones dominadas por comunidades originarias tiende a ser pasado de largo. En estos contextos se suele recordar como época fundacional eventos relacionados con las ventas y composiciones de tierras, ocurridas en la primera mitad del siglo XVII. Un ejemplo figura en el relato sobre la historia de los Urus Morato del lago Poopó, de Daniel Moricio (Miranda y Moricio 1992:34-5) donde se menciona a José de la Vega Alvarado y su escribano Miguel García Morato, los funcionarios que realizaron estos trámites en esa provincia. Incluso se cita la fecha exacta, 1646, aunque este tipo de referencia al calendario no es típico; no los hay en las historias de Qaqachaka en Arnold (1996) donde el mismo de la Vega Alvarado figura, aunque mucho más distanciado de su imagen en la historia documental.

Hay mucho más que decir sobre estas historias locales, pero mi intención aquí no es detenerme en ellas sino usarlas como punto de partida para una comparación con otras versiones de la historia andina que podemos llamar universales, en el sentido que pretenden expresar un punto de vista que no está anclado en una localidad precisa. También serían universales porque suelen ser publicadas y difundidas para un público teóricamente ilimitado, mientras los relatores de las historias locales no pretenden comunicarles fuera de su propio público local y comunitario, aunque los investigadores que los recopilan y los editan pueden buscar una audiencia universal. Aunque, en la práctica, la ubicación personal del autor de una historia universal –su nacionalidad, su residencia, su postura política, hasta su género – evidentemente influye en los hechos que escoge como digno de ser incluidos en su relato, y en la interpretación que les da, en teoría debe tratar de evitar estos sesgos y adoptar un punto de vista supuestamente objetivo. Después de todo, se supone (otro elemento de la doxa prevaleciente) que la historia, la serie de eventos que se suceden en el tiempo, es una y la misma para todos, no importa donde se encuentran. Cada autor, o escuela, supone que su versión de este objeto de común es la que más se acerca a la única verdad de los hechos, y por tanto suelen polemizar bastante sobre sus divergencias. Aunque no todas las versiones proceden de la clase dominante del momento cuando se produce, se puede decir que cada historia universal aspira a convertirse en discursos de la clase dominante, y por tanto podrían ser llamadas historias ‘desde arriba’, frente a las historias locales ‘desde abajo’.

Sin intentar ser exhaustiva, tomaré tres versiones de la historia andina en el contexto boliviano actual. Una es la nacionalista oficial, lo que se difunde en las escuelas y en los textos históricos convencionales. Otro es la versión de izquierda, con influencias marxistas y un sesgo obrerista. La tercera es la indigenista o indianista. En años recientes, debido a la adopción de un discurso con tendencias indigenistas por parte de varios intelectuales izquierdistas, hay algunos elementos solapados entre la segunda y la tercera versiones, pero en general cada una se construye y se presenta en oposición a las otras dos. Pero, para empezar, las tres toman como momento constitutivo fundamental la Conquista española, visto como ruptura absoluta con todo lo que le procedió, y además – esto es más explícito en la versión de izquierda, pero

presente en las otras dos – el momento cuando los Andes perdieron la autonomía en su desarrollo. Es decir, su historia a partir de 1532 se convierte en un capítulo o apéndice dentro de la gran narrativa de la historia europea u occidental (nacionalista), del capitalismo (izquierda) o del colonialismo (indigenista).

En la versión nacionalista, el siguiente momento constitutivo es la Independencia. Otros hechos que marcan época son la Guerra del Pacífico – aunque se debe notar que la elevación de Eduardo Avaroa al estatus de héroe nacional y la celebración del Día del Mar sólo se inició en 1952, a pocos días de la Revolución Nacional – la Guerra del Chaco, la mencionada Revolución de 1952, que por supuesto es vista como básicamente positiva, y la restauración de la democracia en 1982. Si muchos de los logros de 1952 fueron revertidos después de 1982, fue porque ya habían cumplido su rol histórico y necesitaban ser renovados por nuevas reformas del Estado. La versión nacionalista asume que los gobiernos, es decir la clase dominante, aunque en ocasiones infiltrados por individuos corruptos o incompetentes, en el fondo realmente actúan como aseveran, al favor del interés nacional que quiere decir de todos, y no son (en algunos momentos, o todo el tiempo) el instrumento de reducidos grupos de elite que fomentan sus propios intereses de clase en detrimento de los intereses de las mayorías sociales. Sin duda, las medidas gubernamentales son, en no pocas ocasiones, manipuladas en su favor por grupos de interés bien ubicados frente al poder; a la vez, no todos los gobernantes colaboran cínicamente en esto, muchos pueden sentir subjetivamente, y no siempre como falsa conciencia, que sí están actuando a favor del interés nacional o de grupos subalternos mayoritarios, y ningún gobierno que sistemáticamente pisotea los intereses y demandas de las mayorías para imponer programas dirigidos exclusivamente por los intereses de la minoría dominante va perdurar en el poder. La bondad esencial del Estado y sus representantes circunstanciales, según los nacionalistas, no es totalmente equivocada en tanto que cierta bondad es necesaria para que el Estado pueda persistir, pero es evidente que esta versión exhibe los sesgos de la descripción de la dominación por parte de los mismos dominantes que buscan justificar lo que ellos han hecho (siempre es más fácil identificar la viga en el ojo ajeno que la mota en el ojo propio).

Los indigenistas – en esto al menos, fiel a sus supuestas bases campesinas – ignoran la Independencia; en su lugar, ensalzan la Gran Rebelión de 1780-2 como referencia fundamental, hasta el punto de proponer que los retratos de Tupac Katari y Bartolina Sisa deben sustituir a los de Bolívar y Sucre en escuelas y oficinas políticas. La Guerra Federal de 1899 figura, pero no como un conflicto entre dos fracciones de la burguesía, una decadente y otra pujante, que es lo que representa para la izquierda, sino por la sublevación de Zárate Willka. Comparten la idea de que la Revolución Nacional fue un hecho transformador, pero suelen representarlo como enteramente negativa: el voto universal introdujo el pongueaje político, la educación fiscal destruyó la cultura originaria, la Reforma Agraria condujo a la parcelación de la tierra y el minifundio, y el sindicalismo agrario fue impuesto por la fuerza, deshaciendo las autoridades originarias legítimas. En esto divergen totalmente de los campesinos, que si dan importancia a la Reforma Agraria consideran que era la mejor cosa que ha ocurrido jamás, y estiman mucho el acceso a la educación en castellano. Aunque algunos indigenistas otorgan cierto mérito al katarismo en sus inicios en los años 1980, tienden a considerar que fue desvirtuado bastante rápido a través de la intromisión partidaria. Esta triste sucesión de líderes malogrados y esperanzas traicionadas sólo ha empezado a revertirse en años recientes; el hecho simbólico es la Guerra del Gas de 2003, visto como un levantamiento aymara. Esta versión asume que el Estado es manejado por un grupo reducido, definido no por la clase sino por la etnia o la raza, que se dedica a monopolizar el poder y excluir a todo lo étnico o racialmente diferente; hasta los capitalistas serían motivados, no por intereses económicos comunes, sino por ‘la comunidad de intereses raciales’ (Patzí 2004:40). Las mismas formas del Estado moderno, como por ejemplo la democracia representativa, son vistas como culturalmente ajenas a la sociedad indígena. Dado que el Estado es anti indígena por definición, cualquier institución aprobada por el Estado, como la educación fiscal o los sindicatos agrarios, tiene que ser anti indígena de antemano. Si hay campesinos que siguen creyendo que el sindicalismo es deseable, son aculturizados, y si hay indígenas que llegan a altos cargos, como Víctor Hugo Cárdenas, son vendidos o traidores. Ahora que el mismo gobierno está en manos de un indígena, algunos corrientes en el oficialismo parecen aplicar una inversión burda de su visión del racismo criollo: si antes sólo blancoides podrían ser ministros, ahora tales puestos serían exclusivamente para indios.

Es difícil ver cómo, desde este punto de vista, se podría llegar a tener un Estado favorable, si no fuera a través de la exterminación o expulsión de todos los no indios; dado que pocos realmente quisieran proponer hacer eso en la práctica, los indigenistas tienden a perderse en especulaciones metafísicas sobre un supuesto concepto distinto del ‘buen vivir’ (el *suma qamaña*) sin proyecciones prácticas efectivas, o sino en el folklorismo de la vestimenta y los ‘usos y costumbres’. Historiadores de diversos colores (de piel o de teorías) están de acuerdo que el gobierno colonial español muchas veces actuaba a favor de los indígenas, como modo de refrenar las ambiciones de los españoles, tanto peninsulares como criollos, en sus posesiones lejanas, mientras los gobiernos republicanos les oprimían sin misericordia; pero esta generosidad relativa provoca actitudes contradictorias entre los indigenistas. De un lado, denuncian el

colonialismo, visto como aún vigente en la sociedad boliviana, como fuente de todos sus males, pero de otro lado enarbolan los títulos otorgados por el gobierno colonial y las autoridades originarias históricas, las cuales eran reconocidas por la Corona de España incluso en mayor grado que cualquier sindicalista del siglo XX (los caciques tenían sueldo oficial, lo que ningún sindicalista ha obtenido, al menos de manera legal y abierta). La misma ambigüedad aparece frente al Estado moderno cuando se exige reconocimiento legal – de tierras comunitarias de origen, de la llamada justicia comunitaria, etc. – a la vez que se sigue denunciando ese Estado y todos sus procedimientos como esencialmente ilegítimos y ajenos.

Los izquierdistas, fiel a sus fuentes marxistas, prefieren destacar aspectos económicos, que conduce a enfocar procesos y periodos más que hechos que dividen épocas, aunque en tanto que se acercan al presente los hechos asumen roles más sobresalientes. Como ni la Gran Rebelión ni la Independencia marcaron transformaciones económicas importantes, no los estiman en mucho, aunque pueden citar la primera como un saludo a la bandera indigenista. La Guerra del Pacífico puede figurar en términos de la intromisión de capitales ingleses por el lado chileno y el inicio de un proceso de penetración de capitales extranjeros. La Guerra del Chaco expresa una reacción a esta penetración (de intereses petroleros) y aunque fue una derrota militar, inicia transformaciones sociales y políticas que desembocan en la Revolución burguesa (pequeño burgués, más específicamente) de 1952. Este periodo de capitalismo de Estado y de corporativismo oficialmente fomentado termina abruptamente en 1985 con el famoso Decreto 21060, cuyo valor simbólico se evidencia en las repetidas demandas por su derogación, como si el borrarlo de los estatutos podría afectar en algo los cambios que haya provocado. La reversión política del nefasto proceso neoliberal, para ellos, se inicia con la Guerra del Agua en Cochabamba en 2000, visto como una manifestación del movimiento mundial anti-globalizador (por dirigirse contra una empresa transnacional) y como 'la reconstrucción de lo público' (Hoffman, Roza, Tapia y Víaña 2006), introduciendo novedosas formas de participación política y gestión de recursos como el agua. La Guerra del Gas viene a ser otro paso en el proceso iniciado en abril 2000 en el Valle y no un hecho que hace época en sí.

La izquierda no suele alabar sus orígenes teóricos europeos, como hacen algunos ideólogos nacionalistas y de derecha (por ejemplo H.C.F. Mansilla), pero tampoco trata de negar o ignorarlos, como ocurre con algunos indigenistas; están de acuerdo con las formas del Estado moderno, sólo discrepan con quiénes y cómo lo manejan, y llegar a ocupar los puestos del Estado siempre ha estado entre sus metas declaradas. Mientras los indigenistas suelen proceder de grupos sociales siempre alejados del poder estatal, los izquierdistas (sobre todo, los que escriben y publican) son parientes pobres o renegados de los grupos dominantes: bastante cercanos para poder observar y conocer las realidades del Estado, pero mayormente excluidos de una injerencia efectiva en sus políticas. De allí, su versión de la historia es, en algunos aspectos, la más acertada (no diría 'realista' y menos 'correcta') de las tres, aunque viciado por ciertos sesgos ideológicos, como el obrerismo que, durante mucho tiempo, causó un desprecio injustificado para las acciones del campesinado (visible, por ejemplo, en René Zavaleta) y una valoración excesiva del proletariado, en particular el minero. Hasta bien entrado los años 1990, autores de izquierda seguían mencionando la Marcha de la Vida de los mineros, detenida en Calamarca en 1986, como otro momento constitutivo o al menos simbólico de la derrota de los proyectos sociales de 1952 y el amanecer de vil neoliberalismo.

La retirada de los mineros, quizás, podría ser vista más bien como señal de que nunca habían sido la vanguardia que la izquierda pensaba que era, sino un sector reducido que cobró importancia por su significado económico en cierta coyuntura, pero no era autónomo ni genuinamente progresivo³. Sin embargo, a ninguna de las tres versiones citadas les vale considerar tal versión herética: los nacionalistas nunca analizan abiertamente los intereses de clase que abren grietas en la fachada de unidad nacional, y los indigenistas simplemente ignoran los mineros. De un lado, literalmente son sus familiares, y como cualquier familia no querrán recordar la larga historia de conflictos y desprecios que les ha enfrentado desde que los mineros pasaron de ser empleados privados (al fin, una unidad productiva campesina es una empresa privada tanto como lo era la empresa de Patiño, aunque claro que en una escala muy distinta) a ser empleados, y desde la perspectiva campesina hijos predilectos ('ellos tenían pulpería'), del Estado. De otro lado, el indigenismo actual – en el nivel de sus ideólogos – exhibe una ceguera voluntaria y declarada frente al tema de la clase social, aunque los campesinos de base, incluso en regiones donde al nivel de discurso público predomina la retórica del movimiento indígena, expresan una clara conciencia

3 Como feminista, considero que los mineros eran más bien unos reaccionarios podridos en términos de sus conceptos y conductas de género, incluso mucho más reaccionarios que los campesinos. Los campesinos son machistas, no lo niego, pero reconocen el rol productivo de la mujer campesina, y las campesinas marchan y protestan como productoras de coca (o lo que fuera) y no como 'amas de casa', aunque también lo son. En contraste, aunque las mujeres mineras también trabajan en diversas actividades (como se ve en la autobiografía de Domitila de Chungara) no se identifican con estas ocupaciones, sino como 'amas de casa', es decir como dependientes del varón empleado, concepto típico del movimiento obrero machista originado en el siglo XIX. El movimiento de las amas de casa mineras, según Lourdes Zábala, no fue un movimiento para sí, sino un movimiento para otros, manipulado por las dirigencias masculinas (intervinieron las elecciones de las mujeres si vieron que podrían entrar dirigentes demasiado independientes frente a ellos).

de que en el fondo ellos son campesinos productores y sus problemas frente a las elites locales, llámenles 'mistis' o cualquier otra etiqueta étnica, son de clase (las redes de rescate de sus productos, etc.) y no una confrontación étnica ni racial. La mala fe personal referente a cuestiones de clase – no admitir que sus abuelos eran hacendados, alabar el proceso de trabajo inmediato aunque ellos mismos jamás han participado en ello, etc. – no es menos entre los izquierdistas, pero al menos ellos aceptan que la clase social es una cuestión fundamental para comprender la sociedad actual, a diferencia de los indigenistas y (en menor grado) los nacionalistas.

Considero que es lejos de ser una coincidencia que el gobierno actual en Bolivia, no obstante su barniz indigenista, en el fondo procede de las corrientes con una postura clasista, debido tanto a los orígenes del MAS en el Chapare cochabambino – región sindicalista hasta los huesos, desde los orígenes del sindicalismo agrario en el Valle Alto de Cochabamba, y reforzado por el asalto imperialista en contra de los cultivos de coca – como la incorporación de paracaídas de clase media y trayectoria izquierdista a sus filas.

Historias y sociedad

Pero volveremos a la cuestión de las historias. He argumentado antes (Spedding 2003), que las historias – es decir, los diversos relatos que se maneja sobre el pasado – no tratan en realidad del pasado como tal, sino del presente. Se habla del pasado en determinadas ocasiones y de determinadas formas para explicar, justificar o denunciar ciertos aspectos del presente. Una razón porque generalmente no se da cuenta de esto, es que estamos acostumbrados a leer textos escritos por historiadores académicos, personalmente alejados de los eventos que examinan, y cuyas intereses personales en adoptar una u otra presentación de los mismos están altamente mediados por factores que pueden carecer de vínculos con los eventos en sí. Por ejemplo, se puede escoger aplicar un análisis de género a X periodo del pasado, no tanto porque algunos rasgos de los acontecimientos de entonces lo sugieran, sino porque la perspectiva de género está de moda y ofrece posibilidades de hacer carrera en el campo académico contemporáneo. Es de suponer que la historia oral, es decir relatos ofrecidos personalmente a una audiencia más o menos conocida, tendría una relación mucho más directa con la posición e intereses de la persona que relata; sin embargo, estos aspectos están casi ausentes en las publicaciones que rescatan tales relatos, o fragmentos de los mismos. Sospecho que esto ocurre porque, en los contextos normales de interacción social, referencias a la historia – eventos del pasado más o menos distante y de significado amplio, a diferencia de referencias a lo que pasó hace una semana o un mes, o eventos que se restringen al ciclo de vida de la persona que habla o sus familiares y allegados inmediatos – son poco frecuentes y con una elaboración narrativa mínima.

Si se menciona la Reforma Agraria, por ejemplo, puede ser para indicar que el padre de X había recibido un título en la Reforma, para luego proseguir con el relato de un conflicto actual – X tiene tres hermanos, solo él había agarrado el título de su padre para todas las tierras, ahora quiere hacerlo pasar a su solo nombre así excluyendo a sus hermanos ... de ninguna manera se va a hacer una pausa en el relato sobre la actualidad para introducir un aparte sobre cuándo y cómo la Reforma llegó a esa comunidad, quiénes lograron títulos y cómo algunos se hacían de más tierras que otros, etc. Es posible que se puede producir un relato con todos estos detalles, aunque no todos los informantes que harían la referencia suelta al título de la Reforma serían capaces o interesados en hacerlo, y si lo hacen, sería en respuesta a las preguntas precisas y dirigidas del investigador y en un contexto alejado de la interacción social común y espontánea (fuera de los horarios de trabajo y de otras actividades como fiestas o reuniones, investigador e informante a solas en un cuarto, o con la presencia adicional sólo de algún familiar o amistad que va colaborar o guardar silencio conforme con las intenciones de la entrevista, etc.). Las referencias espontáneas a la historia sirven para alertar al investigador sobre temas históricos (en sus términos) que son del conocimiento e interés de los informantes, y para identificar personas que en potencial podrían comunicar en más detalle sobre ellas; son tan dispersas que no vale la pena incluirlas en el eventual informe o libro, si es que se las había registrado siquiera (en mi experiencia personal, es después de haber escuchado varias referencias históricas pasajeras pero interesantes en boca de cierta persona que uno decide que podría valer la pena intentar tomarle como 'informante clave' sobre algún tema de tipo histórico, y cuando se inicia ese trabajo ya no se puede atribuirlo a cualquier dicho espontáneo en particular, aunque se recuerde el contexto del mismo).

Considero que la vasta mayoría, sino la totalidad, de los textos que han sido publicados como 'historia oral' (incluyendo los de tipo 'testimonio') fueron producidos de esta manera, es decir, en una colaboración particular entre informante e investigador, que sin duda era de agradecimiento mutuo (si el o la informante no hubiera gustado de la oportunidad de hablar durante horas, frente a un oyente que escuchaba cada palabra, no lo hubiera hecho) pero no nos ayudan en saber en qué contextos de la vida 'real' (espontáneos, no contaminados por afanes intelectuales ajenos) se mencionaría estos hechos

del pasado. Es más: en el caso los 'cuentos', narraciones tradicionales ubicadas en un tiempo pasado generalizado – más o menos el 'tiempo paralelo' de los chullpas e inkas mencionado arriba, ya que en casos se puede encontrar los protagonistas de estas narraciones en la vida actual – que suelen terminar con una moraleja que (al menos cuando uno conoce bien a la informante) evidentemente relaciona el contenido del cuento con sus circunstancias personales en el presente. En contraste, cuando se habla de la historia en términos occidentales (eventos del pasado que cumplen con los requisitos del materialismo, es decir carecen de componentes 'sobrenaturales' o mágicos, tienen ubicaciones geográficas reales y coherentes, y son libres de anacronismos y contradicciones) no se añade, al finalizar, una moraleja. El relato mismo encierra, de manera implícita (aunque muchas veces bastante clara, sobre todo cuando se trata de la historia dentro de la memoria viviente) el mensaje que transmita, que puede ser – como veremos – de ejemplo positivo, que yo clasifico como 'continuidad' ('hay que seguir haciendo así' es el mensaje implícito) o de contraejemplo, que yo clasifico como 'revolución' ('nunca más hay que hacer eso, eso ya pasó para siempre').

Estas mismas dinámicas de 'continuidad' versus 'revolución' no se limitan a relatos particulares o temáticas, sino pueden extenderse a tradiciones historiográficas nacionales. Alan Macfarlane, autor de varios trabajos de antropología histórica sobre Inglaterra, argumentó que diversos aspectos de la sociedad inglesa – predominio de la familia nuclear sobre la extendida, la expulsión de los hijos apenas maduros de la casa familiar para buscar su sustento en otro lado, individualización de la propiedad, entre otros – estaban ya presentes en el siglo XIII y por tanto, representaban una especie de pre-adaptación al capitalismo y no consecuencias del mismo. Comentó que su obra (Macfarlane 1978) podía ser vista como expresión de una tradición en la historiografía inglesa, el continuismo ('siempre había sido así'), que contrastó con la tradición francesa que enfatiza transformaciones revolucionarias de la sociedad. También es cierto que en tanto que realmente ocurren los cambios revolucionarios, afectan en primer lugar a los niveles cupulares e institucionales de la sociedad. Se puede matar o exiliar a los altos cargos, sustituir el rey hereditario por el presidente electo, y hasta – en las revoluciones genuinas, que son muy pocas – abolir todos los derechos de propiedad existentes para redistribuir los bienes muebles e inmuebles entre nuevos dueños; pero ninguna revolución se extiende a abolir todas las relaciones familiares (como los matrimonios y la descendencia) ni cambia los sistemas productivos en su aspecto material (los cultivos y sus ciclos, las herramientas disponibles, etc.).

A la vez, muchos estudios de procesos revolucionarios han demostrado que los que llegan a buenas posiciones después de la revolución muchas veces tenían posiciones buenas, aunque quizás no las mejores, antes de ella; mientras la supuesta continuidad social muchas veces significa una continuidad de posiciones estructurales, pero circulación entre las personas y los grupos que ocupan cada posición. Se puede decir que una visión continuista percibe que las posiciones persisten, no importa quién las ocupe, mientras la visión revolucionaria percibe un cambio en la misma estructura de posiciones, aunque las personas que están más abajo o más arriba en la estructura que fuera, pueden ser no tan diferentes. Puedo añadir, en base a observaciones nada sistemáticas, que tengo la impresión que las mujeres en general tienden a favorecer visiones continuistas, mientras las visiones revolucionarias son más favorecidas por hombres. Considero que esto tiene que ver con que la división social del trabajo otorga a las mujeres las labores menos afectadas por cambios cupulares. La cocina cotidiana – inevitable y altamente influenciada por factores culturales no tocados por leyes ni decretos – está en sus manos, como también el dar a luz y cuidar a los menores, organizar el espacio habitacional ('la casa'), 'operar' los sistemas de parentesco (hasta en las sociedades más industrializadas, suelen ser las mujeres quienes se ocupan de comunicar las noticias familiares, organizar las reuniones de familiares alrededor de ritos de crisis vital como matrimonios o entierros, visitar a los parientes en desgracia como hospitalizados o encarcelados, etc.). Aunque estos campos cambian, como cambia todo en la vida social (hasta el dar a luz, aparentemente tan 'biológico', es afectado por cambios en los sistemas médicos y otros), suelen cambiar de manera muy gradual y fuera de proclamaciones o leyes. Una historia escrita desde el punto de vista de la cocina diaria – qué alimentos se cocinaba, el horario y el contenido de las comidas diarias, los utensilios de cocina y los espacios y muebles donde se cocina – podría ofrecer trayectorias y periodizaciones bastante distintas a las de las historias conocidas, que se basan sobre todo en lo político público, dominado por las elites y entre ellos, por los varones.

Pero estoy desviándome a la especulación. Si de las historias inexistentes o potenciales volvemos a las existentes, se diría que la historiografía boliviana, en general, inclina más a la visión 'francesa'- revolucionaria, que a visiones (no sólo la inglesa, también la china en toda su larga duración) continuistas. Podemos suponer que esto tiene que ver con que la república boliviana, y con ella la posibilidad misma de una historiografía nacional (que no necesariamente sea nacionalista, aunque tienden a coincidir), nació bajo fuertes influencias francesas. Después de las crónicas de principios de la colonia, que trataban de la historia incaíca (o lo que mal interpretaban como tal historia, según Zuidema)⁴ y relatos de las primeras

4 Por un resumen y referencias a diferentes interpretaciones de la historicidad de lo que las crónicas cuentan sobre los Inkas, véase Spedding (2003:380-1).

décadas de la conquista, como el de Cieza de León, además de lo que en realidad eran manuales para burócratas pero ahora considerados como historia ('Gobierno del Perú' de Matienzo, o 'La extirpación de idolatrías en el Perú' de Arriaga), no conozco un ejemplo de un trabajo de historia sobre la trayectoria posterior de los virreinos, es decir un relato sintético que intente cubrir las gestiones de los sucesivos virreyes. Apenas las hay desde un punto de visto oficialista que se limita a hacer listas de las políticas coloniales sin analizarles más a fondo.

Esto es otra de las muchas lagunas que existen en el estudio de la historia (historiografía, más exactamente, en este contexto): aparte del hecho inicial de que algunas sociedades se dan para producir relatos elaborados sobre el pasado y otras no, explicar porqué, incluso entre las sociedades aparentemente dadas a la historiografía y dotadas de los instrumentos (escritura) para producir registros duraderos de la misma, hay épocas cuando tales relatos florecen y otras cuando son escasas o nulas. En las épocas 'escasas' de tales sociedades, se sigue produciendo los registros crudos de los hechos, es decir documentos de archivo como cuentas fiscales, expedientes legales y otros, o de tipo 'anales' (un simple listado de años, citando los acontecimientos que se considera dignos de mención para cada año), pero no surgen relatos de segundo orden que intentan sintetizar e interpretar la sucesión de eventos que dan lugar a estos archivos. Esto parece haber sido el caso durante todo el periodo de la colonia después de su estabilización a principios del siglo XVII. La formación de estados-naciones proporciona un gran impulso para la producción de historiografía sintética como justificación ideológica, precisamente dentro del marco nacionalista que hemos destacado, pero en Bolivia esto sólo apareció hacia fines del siglo XIX. Se puede explicar por el desorden reinante durante el periodo que Alcides Arguedas (uno de estos historiadores) llamó de los 'caudillos bárbaros'; no había manera de asumir la visión universal necesaria para escribir este tipo de historia, y además los archivos estaban en total desorden, es decir, tampoco había fuentes documentales; pero este no era el caso para la colonia en los siglos XVII y XVIII. No obstante la 'crisis' del orden colonial que los historiadores actuales identifican a partir de mediados del siglo XVIII, la administración se mantenía en pie, demostrada por la pronta restauración del orden después de la Gran Rebelión, que al menos en La Paz, incluso mostró un aumento notable en la recaudación fiscal, que es uno de los indicios más firmes de un Estado efectivo.

Esto me hace especular que cuando la estructura social no es cuestionada de ninguna manera fundamental, tampoco se necesita de la historia para justificarla: todo el mundo dará por supuesto que 'siempre ha sido así', aunque quizás no les guste a ellos en particular, y no hay más que aguantar o sino jugar 'dentro del sistema', a ver si pueden sacar alguna ventaja dentro de las reglas del juego establecidas, que no se imagina como susceptibles de cambio. Esta condición social no requiere de la historia sintética (aunque va mantener el tipo de relatos personales ya mencionados, como también los 'cuentos' con moralejas no limitadas a un tiempo preciso, y los registros burocráticos imprescindibles en una sociedad compleja). De esta situación – una especie de 'sociedad fría', según Lévi-Strauss, aunque ahora sólo como etapa coyuntural y no condición estructural y perpetua – se puede identificar dos extremos, o variantes. Uno sería la condición de Bolivia desde inicios del siglo XIX hasta las últimas décadas del mismo. La sociedad está tan desordenada que no hay uno, ni siquiera varios, grupos de elite que alcanzan una estabilidad como para producir, y menos difundir, versiones del pasado que legitimarían sus pretensiones o acciones políticas. Habría persistido, mientras tanto, las historias 'desde abajo' – sino, no se explica cómo se conservó la memoria de de la Vega Alvarado y otros similares, quienes no figuran en la historia nacionalista – pero de manera fragmentada y altamente mediatizado.

Considero que es interesante que la figura de este periodo que persiste en la memoria popular sea Melgarejo. En los Yungas, según sé, nunca se hizo presente en persona, y es posible que algunas de estas referencias orales proceden de una especie de re-oralización de menciones escolares, retratos de almanaques y similares. En todo caso, se dice 'del tiempo de Melgarejo' para referir a trastes viejísimos y pasados de uso. Un gallo con abundantes plumas alrededor del cuello se llama 'Melgarejo, porque tiene barba' (esto sí probablemente se debe a los retratos en el almanaque). Luego, se cuenta anécdotas, de cómo Melgarejo quitó la mula a un cura diciendo 'la mula o la vida', cómo estaba sentado en su despacho leyendo el periódico y su ministro entró y le dijo que tenía el periódico al revés, porque en realidad no sabía leer, que obligó a todos los ministros a besar el culo de su mujer: o sea, que era un analfabeto y un huaso. También se repite el dicho de 'no tener confianza ni en la camisa' que se le atribuye. Ningún otro presidente, de cualquier siglo, goza de este tipo de elaboración discursivo (de hecho, parece que ni siquiera se conoce sus nombres: una vecina de Chulumani me habló de Bautista Saavedra, pero aparte de eso, no he escuchado nombre de presidente alguno antes de Paz Estenssoro en su primera gestión). ¿A qué se debe la fama popular de Melgarejo? Inicialmente, habiendo absorbido una especie de versión académico-popular de la 'desvinculación de tierras', supuse que se debió a su rol protagónico en iniciar esto, pero luego me enteré que sus decretos al respecto no eran tan significativos, que el proceso se impulsó después con Tomás Frías, y no tuvo un impacto destructivo en los Yungas porque buena parte de los comunarios en las comunidades originarias ya tenían títulos individuales y los

validaban sin problemas en las revisitas de fines del siglo XIX. ¿La figura de Melgarejo es atractiva no por razones estructurales, sino porque siendo analfabeto y vulgar, sirve para despreciar al gobierno en general, o qué? Aquí identifico otra laguna general en la investigación: las divergencias que existen entre la historia oficial, formal y escolar (por ser la más difundida), y la historia que la gente popular (no solo campesina) actualmente recuerda y menciona. Otro ejemplo algo parecido: poco tiempo después de la Guerra del Gas, un amigo escuchó a una mujer de pollera hablando en un minibús que subía a El Alto, diciendo que los chilenos querían quitarnos el gas de la misma manera que nos habían quitado el mar, y que la pérdida del mar se debía a que era Carnavales y el presidente se había dedicado a chupar (emborracharse) antes de ocuparse de defender el territorio nacional. Ella decía que esto mostraba como 'nosotros los bolivianos' perdimos muchas oportunidades por culpa de las fiestas: los chilenos habían aprovechado de que estábamos borrachos para quitarnos el mar. Se sabe que esta leyenda calumniosa sobre Hilarión Daza no es exactamente verdad; su persistencia en la memoria popular serviría para despreciar la imagen de los gobernantes en general, a la vez que les une con el populacho (notorio para descartar cualquier deber si hay oportunidad de ir a una fiesta), una representación de los gobernantes opuesta a la que ellos mismos quisieran difundir.

Hemos comparado varias versiones de la historia local con otras de la historia universal de los Andes bolivianos. No hay razones para argumentar que hay conceptos ontológica o metafísicamente distintos de lo que es el tiempo o la historia: las diferencias se pueden explicar en base a las diferentes posiciones sociales, y por tanto los intereses y conocimientos divergentes, de las personas que producen estas historias. No se contradicen, en el sentido de que la versión X insiste que el evento Y ocurrió, mientras la versión Z niega que ocurrió en absoluto. Más bien, lo que se observa es que diferentes versiones mencionan ciertos eventos e ignoran otros, o mencionan el mismo evento pero con valoraciones divergentes. En un trabajo anterior (Spedding 1996) consideré que la versión del pasado que encontré entre campesinos yunagueños, conforme con el pasado expresado en otros contextos campesinos, por ejemplo en el sur del Perú (Glave 1992), representaba un 'pasado concéntrico', esencialmente oral, que contrasta con el pasado estrictamente lineal del pasado escrito. El argumento es el siguiente: dentro de la memoria viviente y personal, incluso de los más alfabetos, tenemos dificultades en recordar las fechas precisas de eventos, excepto que haya alguna referencia externa que las proporciona. A veces estas referencias sólo son relevantes para alguien que ya conoce en detalle la vida local ('He plantado este cocal el año después de que se ha muerto mi madre': 'para mi valió, porque asistí al cabo de año de su madre, pero fuera de la comunidad carece de significado'). Lo que se recuerda con precisión es el *orden* de los acontecimientos, qué pasó antes y qué ocurrió después. Este ordenamiento se extiende hasta los hechos vividos contados por la generaciones anteriores, al máximo hasta los abuelos de los abuelos: en general hemos conocido a nuestros abuelos, y ellos a sus abuelos, pero en cualquier generación no es muy frecuente conocer a los bisabuelos, y menos frecuente que los hayamos conocido cuando nosotros estábamos en condiciones de preguntarles algo coherente, y ellos en condiciones de contestarnos. Por tanto, el alcance máximo de la memoria viviente es hasta la cuarta generación ascendente. Más allá, se trata de hechos que nadie que hemos conocido en vida haya visto, ni haya conocido alguien que los vivió. Es aquí (en una distancia cronológica de unos 70 a 80 años, digamos 100 años como extensión máxima) que se pierde el ordenamiento en contextos orales (es la etapa en donde aparece la 'amnesia estructural' en los estudios genealógicos).⁵ El tiempo ordenado que corresponde a este tiempo de la memoria viva es, por tanto, el

5 Este argumento trata de los factores que condicionan una historia, o colección de relatos sobre el pasado, básicamente orales. Sin embargo, es interesante que en las versiones históricas que he llamado universales, que se supone básicamente escritas, se puede observar una diferencia en el tratamiento de los periodos totalmente fuera de la experiencia personal y vivida, directamente o indirectamente a través de los relatos de conocidos, y periodos anteriores. En el caso de la versión de izquierda, la historia distante se presenta en términos estructurales y de fuerzas económicas, pero cuando se acerca al pasado que ellos mismos presenciaron, figuran acontecimientos y hasta personajes. Si escriben sobre la minería en el siglo XVII, todo es ciclos productivos, precios, técnicas y por lo mucho, grupos de interés (como por ejemplo los azogueros), nunca personalizados, pero al tratar la minería después de 1950, es impensable que lo harían sin mencionar alguna vez a personajes como Juan Lechín o Filemón Escobar, e ignorando acontecimientos como el Masacre de San Juan de 1967. Las versiones nacionalistas, sobre todo las escolares, suelen concentrarse en periodos alejados de la actualidad; en 2005 se me mostró un texto escolar que dijo algo sobre la hiperinflación bajo la UDP (no pude revisarlo en detalle) pero según sé, en los colegios no se da importancia a este periodo y mucho menos se dedican a exponer en detalle políticas recientes y vigentes como la Participación Popular. La historia nacionalista, en cualquier parte, suele evitar la presentación de hechos o épocas hasta que hayan sido consagrados y estereotipados (también esterilizados, se podría decir) por el paso del tiempo y los procesos ideológicos hasta establecer una versión superficial y fuera de debate, apto para difundir en las aulas. Entre los indigenistas, hay muy pocos trabajos que se podría calificar de historiografía seria, y hasta los de historia oral que han sido publicados no son muchos y tienden a enfatizar líneas políticas definidas, o sino han sido resumidas (hasta la fecha no se ha publicado los testimonios en extenso que el Taller de Historia Oral Aymara recogió sobre Santos Marka Thola, sino sólo un panfleto con algunas citas en aymara, con traducciones bastante ideologizadas de las mismas). Pero se puede decir que se observa la misma divergencia entre el trato que se da a tiempos lejanos (fuera de la memoria viviente) versus los tiempos de los cuales aún viven testigos. Se ha publicado textos sobre la llamada Masacre de Jesús de Machaca, ocurrida en 1927, con algunos 'testimonios'; pero eran de personas que eran niños en ese entonces, no de los que participaban o lo vieron siendo adultos. Sería que el interés historiográfico en tal hecho sólo se despertó a partir de los 1970 cuando ya no era fácil encontrar a los que eran adultos 50 años atrás. Pero un acontecimiento similar, al menos en términos de su significado para el campesinado local, ocurrió con el 'Masacre de los Narcóticos' en Chulumani en octubre 1982. Aún hay bastantes testigos adultos de este hecho, pero ningún indigenista se ha interesado en investigarlo,

tiempo donde puede haber testigos en el sentido de varias personas que constatan la veracidad de los hechos relatados. Entonces es significativo que aunque seres del 'tiempo paralelo' – el pasado lejano, fuera del orden de la memoria – pueden aparecer a personas vivas, sólo lo hacen a personas solas, que por definición no pueden llamar a testigos para constatar que lo que ellos aseveraban realmente pasó. El presente-pasado 'histórico' es por definición el tiempo que puede ser presenciado en conjunto y tener testigos, mientras eventos que, lógicamente, no pueden tener testigos más que el individuo sólo que los presenció, no pueden corresponder al presente, sino tienen que compartir 'otro tiempo' – el pasado, en caso de encontrarse con chullpas o inkas, o en el caso de los sueños, igualmente imposibles de compartir directamente, el futuro.

En la actualidad (escribiendo en 2007) la Guerra del Chaco todavía existe dentro de la memoria vigente, pero está a punto de borrarse; incluso la Reforma Agraria se acerca a la franja borrosa, porque pocas personas viven aún que lo experimentaron como adultos, y los que siguen vivos mayormente eran niños en ese entonces y por tanto no tienen recuerdos muy completos desde el punto de vista de un adulto. La Guerra del Pacífico pasó hace tiempo al espacio del tiempo muerto, en el sentido de que ya no hay nadie que haya conocido, o haya conocido a alguien, que lo vivió. La memorización de fechas conectadas con eventos significativos, es un ejercicio escolar, vinculado con las historias nacionalistas que son esencialmente estatales: las comunidades locales no establecen ese tipo de calendarios, ni suelen vincular las fechas oficiales con los hechos recordados. Por tanto, cuando un evento sale del tiempo vivido (porque todos los que lo vivieron, más los que les conocieron y escucharon sus relatos, han muerto) también sale del orden de antes y después. Entra en un espacio generalizado del tiempo pasado, donde no tiene sentido preguntar si la Chuqilqamiri Birnita era 'antes' o 'después' del encuentro del zorro con el cóndor.

Este es el tiempo expresado en el 'título colonial' confeccionado por los comunarios de Antaycama en el sur del Cusco (Perú), en 1928, con fines de conseguir el reconocimiento legal como Comunidad Campesina (Glave 1992:262-270). El título menciona a Domingo Cabrera de Lartaún, el funcionario equivalente a Vega Alvarado que realizó la composición de sus tierras en el siglo XVII, y además incluye a Manco Capac, el virrey Toledo, Tupac Amaru – no se sabe si el primero o el segundo, o ambos – Carlos Inca, poseedor colonial de la encomienda correspondiente que fue trocado por su sucesor Melchor Carlos por rentas en España, y hasta un Alférez Nicolás Álvarez que es miembro de la "infantería de Ayacucho". En 1928, la batalla de Ayacucho, al igual que cualquier de los Tupac Amarus, Toledo y los demás, ya estaban fuera del tiempo viviente, ordenado, y se mezclaban en el pasado general y paralelo; visto así, se comprende porqué no se distingue si era Tupac Amaru primero o segundo, ya que al fin ambos resistieron a los españoles y terminaron ejecutados en la plaza del Cuzco. A la vez, es evidente que los que redactaron este 'título' tenían suficiente conciencia de historia convencional o cronológica como para saber que un 'título colonial' podría extenderse hasta la batalla de Ayacucho (me parece que metieron todo que podría representar un mérito, desde Manco Capac, pasando por Toledo, títulos coloniales auténticos proporcionados por Cabrera de Lartaún, hasta los combates de la independencia) pero de ninguna manera podría incluir eventos más recientes, como por ejemplo la Guerra del Pacífico, que en 1928 ha debido estar bien presente en la memoria viviente.

Aparte de lo fascinante de este documento que expone por escrito la 'lectura campesina de la historia' (Glave 1992:262), quizás más impresionante es el hecho de que sirvió para ser reconocido en Lima, en la Presidencia, con el comentario laconico en el registro: 'presentaron título colonial'. Es decir, este título fraguado, que a ojos de un estudioso contemporáneo es evidentemente una invención, bastaba para convencer a los funcionarios limeños en 1928. Podemos suponer que tales funcionarios eran criollos a más no poder, o al menos así se concebían a sí mismos. Pero hay que concluir que, no obstante sus supuestas diferencias raciales (como hubieran dicho en ese entonces), tanto ellos como los comunarios de un rincón perdido de la 'Mancha India' en la sierra, compartieron un estereotipo común de lo que debe decir y contener un 'título colonial'. Puede ser que esto tiene más que ver con una cultura legal compartida que un concepto común de la historia en sí; sin embargo, es un caso sugerente a favor de la denegación de la idea (que como hemos

ni siquiera ahora [25 años más tarde] cuando ya no hay mucho miedo de venganzas legales si alguien se atreve a declarar lo que sabe al respecto. Me pregunto si uno de los motivos para el poco interés es que este levantamiento popular no fue seguido por una represión estatal, porque ocurrió a pocos días de la entrada de la UDP en el gobierno y no estaban en condiciones de realizar cualquier tipo de represión, incluso de haber querido hacerlo. El libro pionero sobre el Masacre de Jesús de Machaqa, de Roberto Choque (1986), podría calificarse más bien de 'Historia criolla frente al Masacre', porque la mayor parte del texto trata de la reacción del gobierno y de diversas elites provinciales, primero reprimiendo a los machaqueños y luego denunciando supuestos levantamientos en varias otras provincias. ¿El masacre de Chulumani no dio lugar a una secuela trágica anti indígena, y por tanto no cabe en el relato trágico de la versión indigenista? ¿O es que, al igual que los nacionalistas que prefieren callarse sobre los gobiernos más recientes, cuyas fechorías son imposibles de encubrir, los indigenistas prefieren no hablar de los eventos o contextos actuales, donde es innegable que los indígenas están totalmente involucrados en la economía moderna y temas conflictivos como el narcotráfico, en contraste con la imagen estática, agraria y pacífica que ellos suelen presentar? Hay mucha mala fe, consciente (cínica) o no, en todas las versiones de la historia universal, pero tengo que decir que en las versiones indigenistas la mala fe me parece aún más extendida que entre los nacionalistas y los izquierdistas.

visto, no es original de los Andes sino típico del orientalismo y del colonialismo occidental en general) de que 'la gente andina' – el campesinado, en el fondo – tienen un concepto de la historia y del tiempo en sí que es totalmente opuesto al concepto lineal de los que se sostienen en la cultura europea.

Historias de abajo e historias de arriba

Ya hemos expuesto la posición de que las historias sintéticas, de pretensiones universales, son esencialmente 'de arriba': si no proceden de elites existentes, proceden de personas o grupos que aspiran a ser elites. En contextos populares, relatos históricos, más allá de 'testimonios' (hablar de la experiencia personal en primera persona, y generalmente de manera fragmentaria, no en un relato prolongado) apenas existen. Mucho menos hay una construcción explícita de momentos constitutivos, es decir hechos – protagonizados por la elite – donde se enfrenta, se vence o se pierde, se declara o se proclama, algo que inicia una época y transforma todo lo que ocurre después. Aunque tal declaración realmente se hiciera efectivo en la vida popular, lo que en muchos casos no ocurrió, cuando fue verdad tardó mucho en llegar a sus destinatarios: tal fue el caso de la Reforma Agraria, que en muchos lugares sólo llegó después de 1960, y en las comunidades originarias, en el curso de los 1970, ya desvinculado del 'momento constitutivo' de 1953. En las ex haciendas, los cambios sociales (dejar de 'servir al patrón') se habían realizado tiempo antes de la otorgación de los títulos oficiales. Aunque se hace referencia a la Reforma, y por extensión la Revolución de 1952 en general, forman parte de un proceso de cambio más general y amplio. Aunque la educación fiscal se introdujo formalmente en ese entonces, ha ido avanzando de poco en poco, de manera de que sólo desde fines de los años 1980 se ha convertido en algo esperable (si no todavía general) que los/as hijos/as de los campesinos puedan salir bachilleres. Otro aspecto de la vida social que se comenta, y que es independiente de las leyes, es la reducción de la violencia como manera de imponer la autoridad jerárquica en cualquier contexto – más notoriamente entre patrón (o su representante, el mayordomo o jilaqata) y campesino colono, pero también en los contextos campesinos, entre mayores y menores, padres e hijos, y maridos y mujeres.

Luego vienen los cambios en la infraestructura y la vida material: las carreteras y la provisión del transporte motorizado (cada vez más frecuente, accesible y cómodo), las aguas potables, y sobre todo la luz eléctrica. Aparte de facilitar el acceso a 'aparatos' como la radio, la televisión y hasta refrigeradoras, y de cambiar los horarios (ya no se sujeta tanto a la luz natural, por tanto se tiende a dormir más tarde y levantarse menos temprano), la luz posee un alto valor simbólico asociado con la 'vida urbana' y la modernidad en general, representado por el acceso a dichos 'aparatos'. Disponer de luz en el campo reduce la superioridad de una posible residencia urbana, que en otros aspectos (hacinamiento, nivel de ingresos reflejado en la comida diaria, horarios de trabajo, etc.) no necesariamente expresa una mejora sustancial referente a la vida rural de origen. Así se construye un relato general que expresa progreso, es decir mejoras referentes a los niveles de vida anteriores; pero es un relato gradualista, que no identifica fechas precisas que marcan el avance o el cambio del 'antes' (en general, malo, deficiente) hacia el 'ahora' (bueno, más adecuado).⁶ Aunque es posible que se puede citar la fecha cuando se instaló el

6 Un tema donde el ahora puede ser 'deficiente' en comparación con antes es al hablar de 'las costumbres', es decir la frecuencia y elaboración con que se celebra diversas fiestas y ritos. Las costumbres de ahora serían más breves, menos complejas y no celebradas por toda la comunidad, y algunas de ellas habrían sido abandonadas por completo. Este tipo de relato de la nostalgia suele ser comunicada por ancianos/as, pocas veces por gente más joven, de las generaciones 'culpables' de este abandono, ya que al escoger no realizar dichos ritos, o realizarlos de manera más sumaria, tendrían motivos para hacerlo y para pensar que es mejor así: las formas tradicionales son 'mucho gasto' (con la cual sus partidarios ancianos muchas veces están de acuerdo) y ya no se les atribuye la misma efectividad, cuando no se les rechaza activamente por motivos evangélicos; esas danzas y demás ya se consideran 'feas' en vez de 'bonitas' (como suelen decir los ancianos) debido a cambios en la estética predominante, etc. Las fiestas y ritos que se mantienen (y hasta se amplían) suelen mostrar la adopción de modas urbanas en los disfraces de baile, música y otros elementos, mientras la mayoría campesina no critica el abandono de otras 'costumbres', porque ellos mismos mantienen las que consideran apropiadas; se limitan a especular, por ejemplo, que tal transportista que se ha accidentado dos agostos seguidos debe haberlo sufrido "porque no se ha hecho pasar" (una ofrenda a la tierra como se acostumbra en los primeros días de agosto). Los indigenistas suelen alinearse con los y las ancianas en denunciar las costumbres actuales, e incorporan el abandono y/o cambio en su narrativa general de 'etnografía' dirigida por el Estado ajeno y racista. No se concibe los ritos y fiestas como algo en y de la actualidad, que se celebra porque es relevante ahora y puede ser cambiado, sino como una tradición que se ha recibido sin cambios y debe seguir siendo repetido de la misma forma. Se niega a los comunarios la posibilidad de ser agentes en este proceso; ya que no son más que repetidores, si cambian sus prácticas esto se debe necesariamente a imposiciones externas (el evangelismo, la escuela, incluso los 'residentes' de la misma comunidad) porque no se imagina que los mismos comunarios lo hubieran hecho ellos mismos. Mientras se lamenta o se critica a comunarios que han dejado de practicar o trastornado varios ritos, se inventa ritos novedosos por parte de la cúpula indigenista, por ejemplo en Tiwanaku el 21 de enero 2006 (el día antes de la posesión según el rito tradicional en el Congreso del nuevo Presidente Evo Morales). Aquí es muy claro quiénes tienen el derecho de determinar la práctica ritual correcta (y sólo el grado de institucionalización es la diferencia de la Iglesia Católica al respecto). El rol de la religión y la espiritualidad en el pensamiento indigenista es un tema tan amplio que no puede ser abordado en este ensayo; me limito a referir a la combinación de convocar a especialistas religiosos nativos para inaugurar el Congreso sobre educación nacional en Sucre en 2006 y la política del Ministerio de Educación de dotar de computadoras a tantas escuelas que sea posible, y la observación de Spivak (1991:113) sobre las nacionalistas indios en el siglo XIX: 'lo que era necesario era cultivar las técnicas materiales de la civilización moderna occidental, mientras se retenía y se reforzaba la esencia espiritual distintiva de la cultura nacional'.

suministro de luz, no es tomado como momento constitutivo: fue precedido por trabajos prolongados de instalación, y una vez instalada, el proceso de acostumbrarse a sus usos y adquirir los diversos 'aparatos' de los cuales la luz permite disfrutar, fue igualmente prolongado. Aguas potables, aunque hacen más fáciles las actividades que requieren agua (no hay que ir tan lejos para lavar ropa, ni trastear agua para cocinar, etc.) no dan lugar a oportunidades totalmente nuevas (mientras no se podía mirar películas en DVD cuando no había luz) y por tanto no figura como elemento de cambio histórico. De otro lado, se comenta que la gente 'se ha vuelto más floja', ya no trabajan jornadas tan prolongadas, ni siquiera en beneficio propio; hasta fines de los años 1980 este comentario era propio de la clase ex terrateniente y de los vecinos de los pueblos, expresando que no podían extraer el mismo trabajo de los campesinos que antes, pero ahora (2000 en adelante) aparece entre los mismos campesinos. Asumiendo que esto es cierto, tendrá que ver con menor disposición a la 'autoexplotación' a través de jornadas prolongadas y esfuerzo incesante. Podría ser consecuencia de una mayor rentabilidad del trabajo por hora y también de una concepción del propio trabajo como algo más valeroso y que no debe ser entregado gratis, igualmente cambios en la valoración del trabajo comunitario (contexto donde estas observaciones son más frecuentes).

Lo importante para este ensayo es destacar la percepción de cambios notables pero graduales, que en ningún caso pueden ser atribuidos o fechados a un acto, declaración o instante preciso que los instituyó. En cierto sentido, esta percepción campesina – de los cambios como graduales e con orígenes multicau-sales – es más afín a la visión de las ciencias sociales, al menos en sus versiones menos politizadas, que son menos útiles (y por tanto, menos vendibles, es decir, rentables) para los proyectos oficialistas, sean gubernamentales o oficialmente 'no gubernamentales' (las ONGs). Al fin, nadie quiere a los campesinos (y ellos mismos bien lo saben). Dentro de la filosofía de la historia europea/occidental en general, hay una suposición de que el campesinado, como clase, tiene que desaparecer. Esto es lo que ha ocurrido en los países europeos considerados como más desarrollados y se supone que debe generalizarse. La escuela 'campesinista' no se base tanto en una defensa de la producción campesina como tal, sino en la idea de que en países dependientes – como Bolivia – la forma de producción campesina ha de persistir, aunque se hubiera borrado hace tiempo en la metrópoli.

Estos argumentos economicistas se refuerzan con el notorio prejuicio marxista frente al campesinado, esa bolsa de papas sin coherencia ni conciencia política, frente al proletariado organizado que es la esperanza del futuro. Ya hemos comentado que la izquierda boliviana fue incapaz de percibir un rol progresivo para el campesinado, sino se quedó fijado en los mineros, y en la actualidad los que intentan dar un rol de avanzada o hasta revolucionario al campesinado, lo hacen atribuyéndoles una posición de 'indígenas'. Estoy de acuerdo que el campesinado, en general, no es revolucionario sino, por lo muy mucho, reformista, buscando mejorar su posición dentro de las jerarquías existentes, sin cuestionarlas en si (es decir, no rechazan la división social del trabajo, siendo una consecuencia secundaria de tal división la existencia de una jerarquía entre sus componentes: lógicamente, al menos, una división no implica jerarquía). Si no estamos dispuestos a volver al nivel de la sociedad simple (donde todos son productores directos, es decir trabajan en la agropecuaria, la caza o la pesca), la división social del trabajo es inevitable: en esto el campesinado es más realista que el mismo Marx, que soñaba con la abolición de esa división (en su famosa cita 'a cazar en la mañana ...'). Hemos visto que incluso los indigenistas, supuestamente los abanderados del campesinado en términos culturales y étnicos, no valoran las propias versiones históricas de los campesinos como fuente de sus interpretaciones del pasado; se puede deducir que la posición actual de clase, reconocida ('clase por sí') o ignorado ('clase en sí'), influye más en la visión histórica, que en el fondo es una posición ideológica, que el origen social o la postura política discursiva que se declara.

Una historia nueva: el Quinto Horizonte

Historia, en el concepto europeo, corresponde a épocas con escritura. Cuando no hay escritura, se trata de la prehistoria, provincia de los arqueólogos. La arqueología andina divide el pasado prehispánico en una serie de Horizontes, cuando se observa cierta uniformidad o unidad en estilos de artefactos y construcciones, distribuida por amplios espacios geográficos, similitud que se suele asumir como señal de una cultura e incluso una autoridad política común. Los periodos caracterizados por una variedad de culturas regionales diversas entre si son conocidos como Intermedios. El Horizonte Temprano se asocia con la cultura Chavín, que duró desde 1200 hasta 200 AC, con un auge entre 1000 y 800 AC. En el Intermedio Temprano (200AC.-200DC) se destacan en particular las culturas de la costa, como Nazca, Paracas y Moche. El Horizonte Medio (200DC-1000DC) corresponde a Tiwanaku en los Andes sureños y Wari en los Andes centrales, con su auge en la segunda mitad del primer milenio DC. Su colapso alrededor del año 1000 fue seguido por el Intermedio Tardío (1000-1450), caracterizado en los Andes sureños por los llamados 'señoríos aymaras' – los ya mencionados Pakajaqis, Karankas, Charkas y demás – e identificado con el periodo de Auca Runa o 'gente guerrera/enemiga', en constante conflicto entre ellos,

descrito por Guamán Poma. Finalmente hay el Horizonte Tardío (1450-1532), los Inkas, inicialmente un señorío regional más que empezó a crecer y absorber a sus vecinos a principios del siglo XV. Esto es el trayectoria autónoma que, en las tres versiones 'universales' que hemos comentado, resulta brutalmente truncada por la Conquista.

De hecho, el encuentro del Viejo con el Nuevo Mundo transformó a ambos. El Viejo Mundo no sufrió un colapso demográfico – aunque algunos argumentan que la sífilis, que causó estragos desde principios del siglo XVI pero parece haber sido desconocido antes, fue traído del Nuevo Mundo – ni la imposición de gobiernos ajenos, pero la papa, en Europa, y el maíz, en África, dieron lugar a nuevos sistemas agrícolas y alimenticios. Para citar sólo un caso, la historia posterior de Irlanda hubiera sido totalmente distinta en caso de no haber adoptado la papa como cultivo principal. No es necesario resumir las consecuencias del influjo de los tesoros americanos en la economía de España y el resto de Europa, y de hecho la mayor parte de la plata de Potosí, como metálico, eventualmente fue a parar en la China: las Guerras del Opio en la primera mitad del siglo XIX se dirigieron a obligar a los chinos a aceptar algo (en particular, opio producido en la India británica) que no fuera plata metálica a cambio de sus mercancías como té, porcelana y seda. América del Norte fue 'colonizada' en vez de 'conquistada', porque no había habitantes nativos que ofrecieran resistencia que mereciera ser 'conquistada' según los europeos; inicialmente sólo atraía a emigrantes rebeldes o desesperados en su mayoría, pero cuando volvió imán para inmigración masiva en la segunda mitad del siglo XIX, estos flujos impactaron en toda Europa, incluyendo a Rusia, y dieron lugar a ese hijo híbrido surgido del "crisol" de tan diversas poblaciones que hoy en día señorea el mundo. Sin embargo, para los europeos, y los que se consideran sus congéneres aunque no residan en el viejo continente, todos estos trastornos no son tales, sino se integran en una narrativa ininterrumpida de ascenso y control. Si insumos o contactos con otras civilizaciones provocaron cambios fundamentales en sus sociedades y modos de vida, esto fue porque ellos tomaron a gusto lo que quisieron y lo sujetaron a sus fines: otros pueden ser aculturizados, pero no ellos, siempre dueños de su historia.

Se debe mencionar que los chinos tienen una visión parecida de la superioridad de su propia cultura y su capacidad de absorber y dominar cualquier elemento que viene desde afuera, apoyado en un continuismo histórico mucho más fuerte y extendido en el tiempo que el de los europeos. Mi propuesta es ¿porqué no podemos proponer un continuismo andino, como parte de una descolonización auténtica? Es posible discernir cierto continuismo en las posturas indigenistas, pero su obsesión con la herida mortal de la Conquista conduce a la idea de que la única manera de curarla sería invirtiendo las mismas estructuras colonialistas, imponiendo un racismo indígena y/o buscando un regreso a un Tawantinsuyu, o naciones originarias anteriores a ello, idealizadas y sin proyecciones reales. Las formas de asambleismo, democracia comunal y rotación de cargos que suelen ensalzar como propuesta política opuesta a la 'democracia liberal' de origen occidental, en realidad deben más a las tradiciones de los comuneros ibéricos que a la herencia autóctona. Esto, de ninguna manera, debe servir para devaluarlos; se han hecho andinos en el tiempo y en la práctica, de la misma manera que el catolicismo popular se ha hecho parte de la cultura andina, y como hemos visto, culturas que ven a sí mismo como dominantes no tienen problema alguno con aceptar como suyos elementos que originalmente procedían desde fuera. Un resumen de esta nueva historia sería lo siguiente.

Seguimos con el Primer Horizonte de Chavín, el Primer Intermedio, el Segundo Horizonte de Tiwanaku y Wari, el Segundo Intermedio, y el Tercer Horizonte de los Inkas. Este Horizonte terminaría, formalmente, en 1532, seguido por el Tercer Intermedio, el más breve de todos en esta secuencia, que finaliza alrededor de 1570 cuando las reformas toledanas establecen el Cuarto Horizonte, la Colonia. Representó un gobierno pan-andino que efectivamente era legítimo, como reconocen los indigenistas al aceptar los títulos coloniales,⁷ al igual que los comunarios que recuerden las ventas y composiciones de tierras como fundacionales en sus historias locales. Pondremos la fecha representativa de 1780 para el fin de este Horizonte y el inicio del Cuarto Intermedio. El orden colonial había perdido legitimidad en diversos niveles (el de los caciques de sangre, entre otros) y los intentos borbónicos de reformarlo para mantenerlo en pie no pudieron detener las tendencias de fragmentación. La proclamación formal de naciones-Estados independientes en la década de los 1820 dio expresión explícita a la condición de Intermedio: multiplicación de señoríos/culturas regionales, frecuentes conflictos entre ellos, la proliferación de 'señores de guerra', o caudillos como se acostumbra llamarlos desde entonces, y gobiernos con severos problemas de legitimidad.

⁷ De esta manera, esta propuesta les libera de las aparentes contradicciones entre aceptar los títulos coloniales, rechazar el colonialismo en general, insistir que el colonialismo sigue hasta ahora y a la vez, exigir diversos tipos de reconocimiento de los gobiernos actuales. Se puede aceptar los títulos coloniales como parte del Cuarto Horizonte, oponerse a las manifestaciones del nacionalismo criollo del Cuarto Intermedio como rastros de los aspectos más deleznable de la ideología colonial y del eurocentrismo en general, y proponer un nuevo modelo del Estado local, más que nacional, y multicultural, bajo el signo del Quinto Horizonte, que es el Estado ya liberado de taras coloniales y occidentalistas.

Pondré 1980 como fecha formal del fin del Cuarto Intermedio y el inicio del Quinto Horizonte. Es señalado por el fin de las dictaduras militares y su sustitución por gobiernos elegidos dotados, al menos, de legitimidad formal, aunque el grado en que van adquiriendo una legitimidad genuina es aún bastante variable. La división formal en naciones-Estados nominalmente independientes evidentemente va persistir durante bastante tiempo futuro (aquí y en otras partes del mundo) pero el surgimiento de organizaciones como MERCOSUR y otras formas de colaboración y coordinación entre estos diferentes países son otro índice del surgimiento de otro época de Horizonte. La Guerra del Cóndor entre Perú y Ecuador habría sido el último pataleo del Cuarto Intermedio, aunque algunos países, como Colombia, aún no han superado sus problemas de violencia política interna. La cultura compartida del Quinto Horizonte debe mucho al Cuarto (el idioma castellano, el catolicismo, y mucho más), y el Cuarto Intermedio fue marcado por la fragmentación política más que la cultural; de hecho, el intento de crear 'culturas nacionales' claramente demarcadas por parte de las elites tuvo poco éxito excepto en campos igualmente dominados por la política, como historias nacionalistas. Se podría decir que el Quinto Horizonte empezó a formarse en la cultura antes que en la política: a nivel de la alta cultura, en el "boom" de la literatura latinoamericana – nótese, considerado como una totalidad y no escindida en el boom colombiano, el boom argentino, el boom peruano ... - en los años 1960, y en la cultura popular, en expresiones como las telenovelas que circulan por todo el continente y, quizás más emblemática, la música cumbia y sus diversas variedades como la cumbia chicha y la cumbia villera.

El concepto de Horizonte asume cierta unidad cultural y política pan-andina; a la vez, se nota que cada Horizonte sucesivo tiene como centro, o uno de sus centros, regiones que eran marginales en el Horizonte anterior. El Altiplano donde surgió Tiwanaku era totalmente marginal en los tiempos de Chavín, y la región del Cusco era unos valles sin importancia para Tiwanaku. Bajo el Cuarto Horizonte, el centro del poder abandonó las tierras altas para bajar a la costa, en Lima; y en el Quinto Horizonte se observa la influencia creciente de Venezuela, una región absolutamente periférica en todos los periodos anteriores. Hay cierta justicia (¿o ironía?) histórica en el surgimiento de este liderazgo en el lugar de origen de Simón Bolívar, que aspiró a crear un Horizonte en una coyuntura cuando las fuerzas estructurales hicieron infactible ese proyecto. La ausencia de una tradición virreinal y una alta cultura criolla (como, por ejemplo, la representado por Mario Vargas Llosa en el Perú) y la ausencia de una presencia indígena notable, deja Venezuela con una indefinición cultural pero le permite representar un liderazgo que no evoca las fantasmas coloniales más persistentes. Se diría que Hugo Chávez es representante de las "castas", esos grupos coloniales de descendencia mixta que no encontraban lugar en el dualismo colonial ideal de indios y españoles, que le hace más apto para inaugurar un proceso político que intentaría superar de una vez los estragos del colapso de la Colonia. Entonces, no estamos frente a un imperialismo venezolano en el lugar del imperialismo yanqui (como alegan algunos reaccionarios) sino un liderazgo de Horizonte.

Proposiciones finales

Todo grupo social elabora y transmite relatos sobre sus pasados individuales, según lo que se considera impactante o relevante en ellos. Aunque el referente discursivo es algo que ocurrió antes del presente, su referente efectivo es el presente mismo y/o lo que se propone o debe hacer, o se espera que ocurra, en el futuro. Esto es más evidente en las conversaciones cotidianas sobre el pasado individual, donde referencias explícitas al tema presente o futuro que motiva el relato no son raras, pero es igualmente el caso para los relatos académicos, aunque éstos no suelen hacer explícito sus vínculos con la situación contemporánea. El concepto de "historia", como relatos ordenados que explican la situación actual y dan pistas para la acción, y deben ser comunicados a todos los miembros de la sociedad, es algo propio de los estratos dominantes (incluyendo los aspirantes a ser dominantes) de una sociedad compleja (estratificada) y tiene una función ideológica determinada. Esta función es más eficiente en tanto que el relato en cuestión aparece como más impersonal y objetivo, distanciado (sobre todo en el tiempo) de los intereses actuales de la persona o institución que lo emite.

Estos relatos, por supuesto, son muy diversos en sí, pero una función muy generalizada es el de atribuir continuidad a los hechos sociales actuales: 'siempre ha sido así' (y por tanto, tendrá que seguir siendo así). Se comprende el interés de los grupos dominantes en hacer aparecer que siempre han estado en el poder y siempre han procedido de la misma manera que ahora, aunque no fuera efectivamente cierto (es la esencia del concepto de 'autoridad tradicional' de Weber). Con el advenimiento del capitalismo y la modernidad, que incorpora la idea del cambio constante como elemento de su autoconcepción, el pasado asume, en adición a su rol de legitimación de lo existente que siempre tenía, un rol alternativo de contraste (las cosas están bien ahora porque NO son como eran antes). Es entonces que aparece el concepto de 'revolución' como transformación, el paso súbito y general hacia un estado novedoso de las cosas (antes, por ejemplo para Hobbes en el siglo XVII, significaba volver a los orígenes, a lo mismo: Kosselleck 1993:71). Aparte de las historias de continuidad y las de revolución, hay las gradualistas, que admiten algunos cambios y otras continuidades, que ocurren de manera dispersa y no parejo en el

tiempo en diferentes campos de la vida social, pero son de menor utilidad ideológica (entre otras cosas, tienden a sugerir que no hay una única orden coherente – o sea, autoridad – que dirige todos los aspectos de la vida, y hasta sugieren que hay aspectos de la vida que no son dirigidos en absoluto).

No se debe asumir una ecuación simple entre ‘continuidad igual a conservadurismo o reacción’ y ‘revolución igual a liberación o progreso’. Estamos hablando de posiciones o conceptos ideológicos y no de procesos políticos o sociales objetivos. Independiente de su validez objetivo frente a los hechos (pasados y actuales) en que están involucrados, los relatos de continuidad tienden a enfatizar la autonomía de la sociedad o los actores que figuran en y/o manejan los mismos. Los relatos de revolución tienden a atribuir el cambio convulsivo a fuerzas o agentes que son externos a la sociedad misma que es transformada, sea porque representan pensamientos nuevos ajenos a las tradiciones establecidas (la Ilustración que dio lugar a la Revolución Francesa) o directamente originados en el extranjero (el marxismo en Rusia y China), porque sus instigantes, aunque autóctonos, llegan del exterior después de un importante exilio (Lenin en Suiza; incluso Gandhi viajó a África del Sur, y esto se considera fundamental en iniciar su carrera política) o porque fueron fomentados directamente por agitadores extranjeros (versiones contrarrevolucionarias demasiado numerosas para mencionar).

Las versiones universales de la historia andina que se basan en la Conquista como una ruptura y transformación total de su sociedad y su historia, resultan ser casos extremos del modelo de ‘revolución’ (recuerda que una ‘revolución’ no necesariamente tiene que traernos a una situación mejor, en todo caso nunca lo hará para todos). Estos relatos transfieren el rol de agentes históricos a contextos externos de manera tan radical que devienen en trabas serias para la sociedad misma. En los Andes, tomando Bolivia como estudio de caso central, estas trabas incluyen, además de la incapacidad de concebir la ‘descolonización’ de otra forma que el racismo invertido o el regreso imaginario a un mundo prehispánico inalcanzable, los múltiples problemas educativos y sociales derivados de la ausencia de una cultura legítima (ver Spedding 1999) – la cultura también está en ‘otra parte’, generalmente en el Norte (Europa y EE.UU.),⁸ a veces en ese mundo indígena imaginario, pero en todo caso no está *aquí*; entonces, no hay quien puede realmente calificar ni a alumnos ni a docentes, evaluar postulantes a empleos, etc. y el capital cultural es reemplazado por el capital social (lo que vulgarmente se califica como ‘muñeca’ o ‘camarillas’) como mecanismo principal para distribuir oportunidades económicas. Menciona esto ahora como un ejemplo de los obstáculos inducidos por la obsesión con la pérdida de autonomía debida a la ruptura de la Conquista, y su extensión a campos sociales donde el efecto es quizás menos evidente que, por ejemplo, en la sumisión ante ‘la Embajada’ (de los Estados Unidos, como si no hubiera otras embajadas en el país), como actual embanderado de la hegemonía occidental, a la cual se atribuye todo tipo de males (por ejemplo, ellos habrían literalmente dictado la Ley 1008) y a la vez se asevera que no hay otra posibilidad que aceptar sus órdenes sin chistar.

Es frente a esto que propongo un nuevo continuismo andino, que rescata el esquema de Horizontes e Intermedios ideado por los arqueólogos para interpretar la (pre)historia de los Andes cuando se da por supuesto que eran autónomos. La Conquista dejaría de ser visto como una ‘revolución’, y tampoco asumido como un quiebre mítico, como la que ocurre cuando Adán y Eva comen la manzana en el Jardín de Edén (para citar uno de los mitos con esta estructura que es más conocido): se acaba el Paraíso (en el caso andino, el Tawantinsuyu, y el mundo prehispánico en general) y somos exiliados en el mundo actual, con todos sus horrores (trabajar con el sudor de la frente, sufrir bajo el dominio colonial racista, ser explotados por el capitalismo, engañados por la democracia liberal, etc. etc.) que, además, no pueden ser revertidos porque no se puede volver al pasado y borrar el pecado original (en los Andes, matar a Pizarro en vez de Atawallpa; no se suele soñar siquiera con esto, pero sospecho que al proponerlo aunque en sueños, la respuesta sería que otros Pizarros hubieran llegado muy pronto y hecho lo mismo).⁹

La “Conquista” no desaparece, pero se convierte en unos acontecimientos que acabaron con el Tercer Horizonte e iniciaron el corto Tercer Intermedio. La única diferencia con los fines de otros Horizontes es que simplemente desconocemos qué provocó la terminación del Primero y el Segundo, mientras en el caso del Cuarto Horizonte sabemos que su colapso era un largo proceso, donde acontecimientos como los del Gran Rebelión son señales de la crisis pero no causas de la misma, y por tanto no consideramos que Tupac Amaru y Tupac Katari *provocaron* la caída de la Colonia, a diferencia de la manera en que

8 La visita de Toni Negri y sus seguidores, organizada por la misma Vicepresidencia de la República en 2007, demuestra la continuidad de estas actitudes incluso dentro de un gobierno que alega que está llevando a cabo una revolución nacionalista y originaria. Es irónico que se habría publicitado la visita de pensadores italianos como un análisis de los movimientos sociales ‘desde Bolivia’. Sin embargo, hay que admitir que los abanderados del indigenismo, hasta ahora, no han producido obras que exhiben un nivel digno de la admiración que se otorga a Negri y sus semejantes; los libros de Fausto Reinaga, por ejemplo, hayan sido una fuente de inspiración para varios militantes indigenistas bolivianos, pero no se puede negar que padecen de varias incoherencias e idealizaciones históricas.

9 De hecho, este tipo de mitos fundacionales parecen ser muy bien contruidos para dificultar la ideación de una alternativa que hubiera evitado la catástrofe. Uno de los más conocidos es el de la expulsión del Jardín de Eden. Pero, en vez de aceptar la manzana que le ofreció Eva ¿qué debería haber hecho Adán?

muchos conciben lo que Pizarro hizo con el Tawantinsuyu. En todo caso, el Tercer Intermedio fue pronto terminado por la conformación del Cuarto Horizonte, del cual se debe rescatar los aspectos de pacto (como argumenta, por ejemplo, Tristan Platt) y del sincretismo cultural, no sólo en el campo religioso. 'Sincretismo' es otro término que merece ser recuperado y librado de sus implicaciones despectivas, que derivan de un contraste con otro concepto dóxico de una religión (cultura) supuestamente 'pura' y libre de mezclas o combinaciones con elementos 'extraños', aunque se sabe que en realidad que probablemente no habría habido cultura alguna – y ciertamente, ninguna de las religiones mundiales – que realmente fuera totalmente pura y autóctona en este sentido. Incluso en los Andes prehispánicos, para citar dos elementos de valor cultural central, el maíz vino de América Central y la coca, de la selva amazónica, es decir de los chunchos – despreciados antes y después de la Conquista por los habitantes de las tierras altas. No considero que el hecho de haber venido de otras partes del Nuevo Mundo, y no del Viejo Mundo allende de los mares, justifica alargar que no infringían la 'autonomía' andina, mientras el trigo o la cebolla sí lo hacían. La división entre Nuevo y Viejo Mundo es otra formalidad europea, al fin.

El Quinto Horizonte, que apunta a incluir a Brasil a la vez que todos los países de habla castellano, tiene posibilidades más amplias que cualquier de sus antecesores; se espera que expresará una comunidad cultural abierta tanto a lo indígena como a lo popular, superando las restricciones represivas de la ideología de nación-Estado en este aspecto – vale la pena recordar que los Inkas, al igual que otros imperios pre-modernos como los otomanos, aunque no eran nada democráticos ni tolerantes respecto a la disidencia política, sí eran multiculturales. Desde este punto de vista, los bolivianos no deben renegar de que los chilenos estuvieran 'apropiando' y hasta 'robando' el charango o la diablada, sino deben celebrar esta difusión cultural: se nota que los franceses – por ejemplo – jamás protestaron cuando otras naciones europeas adoptaron sus estilos de pintura, baile (el ballet), filosofía o lo que fuera, sino lo tomaron como un homenaje y hasta un avance político.

A la vez, habrá que evaluar el hecho de que las formas políticas (sobre todo) adoptados por los indígenas como central a la cultura andina que ellos quieren difundir, tienen sus orígenes en el Cuarto Intermedio (según Thompson 2006, en sus principios, entre 1780 y 1800; según Rasnake 1989, más tarde, entre 1850 y 1880). Por tanto, corresponden a la condición de fragmentación, incluso a nivel local, con el ocaso de cualquier forma de organización supralocal por parte de los 'indígenas', y cuando las formas estatales incluso eran bastante debilitadas. ¿Hasta qué punto el regreso, o difusión, de estas formas – sobre todo en tanto que corresponde a la adopción de 'usos y costumbres' regionalmente diferenciados y hasta contradictorios – sería un regreso a la fragmentación del Intermedio, y por tanto objetivamente reaccionario? Las actuales organizaciones supralocales de 'ayllus y markas', no obstante su retórico de 'reconstruir' estructuras (pre)coloniales, en realidad se apoyan en las estructuras iniciadas por el sindicalismo agrario, que asumieron una autonomía sectorial recién bajo el katarismo. Según la interpretación aquí propuesta, no es casual que este proceso tomó vuelo alrededor de 1980, y sería parte de la emergencia del Quinto Horizonte. Puede ser que la 'reconstitución' representa un cambio de nombres, junto con una renovación cultural, que efectivamente no se opone al proyecto de Horizonte y puede contribuir a su elemento multicultural (por ejemplo, en tanto que fomenta la redacción y difusión de más textos en idiomas nativos); aunque hay que notar que la dependencia de muchas de estas organizaciones 'étnicas' de los fondos de la cooperación internacional (a diferencia del sindicalismo agrario) apunta a la dependencia hacia 'afuera', que consideramos en contra de la dirección de Horizonte.

El mismo concepto de Horizonte sugiere cierta uniformidad general en los criterios para seleccionar (nombrar, elegir) y también fiscalizar (aunque esto se comenta menos) en todo el espacio incluido dentro del Horizonte. La introducción de elecciones generales para Prefecto de departamento en Bolivia es enteramente coherente con este proceso, aunque en su forma actual (sin reglamentación de la jurisdicción y deberes del Prefecto) su ejercicio representa un regreso a condiciones de Intermedio, y no es sorprendente que elites regionales que carecen de una base universalista busquen mantener este contexto. Antes – bajo las condiciones de Intermedio, es decir – el gobierno central nombraba al Prefecto, pero tenía que escogerle entre un conjunto de notables regionales según cuál de ellos sería más aceptable tanto para el gobierno como para la sociedad local. Los criterios de esto, por ambos lados – origen familiar, trayectoria personal, vínculos económicos sectoriales, etc., para la región, versus militancia partidaria, vínculos sociales y clientelares, y otros para el gobierno – habrían sido diversos para cada departamento y hasta para cada candidato y coyuntura pasajera. No hay problema para un Horizonte en admitir diferentes formas de elección – por ejemplo, los candidatos se paran delante de la gente y los que apoyan a cada uno forman una fila delante de él o ella – para autoridades locales, como parte de los "usos y costumbres" de un "pueblo originario", siempre y cuando el principio básico de la elección (todos tienen derecho de votar y el candidato más votado entra) es lo mismo, aunque no se haya marcado papeletas. Problemas pueden surgir cuando resulta, por ejemplo, como refiere Xavier Albó al hablar de las capitánías guaraníes (donde, además, la autoridad parece ser hereditaria y no se renueva según gestiones definidas), se utiliza fondos públicos para ampliar la casa del mismo capitán.

El argumento es que, según la "costumbre", el capitán tiene que recibir a la gente en su casa como parte de sus deberes como autoridad; entonces merece ampliar su casa con este fin. Es de suponer que cualquier ministro o diputado también va a recibir visitas en su casa que se deben a su cargo político y no sólo a sus relaciones sociales personales, pero no se considera que esto justifique el gasto de fondos públicos en mejorar su domicilio. La fusión, o confusión, entre el domicilio personal o familiar y la residencia oficial de la autoridad, es típica de periodos pre-modernos; los caciques andinos del siglo XVII habrían manejado las tierras y fondos de la comunidad de esa manera, sacando beneficios para mantener su propio nivel de vida y también para cubrir el pago de la tasa y la tanda de mitayos cuando sus súbditos contribuyentes no podían cumplirlo. Dado que el gobierno colonial sólo se interesaba en el cumplimiento y no en cómo fue logrado, es difícil saber hasta qué punto estas autoridades aprovechaban para ellos antes de trabajar para el bien común, pero es evidente que por mediados del siglo XVIII, ya había demasiados casos de caciques que pusieron el beneficio personal o político (exprimir a la comunidad para cumplir con el Estado y así mantenerse en el cargo) antes de la defensa y apoyo de sus súbditos, y eran rechazados en consecuencia. Hoy en día, la idea de que una autoridad puede utilizar fondos públicos en su vivienda privada es, por lo menos, arcaica, y va en contra de reglas generales de fiscalización. ¿Hasta qué punto los "usos y costumbres" pueden servir para defenderse de la aplicación de reglas generales? Se puede sospechar que la "autonomía" exigida por las burguesías del Oriente Boliviano apunta a una idea similar en otras palabras. "Usos y costumbres" se han teñido de indigenismo, que ellos rechazan, pero se vislumbra una intención paralela, de justificar, por ejemplo, imponer criterios para la tenencia de la tierra diferentes a los que se aplican en el resto del país. Los latifundistas cruceños representan una posición social menos arcaica que los capitanes guaraníes, pero ambos se apartarían del proyecto de Horizonte.

Otra manera de visualizar este proyecto sería de concebirlo como un intento de llevar a todos los países y pueblos andinos (y hasta continentales, incluyendo a Brasil) a un momento histórico común – y una trayectoria común, según esta propuesta. Es evidente que el Cuarto Intermedio conllevó la elaboración de historias nacionales (nacionalistas) divergentes. Aunque no conocemos los relatos del pasado manejados por los Moche o los Nazca, podemos suponer que los eventos destacados por cada grupo no se relacionaban entre ellos; lo mismo para las historias de los señoríos del Segundo Intermedio, algunos pedazos de las cuales eran recogidos en documentos coloniales (ver Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006), hasta el punto cuando empezaban a caer bajo el dominio incaico. Conocemos más sobre las historias incaicas: no obstante las polémicas académicas sobre el significado de estos relatos (si eran realmente relatos sobre gobernantes y eventos ocurridos en un pasado cronológico, o si eran más bien una representación del orden social, la división social del trabajo y del espacio, representadas en forma de relatos sobre 'el pasado' pero que en realidad eran la justificación ideológica del sistema social), no cabe duda que los relatos que los cronistas recogían de diversos informantes eran bastante coherentes entre sí como para dar forma a la 'dinastía incaica' que ha persistido como versión canónica de su historia hasta hoy. El Horizonte conduce a la unificación del pasado.

Los españoles introdujeron el calendario gregoriano, y desde entonces en todos los Andes se han colocado las mismas fechas a los eventos; es posible que los Inkas ya hubieran logrado algo parecido (para coordinar actividades de grandes números de personas separados por grandes distancias, es imprescindible disponer de un calendario general) pero más antes se puede suponer que no hubiera habido manera de saber si el deceso de X soberano tiwanacota ocurrió, para decirlo, antes o después de Y sequía en territorio Wari, o lo que fuera, incluso en el caso de que a alguien le interesaría hacer esa comparación. Y para dirigir las actividades al nivel de la comunidad local, basta con observar los indicadores naturales (flores, animales, etc.) para decidir cuándo sembrar; incluso son más útiles, porque las lluvias y heladas no se sujetan a un calendario estricto. Pero compartir el mismo sistema de fechas no significa compartir el mismo momento histórico. Los mismos conceptos de Horizontes e Intermedios son construcciones, y por tanto las fechas citadas para dividirlos son representativas o simbólicas, porque todo proceso social empieza antes y termina después de la fecha que se escoge como 'momento constitutivo' donde se origina una época. Los Inkas no cayeron de golpe en 1532, ni la Colonia se fue al tacho directamente en 1780 (o 1821, o 1825; aunque en 1825 quizás ya se había ido al tacho hace rato, y se tardó en decirlo). Esto debería ser mucho más evidente con referencia a los tiempos que uno ha vivido personalmente, y por tanto me sorprende el entusiasmo con que algunos intelectuales bolivianos se han lanzado para proclamar que a partir de 2000 estamos viviendo un nuevo periodo social e histórico.

Los españoles, que como los pre modernos en general asumieron una visión continuista, tomaron la misma Conquista en sus inicios como una continuación de la Reconquista de España (y por tanto, llamaron 'mezquitas' a los primeros templos indígenas que vieron); parece evidente que los andinos asumieron una visión similar (los españoles eran otra facción, aunque un poco rara, que se había metido en los conflictos faccionales bastante habituales a la muerte de un soberano). Los afanes revolucionarios del presente tendrán que ver con la herencia intelectual francés ya mencionada, más la influencia marxista que induce

a buscar 'revoluciones' en donde sea, más, como trasfondo estructural, el impulso hacia una etapa de circulación de elites. Si en términos de personal, hemos expulsado a los gobernantes anteriores, más nos vale argumentar que hay una revolución, aunque en la práctica seguimos haciendo casi lo mismo. Yo considero que la transición entre épocas habría empezado alrededor de 1980 y en algunos aspectos, sobre todo los culturales, ya estaba en pie desde mediados de los 1960; los eventos dramáticos de 2000 o 2003 serían cuando la nueva época ya se había afirmado en los hechos reales, estructurales (siempre dispersos, mínimos, no declarados, apenas registrados y si lo son, sin contextualizarlos) hasta un nivel cuando empezaba a salir a la superficie, es decir, en forma de acontecimientos grandes que incluyeron a muchas personas en periodos de tiempo muy comprimidos, que exhibieron a la vista de todos que los tiempos ya se habían cambiado. Pero los cambios reales se iniciaron bastante antes de estos eventos, y son lejos de haberse terminado.

En esto se ve la confluencia de las posturas intelectuales (sobre todo de los que escriben y publican sobre la política) con las estructuras de la dominación en general. Los grupos dominantes en general ven a sí mismo como un pequeño grupo que ordena, dirige, y es obedecido, y emite leyes, decretos, manifestos y demás textos que intentan dirimir el orden social, en fechas puntuales. Por tanto, suelen pensar que en cualquier contexto social *tiene* que haber un pequeño grupo que dirige (de allí la obsesión con identificar 'cabecillas', 'agitadores', 'cuadros' y equivalentes) y señalan fechas y acontecimientos, que necesariamente tiene que corresponder a un grupo más o menos limitado de actores, como el principio o el fin de un proceso que les interesa. En realidad, el Presidente de la República es tan preso de la estructura social, y tiene los mismos grados de libertad de acción, como la dulcera de la esquina o la pastora en Qaqachaka. Sólo la diferencia en sus posiciones sociales permite que el primero es visto como inaugurando y dirigiendo personalmente grandes cambios sociales cuando emite un decreto, mientras cuando la dulcera bota a su marido o la pastora decide irse a España, si alguien fuera de su entorno inmediato se da cuenta de sus acciones, lo considera como nada más que un capricho o problema personal, o sino, muestra de que ella es objeto de procesos sociales, incluso del mismo gobierno dirigido por el Presidente ('hay un éxodo de los bolivianos, debido a las políticas oficialistas...'). Tampoco creo que el concepto del Quinto Horizonte afectaría en mucho a la dulcera o a la pastora, en caso de que se enterarían del mismo; a la vez que sus semejantes, como los y las comunarias citadas por Canessa (2006), parecen manejar una versión de la historia que es igualmente continuista – no hay una Conquista que figura como ruptura cultural y política, los Inkas eran tan 'cristianos' como los mismos comunarios o los patronos, y tanto ellos como los chullpas aún más antiguos siguen presentes en cierto sentido en el mundo actual. Su condición de campesinos, como la condición de género de las mujeres, precedía a la Conquista, perduró durante la Independencia y todo indica que va seguir durante bastante tiempo futuro. Los relatos históricos elaborados, periodizados y difundidos, se hacen por y para las elites, y tienen una utilidad directa para ellos, ya que ellos son los directamente afectados (y se creen además, ser los que dirigen) por los vaivenes al nivel cupular político que, no obstante las propuestas académicas de historia de la *longue durée* que descartan las personalidades y los acontecimientos, sigue siendo el contenido principal de los textos históricos que se difunden y se enseñan. Considero que este relato del Quinto Horizonte puede resultar mucho más útil para las elites actuales y aspirantes en Bolivia y otras naciones andinas, en tanto que buscan seriamente descolonizarse y oponerse al imperialismo yanqui, que las otras versiones de la historia universal andina que han prevalecido hasta ahora.

Bibliografía

- ARI CHACHAKI, Waskar (comp)
s/r **Aruskipapixñañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara.** La Paz: Editorial Amuyñañataki.
- ARNOLD, Denise
1996 *Adán y Eva y la hormiga de pantalón rojo.* Iwana Arana, *sikimira wila kalsuna. Historia en los Andes meridionales.* En: Schmelz y Crumrine (comps) **Estudios sobre el sincretismo en América central y los Andes.** Bonn: Estudios Americanistas de Bonn.
- BENDER, John y David E. WELLBERY (comps)
1991 **Chronotypes. The construction of time.** Stanford: Stanford University Press.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese
1987 **La identidad aymara. Aproximación histórica, siglos XIV-XVI.** La Paz: HISBOL.
- CANESSA, Andrew
2006 **Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja.** La Paz: Mama Huaco.
- CHOQUE CANQUI, Roberto
1986 **La masacre de Jesús de Machaca.** La Paz: Ediciones Chitakolla.
- 2001 *El pueblo aymara y el segundo milenio.* En: Ari Chachaki (comp) **Aruskipapixñañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara.** La Paz: Editorial Amuyñañataki.
- DUVIOLS, Pierre
1987 *Periodización y política: la historia prehispánica del Perú.* En: Duviols, Adorno y López-Baralt: **Sobre Waman Puma de Ayala.** La Paz: HISBOL.

- GELL, Alfred
1992 **The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images.** Oxford: Berg.
- GLAVE, Luis Miguel
1992 **Vida símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena, Cusco, siglos XVI-XX.** México: Fondo de Cultura Económica.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1613?/1980 **El primer nueva corónica y buen gobierno.** México: Siglo XXI.
- HOFFMANN, Sabine, Bernardo ROZO, Luis TAPIA y Jorge VIANA
2006 **La reconstrucción de lo público. Movimiento social, ciudadanía y gestión de agua en Cochabamba.** La Paz: Muela del Diablo/AOSHUED.
- KOSELLECK, Reinhard
1993 **Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.** Barcelona: Paidós.
- MACFARLANE, Alan
1978 **The origins of English individualism. The family, property and social transition.** Oxford: Basil Blackwell.
- MAMANI, Carlos
2001 *Memoria y política aymara.* En: **Ari Chachaki (comp) Aruskipasipxañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara.** La Paz: Editorial Amuyñataki.
- MIRANDA, Lucas y Daniel MORICIO
1992 **Memorias de un olvido. Testimonios de vida Uru-Muratos.** La Paz: ASUR/HISBOL.
- PATZI PACO, Félix
2004 **Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal.** La Paz: CEA.
- PLATT, Tristan, Therese BOUYSE-CASSAGNE y Olivia HARRIS
2006 **Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara.** La Paz: IFEA/Plural/Universidad de St Andrews/Universidad de Londres/Fundación Interamericana/Banco Central de Bolivia.
- RASNAKE, Roger
1989 **Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura.** La Paz: HISBOL.
- SMITH, Jonathan Z.
1991 *A slip in time saves nine.* En: Bender y Wellbery (comps) **Chronotypes. The construction of time.** Stanford: Stanford University Press.
- SPEDDING, Alison
1996 *Espacio, tiempo y lenguaje en los Yungas.* En: García, Gutiérrez, et al. **Armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas.** La Paz: CIDES-UMSA.
- 1999 *Una introducción a la obra de Pierre Bourdieu.* La Paz: IDIS. **Cuadernos de Investigación No.4.**
- 2003 **Quemar el archivo. Un ensayo en contra de la historia.** La Paz: Temas sociales 24.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty
1991 *Time and timing: law and history.* En: Bender y Wellbery (comps) **Chronotypes. The construction of time.** Stanford: Stanford University Press.
- THOMPSON, Sinclair
2006 **Cuando reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia.** La Paz: Aruwiyiri.

Las divergencias entre la construcción del Estado Nación y la formación de la Sociedad Nacional

Eduardo Cavieres F.¹

Hace algunos años, acostumbrábamos a conversar sobre problemas de la formación de los Estados, de Chile, Bolivia, Perú; de cuáles eran los elementos comparativos entre ellos, cuáles eran sus elementos divergentes; de qué manera el problema de la Guerra del Pacífico seguía estando en un punto central de nuestras historias, etc. En los últimos años, una parte importante de la opinión pública e intelectual en Bolivia está centrada en problemas más inmediatos y de alguna manera estas dimensiones de la historia no es que se hayan olvidado, pero han quedado subsumidas para un debate posterior. Por ello mismo es que me parece importante no dejar de pensar en los contenidos centrales de este trabajo, los cuales serán ejemplificados suscintamente para el caso chileno, pero sin olvidar que ellos constituyen un problema fundamental de todos nuestros Estados y de todas nuestras sociedades a lo largo de América Latina y, por cierto, también en tantas partes de nuestro mundo actual: se trata del problema existente por las divergencias entre las construcciones de los Estados nacionales y las construcciones de las sociedades nacionales. Hoy en día, por lo demás, el problema se entrecruza con una situación significativa que se nos viene encima, en pocos años, cuando empiecen los festejos (entre comillas) de los bicentenarios, específicamente en cuanto a pensar en qué es lo que vamos a festejar en dichos bicentenarios, ¿vamos simplemente a celebrar el que hayan pasado 200 años o vamos a recordar aquellas ideas, aquellos imaginarios, aquellos propósitos, objetivos, con los cuales se iniciaron estos Estados nacionales?. Podría ser, también, que oficialmente, en ese momento, todo se limite a presentar proyectos hacia el futuro que posiblemente, como tantos otros proyectos que se han venido conociendo a lo largo de nuestra historia, queden en definitiva tan sólo en buenos proyectos.

A pesar de que hay respuestas muy inmediatas respecto al porqué tan tempranamente se comenzó a producir estas diferencias entre los discursos y las prácticas republicanas, lo que también podría denominarse como el proceso de diferenciación entre el Estado nacional y sus respectivas sociedades nacionales, me inclino en que hay que volver a revisar la historia y a visitar los orígenes de la construcción de dichos Estados para tener respuestas más completas y apropiadas al tema.

En Chile, desde tiempos muy cercanos a la Independencia, se acostumbra a decir de que el Estado Nacional chileno fue un éxito bastante inmediato, un modelo temprano de organización institucional, una construcción política no sólo en términos del discurso, sino también de las realidades a que dio lugar, una construcción muy acelerada, eficaz, sólida, fundamentalmente desde poderes centrales fuertes. Esa construcción se hizo ya perceptible a partir de la promulgación de la Constitución Política de 1833 que, salvo algunas situaciones que no pasaron a mayores, recién fue derogada en 1925 para cuando vino la segunda de las grandes Constituciones de la República, permitiendo dejar tras de sí un edificio muy estable en el cual se pudieron desarrollar la economía, las instituciones políticas, el sistema educacional, la cultura, etc.

Desde muchos puntos de vista positivos, se puede pensar que efectivamente la organización del Estado chileno fue bastante consistente aunque ello no suponga, necesariamente, reflexionar en términos de cuáles fueron las ventajas y cuáles las desventajas de esa edificación. En todo caso, la afirmación es casi imposible de ser negada y discutida porque, además, fuera de Chile, en América Latina, y también en Europa, igualmente existe la opinión bastante generalizada, que ratifica precisamente la idea de que el Estado chileno, en términos institucionales, fue una producción muy avanzada y adelantada, que le permitió distinguirse del resto de los países que estaban surgiendo a la vida republicana.

En todo caso, por cierto, desde una perspectiva social, es obvio que existen variados elementos muy discutibles en términos de sus contenidos, los mismos que han permitido, sobretudo a la historia oficial consolidada a lo largo del siglo XIX, una historia de marcado sesgo liberal con el cual se construyeron también parte importante de las historias oficiales de Bolivia, del Perú y de las otras naciones latinoamericanas, producir estas distancias entre el Estado y la sociedad civil. No hay que olvidar que se trata de una serie de elementos que según su ordenamiento analítico permiten fundamentar las ideas optimistas o pesimistas respecto al problema planteado, una serie de elementos de los cuales sólo voy a enunciar

¹ El texto sigue estrictamente la presentación realizada en el Seminario VI. Etnografía del Estado, de la XXI Reunión de Etnología del MUSEF, 2007. Se le han agregado algunas notas complementarias de trabajos publicados anteriormente por el autor.

algunos, para enseguida llegar a plantear un par de puntos específicos respecto a situaciones del presente tanto desde el punto de vista interno de cada país como en lo relativo a las relaciones internacionales, particularmente vecinales, entre los Estados.

Como ya está dicho, en Chile, en primer lugar, aún cuando ello no significa una rigurosidad absoluta en términos de priorizaciones ya que los distintos aspectos a tratar han venido conjugándose y actuando en conjunto, se registra efectivamente una temprana organización política e institucional que permitió la promulgación de la Constitución de 1833 y muy rápidamente, ya en los años 1840, la emergencia de un protopartidismo político que finalmente se consolida en partidos formales propiamente tales en los años 1880 entrando a toda una competencia política bastante moderna para la época. Para alcanzar estos logros fueron varios los escenarios y situaciones convergentes, incluso la guerra contra la confederación Perú-boliviana de los años 1830 y posteriormente, con mucha mayor fuerza, el triunfo en la Guerra del Pacífico.

La organización de una economía nacional y de una hacienda pública muy estricta respecto a su funcionamiento, fueron otros de los factores que dieron consistencia al nuevo Estado. La organización de una economía nacional, significó, desde luego, el planteamiento de los primeros enfrentamientos con el Perú. Durante 200 años, la economía chilena había dependido del Callao, a comienzos del siglo XIX, en 20 años de las nuevas relaciones chileno-peruanas, las cosas cambiaron drásticamente. En cincuenta años, si se consideran las reformas borbónicas y sus consecuencias, la supremacía del Callao sobre el Pacífico comienza a debilitarse y ya con Andrés de Santa Cruz la primera guerra contra la confederación fue en definitiva una guerra de impuestos que, por detrás del conflicto en sí mismo, tuvo que ver con otro de los aspectos fundamentales de los desarrollos político-institucionales chilenos, la inserción de su economía en la economía atlántica. No hay duda alguna en que efectivamente las nuevas naciones estaban preocupadas de quién de ellas podía ofrecer mejores ventajas en la competencia que se estaba estableciendo para ser más favorecidas por los ingleses, Francia, o Europa en términos más generales ².

Además de ello, a mediados del siglo XIX, ya desde 1850 en adelante, se produce una modernización de las instituciones económicas, es decir, del funcionamiento económico, la banca, las sociedades anónimas. Se agregan la dictación del nuevo Código civil y del Código de Comercio, éste último no solamente un aparato jurídico que tuviese que ver con ciertas regulaciones de la actividad comercial, sino que, mucho más que eso, fue toda una declaración de principios del liberalismo de la época, un liberalismo tremendamente ilustrado y racionalista ³.

Otro elemento de fuertes y tempranos desarrollos, corresponde al imaginario territorial. Desde el Chile tradicional, desde La Serena a Concepción, pensando en un espacio que corresponde al 40 o 50% del territorio actual, dicho imaginario se ve amplificado por la incorporación de territorios que forman parte de los procesos históricos encabezados por el Estado chileno: por el sur, en los años 1860, se despliega más allá de los espacios de frontera; por el norte, en los años 1880, se extiende con la incorporación del territorio Norte después de la Guerra del Pacífico. Habría que agregar, eso sí, la pérdida de la Patagonia a causa de las disputas con Argentina, un gran espacio que no construyó imágenes nacionales. De todas maneras, este imaginario territorial estuvo precedido por una preocupación oficial de conocer sus ámbitos territoriales y desde allí, una preocupación por dar contenidos a los alcances de la soberanía nacional.

Estos son algunos de los aspectos que contribuyeron a dar forma y conducción al Estado chileno; a partir de ellos éste se fue haciendo fuerte, alcanzó solidez en la medida que ideológicamente estuvo fundamentado en las ideas y en los términos de la ilustración y de la modernización de la época. La síntesis del proceso puede recogerse en los fundamentos del nacionalismo cultural surgiente.

En verdad, ninguno de los países de América Latina escapa a la construcción de un nacionalismo cultural que fue producto de los desarrollos políticos, ideológicos y científicos de la segunda mitad del siglo 19. Generalmente soslayamos o nos olvidamos que este es un proceso paralelo a los procesos de formación del nacionalismo europeo. Uno puede leer las páginas escritas por Hobsbawm sobre la invención de la tradición y los hechos y actitudes europeas sobre el particular calzan perfectamente, y tan perfectamente, que no solamente son los sentimientos ciudadanos, sino también las imágenes de los ejércitos nacionales europeos que juegan un papel de fuerte influencia en sus similares latinoamericanos

² Entre otros escritos sobre el particular puedo destacar, Eduardo Cavieres, *Estado nacional y mercados suprarregionales en la primera mitad del siglo XIX. El caso de Valparaíso*; en Rossana Barragán, Dora Cajías, Seemin Qayum (Comp.), *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*, IFEA, Coordinadora de Historia, La Paz, 1997, pp. 169-178. Se analiza el importante desplazamiento del comercio colonial de la región hacia el Río de la Plata, las situaciones de Bolivia, Chile y el Perú, las relaciones exportaciones-importaciones, las políticas económicas del gobierno chileno y las nuevas competencias entre El Callao y Valparaíso.

³ Eduardo Cavieres, *Inverso y reverso del liberalismo en Chile, 1840-1930*, en *Historia*, P. Universidad Católica de Chile, Vol. 34, Santiago 2001, pp. 39-66. Se analiza en extenso el carácter del liberalismo decimonónico y, en particular, los alcances de los desarrollos económicos y de la modernidad de la época haciendo énfasis en el "espíritu" liberal del Código de Comercio de 1865.

4. Se trata de una historia de grandes triunfos, o a lo menos, de grandes actos heroicos que dan consistencia a la idea de la patria y a la formación de este nacionalismo cultural. En diversos grados, este nacionalismo se ve enaltecido por los elementos identitarios que un sistema nacional de educación es capaz de entregar y, en ello, igualmente el Estado chileno mostró una fuerte preocupación que desde los años 1860 en adelante, pese a sus debilidades y a sus problemas de financiamiento, se hizo más consecuente con la ley instrucción primaria.

Uno de los problemas más considerables de estos procesos es que esta historia, y hay que señalarlo y subrayarlo, se queda muy ostensiblemente en sus construcciones del s. XIX manteniendo sus contenidos esenciales y haciendo una especie de simbiosis entre los éxitos y alcances de los mismos con una historia oficial del Estado, lo cual es igualmente aplicable a Bolivia, Perú, Argentina, etc. Todos ellos son Estados contruidos en el siglo XIX, mostrando menores o mayores éxitos, pero todos ellos se quedan definitivamente como Estados del s. XIX y por ello, al mismo tiempo, desde entonces se comienza a diferenciar el papel rector del Estado sobre sociedades civiles que más bien se convierten en tributarias de dicho Estado. Los principios básicos son la mantención de dos elementos fundamentales de la época y del sistema colonial: el Estado patrimonial y el despotismo ilustrado. Se construye un Estado, pero no se construye ciudadanía y no se construye ciudadanía por una serie de factores que se explican en relación con los elementos favorables, pero que funcionan para mantener las relaciones sociales sin grandes transformaciones, lo cual no permite ocupar o aprovechar los momentos que pudieron aprovecharse para que los beneficios alcanzados por ese Estado fuesen traspasados efectivamente a la sociedad, haciendo de ella una sociedad más ciudadana e incluso mucho más acorde con los principios de ese Estado Nacional moderno, exitoso, sólido, etc.⁵

Como ya se ha establecido, ya desde el s. XIX, ese Estado se ha venido caracterizando por un fuerte centralismo y por un disciplinamiento social bastante fuerte a través de las instituciones gubernamentales, de la educación y del ya indicado nacionalismo cultural, pero en relación con ello, este Estado nacional no permite la construcción de la ciudadanía porque parte de sus estabildades se afirma en ciertas auto-percepciones respecto a la pertenencia de la sociedad a este Estado nacional exitoso, haciendo énfasis en que de alguna manera todos se sienten igualmente exitosos, aunque en términos reales la situación no sea exactamente igual. En el s. XIX, incluso antes de la Guerra del Pacífico, la autopercepción construida por las elites, pero que alcanza igualmente a grupos medios, a capas urbanas, era de que Chile se había constituido en el país de los ingleses de América y fue tan fuerte dicha actitud que ahora, hace 10 años atrás, en el momento de mayor crecimiento económico de la década de 1990, se solía nuevamente volver a estas autopercepciones exitosas y positivas hablando de que éramos ahora los tigres del Pacífico.

Es evidente que parte de estos logros se han visto facilitado por la existencia, y eso no se puede negar, de una cierta homogeneidad étnico-cultural bastante posible de ser visualizada, y aún cuando ello sea de todas maneras una cuestión relativa (especialmente en términos sociales), siempre es probable de seguir pensándose. Por otra parte, y por ello es que siempre es importante analizar el grueso de los discursos oficiales, cualesquiera que sean, y desde cualquier ámbito, para ser revisados y contextualizados periódicamente. En el siglo XX, los discursos políticos de Chile son discursos que finalmente siguen limitando las posibilidades de ciudadanía a través de un continuo proceso que ha terminado por hacer cada vez más fuerte a los partidos políticos sobre los movimientos sociales. Ello se logra con la manifestación de nuevos discursos y nuevas acepciones acerca de la democracia, a veces de tinte populista, a veces neo populista, a veces socialista, otras de carácter socialista liberal. Estando de acuerdo en un régimen político partidista, ello no excluye el reconocimiento de que los partidos terminan también haciéndose partícipes del ideario estatal en términos de no permitir o limitar un real ejercicio de la ciudadanía.

Así, habría que hablar entonces de ciertas consideraciones respecto a la modernidad real y no sólo de la modernidad de los discursos. Habría, por cierto, que hablar de las construcciones historiográficas para poder balancear, por un lado, esta solidez del Estado con respecto, por otro, a una evidente debilidad de la ciudadanía. Muchas veces, incluso con nuestros amigos bolivianos, se hace el contraste entre la situación chilena y la boliviana aduciendo que en Chile existe una institucionalidad que funciona (salvo, claro está con el período 1973-1989) gracias a un Estado estable y solvente, situación que, respecto a Bolivia, también al Perú, se transforma en queja de los gobiernos chilenos en alusión a que en muchos períodos, a veces extensos, no hay interlocución válida por la inestabilidad política y por la sucesión de gobiernos que se produce a través de una continua participación de caudillos o militares en la conducción del Estado. Para muchos, esa no sería la gran diferencia que existe entre Chile con Bolivia y con el Perú, porque también se

4 Me refiero, obviamente, a Eric Hobsbawm, *La fabricación en serie de tradiciones: Europa 1870-1914*; en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición* [1983], Crítica, Barcelona 2002, pp. 273-318.

5 Ver, Eduardo Cavieres, *Chile contemporáneo: las distancias entre el discurso oficial y las realidades históricas*, en *Mapocho*, DIBAM, Vol. 44, Santiago, segundo semestre 1998, pp. 197-210. Se analiza los éxitos económicos, los estados de optimismos y pesimismo registrados a lo largo de los siglos XIX y XX y, particularmente los alcances dados al concepto de democracia y la tendencia mantenida a lo largo del tiempo a estar siempre postergando indefinidamente no sólo un ejercicio pleno de sus contenidos esenciales sino también de reconocer en la sociedad una ciudadanía madura.

entiende de que en Bolivia, por ejemplo, hay mucha más resistencia social que la que existe en Chile, aún cuando eso tampoco signifique necesariamente de que haya una mayor ciudadanía⁶.

Quisiera traer este tipo de problemas hacia el presente y focalizar la situación en el caso de las relaciones chileno-bolivianas. Se trata de pensar en el cómo y en qué medida estamos posibilitados o no para efectivamente aumentar el peso de la ciudadanía, no se si disminuyendo, pero al menos haciendo más permeable el peso del Estado respecto a una ciudadanía real. Hoy en día no sólo se habla de una diplomacia de los pueblos, también se está hablando de una diplomacia parlamentaria y se está hablando de una serie de otras diplomacias. En verdad, podemos seguir creando conceptos acerca de estas diplomacias paralelas, pero ello no significa necesariamente traspasarles de una vez capacidades para hacer funcionar sus juicios y proyectos. Seguimos teniendo Estados nacionales fuertes y, además, anclados en el siglo XIX, Estados que efectivamente tienen la representación de las sociedades respecto a los otros Estados. ¿Se trata de negar dichas capacidades? No se trata de ello, sino de pensar las formas a través de las cuales las sociedades puedan sentirse más representadas en las decisiones del Estado. Quien constitucionalmente representa las relaciones externas de Chile respecto a los otros países, no sólo es el Estado en términos generales, sino es el Presidente de la república en términos particulares. Los problemas de cancillería son fundamentalmente problemas de políticas de Estado, pero también de sensibilidades políticas de sus gobernantes.

No obstante, hay otro alcance importante de situar convenientemente. Los Presidentes de Repúblicas, además de representar a sus respectivos Estados, y esto hay que entenderlo también históricamente, cargan sobre sus hombros el peso de las historias nacionales, más específicamente el peso de las historias oficiales y ello no deja de tener una gran significación e incluso responsabilidades anexas. Hay momentos en que un Presidente, como el ex - Presidente Ricardo Lagos, en un ambiente internacional pudo decir, sin consultar a la ciudadanía, independientemente del parecer favorable o no de la sociedad chilena, sin consultas políticas: Presidente Mesa, relaciones diplomáticas aquí y ahora! El Presidente Mesa, con iguales potestades, pero con otros contextos, aunque quizás podría haberlo hecho, no contestó. En uno u otro caso, el peso de la historia no siempre posibilita las mismas acciones.

Quizás si la situación pudiese hacerse más expedita a través de verdaderas políticas de Estado, concertadas a través de las institucionalidades vigentes para evitar la personalización de los acercamientos o alejamientos en términos de las calidades individuales de los Jefes de Estado, de sus mayores empatías o de sus particulares puntos de vista para avanzar o retroceder en las relaciones vecinales y en la focalización concreta de dichas relaciones. Políticas de Estado maduras, consistentes, con formación permanente y positiva de la opinión pública, representarían más efectivamente a las ciudadanía. Las propias sociedades se sentirían con más derechos a participar en los propósitos de los discursos sobre la representación civil en los Estados. Es algo que todavía no hemos logrado y como los presidentes de las repúblicas no sólo asumen, sino que además se les exige recordar que tienen bajo sus hombros el peso de la historia oficial, entonces toman muy en cuenta de que tienen que actuar en consecuencia a lo que llamamos los altos intereses del Estado.

En el caso concreto de las relaciones chileno-bolivianas, hoy en día los altos intereses del Estado significan de que cuando Bolivia dice nosotros queremos mar, con soberanía, porque eso es la fuerza que da la historia y toda la lógica desde la Guerra del Pacífico y sus efectos hacia delante, se está asumiendo los intereses del Estado. Al hablar acerca de soberanía, inmediatamente el gobierno chileno dice nosotros estamos dispuestos a facilitar la salida hacia el Pacífico, pero sin soberanía, porque la soberanía es una cuestión de Estado. En definitiva, el problema sigue sin resolución porque se trata de concepciones y conceptualizaciones que teniendo los fundamentos de la alta política y diplomacia, responde a principios inalterables que siguen correspondiendo a desarrollos históricos pasados mientras altos sectores de las finanzas internacionales operan en las lógicas actuales de un mundo más abierto y con menos frontera. Lógicamente, para hacerlo, necesitan de la solidez de los Estados que garanticen sus derechos e inversiones.

La consolidación de una determinada cultura social del Estado y de la nacionalidad a partir de los efectos de la Guerra del Pacífico, y la ausencia de verdaderas ciudadanía que pudieron ir resolviendo los conflictos vecinales a través de un proceso de maduración en el tiempo, han acrecentado los problemas y le han convertido en un consistente dilema que supera las buenas iniciativas y deseos favorables de superación del pasado sin traicionar las propias historias. Este es un verdadero nudo gordiano que no se desata fácilmente y seguimos discutiendo a pesar de que felizmente parte importante de las sociedades están muchísimo más abiertas que antes para encontrar los cauces a través de los cuales mirar el futuro de otra manera. Desgraciadamente, estas sociedades no constituyen ciudadanía y seguimos dependiendo del pasado.

⁶ Para el caso chileno, respecto a la formación del Estado y el disciplinamiento social, está mi artículo *El torno al carácter de la historia de Chile y a ideas de Simon Collier*, en Eduardo Cavieres F. (ed.), *Entre continuidades y cambios. Las Américas en la transición (s. XVIII y XIX)*, Edic. Universitarias de Valparaíso, Valparaíso 2006, pp. 13-29. En el mismo volumen, se tratan diversas otras temáticas concernientes a la formación de los Estados nacionales y se tratan casos específicos para Argentina, Brasil, México.

Autoridades Originarias y el Estado al Nivel Local: Dos Casos para Analizar¹

Julia Zea McDowell

En el pueblo de Santiago de Andamarca, sede del municipio del mismo nombre, compuesto de habitantes casi exclusivamente aymaras, pocos ciudadanos pueden nombrar a los integrantes del Concejo Municipal, aunque su oficina se ubica en un lugar importante de la plaza principal. Esto no sería algo peculiar ¿Cuántas personas en cualquier lugar pueden identificar fácilmente a los concejales de su ciudad o pueblo? si no fuera por el hecho de que la mayoría de andamarqueños fácilmente puede identificar a su *jilakata*, el líder responsable por su ayllu. Estas autoridades originarias se encargan de casi todo, desde la administración de justicia, las reparaciones para la escuela, hasta la organización de fiestas. Como una parte integral del ayllu, los *jilakatas* de Andamarca son las autoridades más relevantes para las comunidades, encarnando ideologías políticas y valores culturales únicos, desde su preparación para ser nombrados hasta su servicio, algo que el modelo del estado republicano del gobierno municipal simplemente no comparte.

Este trabajo explora este último, a través de un análisis de las relaciones entre comunidades indígenas, autoridades originarias y el estado a nivel local. ¿Cómo se contrastan formas de gobierno indígenas con el estado republicano y cómo responden ciudadanos indígenas a estas incongruencias? ¿Cómo interactúan los comunarios con estos dos gobiernos y viceversa? Finalmente, ¿Qué demandan los comunarios indígenas de sus gobiernos y que desean de ellos en el futuro?

Los Casos del Estudio

Los casos analizados son dos grupos de comunidades rurales, en dos municipios muy distintos, ubicados cerca a los pueblos de sede de gobierno municipal. El primer caso, Andamarca, es un grupo de comunidades aymaras que circundan la capital del municipio, el pueblo de Santiago de Andamarca, ubicado en el altiplano a unas cuatro horas en camión de la ciudad de Oruro. El segundo, Parapitiguasu, es un Territorio Comunitario de Origen (TCO) Guaraní, compuesto por una docena de comunidades cerca de la capital del municipio de Charagua, un pueblo con el mismo nombre, a unas ocho horas en bus desde la ciudad de Santa Cruz.

Los casos se escogieron basados en diversos factores: una presencia fuerte de autoridades originarias, una demográfica indígena etnolingüísticamente homogénea representando una de los pueblos indígenas más grandes de Bolivia (en términos de población total), y la voluntad de las comunidades y sus líderes de ser anfitriones a una investigadora extranjera. El propósito del presente no es comparar experiencias totalmente distintas, pero identificarlas para hacer algunas conclusiones de la realidad de la Ley de Participación Popular y su destino en las zonas rurales e indígenas de Bolivia.

El Estado y el Gobierno Indígena

La gran diversidad de los pueblos indígenas de Bolivia significa que no existe una sola definición de "gobierno indígena". Se presentan en formas muy distintas, no solamente entre grupos etnolingüísticos y dentro de los mismos, sino también a través del transcurso del tiempo. Los "gobiernos indígenas" de hoy no son los mismos que existían durante la colonia, ni mucho menos en la época prehispánica o aún preincaica.² Como cualquier sociedad en contacto con otras, los pueblos indígenas de Bolivia reaccionaban y se adaptaban a conflictos internos, variantes ambientales y presiones e influencias exteriores, entre otros agentes de cambio. La municipalización de Bolivia es una etapa más en esta historia de adaptación y reacción. La transformación histórica no le quita la legitimidad o lo originario de las formas organizativas indígenas: menos importante que sus cambios históricos es el hecho de que en sus formas actuales los gobiernos indígenas siguen gobernando regiones extensas de Bolivia, presentando una ideología y práctica totalmente distinta del estado liberal.

1 Agradezco profundamente a las comunidades y organizaciones indígenas y campesinas que me han colaborado en este proyecto. También agradezco mucho al Programa Fulbright que financió la investigación.

2 Ver Regalsky (2003), 43-73, para un análisis histórico de los cambios organizacionales de los *ayllus* andinos desde el imperio incaico a la República. Ver Saignes y Combes (S.F.) acerca de la construcción de la identidad y sociedad chiriguana.

A pesar de su gran diversidad, hay algunos rasgos generales que los gobiernos indígenas de Bolivia comparten, entre ellos: existen en comunidades que se auto-identifican como indígenas u originarias miembros del sistema que aceptan su práctica e ideología, incluso el mandato de los líderes elegidos manifiestan una diferencia histórica y/o cultural de las instituciones del estado, es decir, con ideologías y prácticas distintas; tienen procedimientos y tradiciones sociales y culturales relacionadas a la política de la comunidad que se distingue de las tradiciones políticas de sociedad dominante mestiza-criolla. Se entenderá estos últimos como una definición amplia de "gobierno indígena" en tanto contraste con el estado, no como su contrario, pero como una entidad con sus propias características productivas y sociales, siendo tan diversas que más especificación ya tendría que referirse solo al nivel micro, a la nación o pueblo, o a la comunidad.

El Estado Boliviano

El segundo sistema organizacional relevante a los comunarios quienes son la base de este trabajo es el Estado boliviano, que nació en 1825 cuando el país independiente se creó sobre el modelo del Estado liberal, un ideal creado en Europa sobre la base de una nación y una identidad. Presentando dificultades a la realización de este ideal desde su principio, la República boliviana heredó no sólo un territorio de varias culturas, idiomas y formas de organización, sino también las mismas estructuras de dominación de la colonia.³ El choque entre una realidad plurinacional y el estado monocultural, mestizo-criollo, ha producido en Bolivia lo que García Linera denomina un "Estado esquizofrénico", que no reconoce a los otros "régmenes civilizatorios" bolivianos que representan distintos conceptos de autoridad, organización social, modos de producción e idiomas.⁴

Aunque las reformas estatales de 1994, incluso la Ley de Participación Popular, eran un intento de arreglar estos problemas, se ve ahora que, en muchos casos, los gobiernos y las culturas indígenas siguen existiendo fuera del estado. En vez de cambiar los fundamentos problemáticos del estado, las reformas los han descentralizado.

La Ley de Participación Popular

La Ley de Participación Popular, promulgada el 24 de Abril de 1994, inició un debate fuerte de sus intenciones e impactos potenciales. Algunos reclamaban que iba a subordinar a las organizaciones indígenas y campesinas⁵, mientras otros la vieron como un esfuerzo honesto por parte del estado para promover la participación y el empoderamiento de estas mismas organizaciones⁶. La ley también era parte de un paquete de reformas liberales en los años 90, apoyadas por las instituciones financieras internacionales. Sin pensar en las intenciones de la ley, ésta sin duda cambió radicalmente el paisaje territorial y político local— se reformuló la unidad del municipio. El nivel de la sección provincial ahora sería el municipio, gobernado por un Alcalde y un Concejo elegido democráticamente, con sus propios recursos económicos, en función al número de habitantes, que se usarían para ejecutar la mayoría de las obras públicas y proveer los servicios básicos para el área, incluso educación y salud; zonas rurales que eran casi totalmente autónomas llegaron a estar bajo la jurisdicción de un municipio. Álvarez observa, "a partir de esta disposición, no existe un solo pedazo del territorio nacional que no tenga "dueño", está absolutamente municipalizado; esto en otras palabras significa que el Estado ya tiene, no sólo presencia, sino verdaderos Gobiernos elegidos democráticamente."⁷ Este comentario señala que los gobiernos indígenas no son "verdaderos", y para que exista "democracia" tiene que estar presente el Estado, un concepto generalizado de monopolio del poder del Estado liberal.

Muchas comunidades campesinas dieron la bienvenida a los montos importantes de inversión estatal, en muchos casos animando y organizándose para promover obras en sus propias zonas. A la vez, los fondos descentralizados no han sido necesariamente percibidos como beneficio para áreas fuera del pueblo central del municipio tanto como deben⁸. El dinero no ha sido suficiente para cubrir los gastos asignados (salud, educación, infraestructura, etc.). Pero para muchas zonas rurales que nunca recibieron inversión por parte del estado se están viendo algunos, aunque sean pequeños, mejoramientos.

Es mayormente por esta razón que los comunarios de Parapitiguasu y Andamarca son conscientes de la LPP. Muchos de los entrevistados indicaron que la participación popular financia sus escuelas y postas de salud (si hay) y se gasta en las contrapartes⁹ para proyectos grandes. Esta inversión municipal también

3 García Linera, 13.

4 García Linera, 43-44.

5 Orellana Halkyer (1999).

6 Albó, et al. (1995), 157.

7 Álvarez, 25.

8 Ver Blanes (2006).

9 *Contraparte* refiere a la contribución a un proyecto de infraestructura u otra iniciativa de "desarrollo" financiado mayormente por una organización ajena, como una embajada u ONG. El apoyo local normalmente consiste en una contribución monetaria del municipio y obra de mano o materiales donados por la comunidad beneficiaria.

se refiere directamente como “participación popular”, significando que la LPP se percibe más como una fuente de recursos económicos que como una reforma política amplia o un vehículo para la participación en la distribución de estos recursos.

Aunque si fuera la parte más famosa de la LPP, el aumento de recursos obviamente no es el único aspecto que afecta a las comunidades indígenas. La incorporación de organizaciones indígenas y campesinas al estado ha sido un tema mucho más problemático. Los términos de la LPP no dejan que las organizaciones campesinas e indígenas pueden participar como tal- tienen que incorporarse a través de otros mecanismos, el más básico de ellos sería la clasificación de organización territorial de base (OTB). Las OTB's, por definición, son organizaciones campesinas e indígenas ya existentes (como *ayllus*, *capitanías* y sindicatos), pero requerían muchos trámites para registrarse como tal, así también gastos en servicios legales. Comunidades con tradiciones orales, por ejemplo, tuvieron que escribir “estatutos” y “reglamentos” de su estructura organizativa, algo poco natural del lugar que hace necesario el apoyo de un abogado. La solicitud de la organización tenía que ser aprobada por el municipio y también por la prefectura, dando supremacía al estado para decidir cuales organizaciones son legítimas.

Ser nombrada como OTB también le dio otra función oficial a la organización existente: relacionarse con el estado. Aunque en muchos lugares las autoridades originarias han cumplido esta función por siglos, ahora se realiza principalmente a través de otra organización más, el comité de Vigilancia, un comité creado mayormente para controlar la corrupción. Mientras en algunos lugares los Comités se han desenvuelto bien, en otras instancias han sido usurpados por partidos políticos e intereses particulares.¹⁰

En Parapitiguasu, un Comité existe, pero ni un comunario lo mencionó cuando hablaba del municipio o participación en él, como las comunidades Guaraníes ahora han desarrollado otras estrategias para interactuar con el municipio (como se discutirá en las siguientes páginas). En Andamarca, el Comité recién se está organizando en forma útil, pero en los años pasados no ha tenido mucha influencia. Por tanto, el Comité de Vigilancia no entra en el análisis presentado aquí.

Después, la Ley 2771 de Asociaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas permitió la participación más directa con agrupaciones civiles y/o como pueblos indígenas, dejándoles participar en elecciones con sus propios candidatos, sin ser afiliados con partidos políticos tradicionales. Ese era un paso importante, dando la oportunidad a comunidades indígenas para participar directamente en la política, manteniendo sus propios usos y costumbres para nombrar a sus candidatos. Asumiendo sus cargos dentro del estado formal, los electos son sujetos a las leyes que gobiernan esta estructura, dejando que el modelo municipal supere las formas indígenas de gobierno. A la vez, existe cierta flexibilidad permitiendo que, con buena estrategia, las formas organizativas indígenas puedan llegar casi tan lejos como sus representantes en el municipio. Así las comunidades tienen la oportunidad de mantener un nivel de control dentro del mismo municipio, tanto como su organización interna lo permita.

Los límites municipales, por lo general dibujados con poca consciencia sobre los territorios indígenas, también han causado impedimentos y desventajas para los TCO's y *ayllus*. Cuando los territorios indígenas son fragmentados por varios municipios, tienen que negociar con varios gobiernos a la vez y lo que debe ser una mayoría indígena pierde su peso electoral. Así es en Parapitiguasu, donde el Municipio de Charagua engloba mucho más de la mitad de la TCO y la población es mayoritariamente Guaraní, con mucho impacto sobre la política local. Para la parte más pequeña de la TCO, en el Municipio de Boyuibe, los Guaraníes son una minoría que sufre del descuido municipal.

Además, algunos problemas pragmáticos se presentan con la LPP. Estos incluyen prácticas políticas e ideologías fundamentalmente distintas entre el modelo municipal y gobierno indígena; barreras lingüísticas entre comunidades indígenas con sus idiomas propios y el estado hispanoparlante; racismo y discriminación por la élite mestiza; alto porcentaje de indígenas sin la documentación requerida para participar en elecciones; y falta de experiencia de comunidades rurales con la burocracia.¹¹

Más que impracticable y divisionista, la LPP niega formas indígenas de organización como formas legítimas de gobierno en sí mismas, en casi todas las instancias requiriendo la adaptación y reorganización para encajar en el estado a través de mecanismos inventados por este fin. Orellana explica:

“La representación organizativa natural que también podría ser asumida como capacidad instalada es desdeñada, disminuida y subestimada por el modelo municipal vigente. Desde la percepción del estado, no es la rigidez del orden político administrativo que es el problema

10 Orellana Halkyer, 326.

11 Lema, 195-196.

para municipalizar espacio y población, sino que son las poblaciones, las comunidades y sus formas organizativas las que representan un problema para el modelo municipal.¹²

Tanto que la LPP intentaba incorporar estas comunidades a su modelo municipal clasificados como OTB's, parece que en muchas comunidades indígenas existe muy poco deseo para participar en el municipio por la democracia o participación. El verdadero motivo es el presupuesto municipal. Las comunidades de Parapitiguasu y Andamarca han intentado acceder estos recursos con sus propias formas de organización, sólo siendo integradas al nivel superficial por el estado.

SANTIAGO DE ANDAMARCA

Mientras el pueblo de Santiago de Andamarca es la sede del gobierno municipal, una distinción importante para sus habitantes, tal vez su mayor honor es que sirve como el centro de los siete *ayllus*,¹³ que ocupan la región circundante y es el lugar de encuentro de las autoridades originarias. Los comunarios han elegido autogobernarse con la ideología del *ayllu*, acercando al municipio sólo mediante sus autoridades originarias para obtener recursos económicos de la LPP.

Autoridades y el Ayllu

Las autoridades originarias que lideran los *ayllus* son más que figuras políticas. Sirven también como líderes religiosos y guardianes de su tradición. Cumplir los cargos de autoridad es una parte esencial de la vida del *ayllu*, tanto un honor como un requisito para permanecer como parte de la comunidad. La máxima autoridad ejecutiva es el *jilakata*, considerado como el "padre del *ayllu*." Aunque la capacidad del *jilakata* es muy importante para la comunidad, el *ayllu* no es una meritocracia. Un proceso complejo y comunal determina quien entrará al cargo.

Los *jilakatas* sirven una gestión de un año y son elegidos por rotación para asegurar que cada familia esté representada, cambiando liderazgo en un patrón circular dentro del *ayllu*. Esta elección *por turno* sirve para delegar autoridad a diferentes sectores del *ayllu*, las *lotrinas*¹⁴, dependiendo del número de *contribuyentes*, o cabezas de familias, y los cargos ya servidos, para que todas las *lotrinas* sean justamente representadas. Los nombrados son elegidos en reuniones comunales mediante el consenso o el voto abierto, y después presentados a los siete *ayllus* primero en Carnaval (Febrero) y después en Todos Santos (Octubre). Normalmente se nombran los *jilakatas* para los siguientes años, para darles tiempo de ahorrar y prepararse.

Llegar al cargo con suficientes recursos es necesario, dado que las *autoridades* no reciben ningún salario durante su gestión, usando sólo sus recursos económicos personales de cada uno para el financiamiento de las fiestas y viajes, mientras tienen muy poco tiempo para atender a sus cultivos. Todos deben servir a la comunidad como autoridad varias veces en sus vidas, en cada cargo una vez, indicando la importancia de desconcentrar el poder, participar y sacrificar. El premio para este sacrificio no es sólo el respeto de la comunidad sino también el derecho al territorio del *ayllu*. Negar un cargo significa perder el acceso a la tierra y el vínculo con la comunidad.

Todos los cargos son ocupados por parejas, mayormente marido y mujer, pero a veces padre e hija o madre e hijo. Es casi imposible que un soltero sea elegido. La mujer sirve como *mamat'alla*, acompañando a su esposo y cumpliendo una función similar aunque con menos autoridad pública. Reemplaza al esposo en reuniones cuando está ausente, o participa a su lado, tomando decisiones juntos. Es interesante que aunque la mujer se conoce como *mamat'alla*, muchos andamarqueños se refieren a ambos mujer y hombre como *jilakatas*. Este uso de la palabra puede ser porque "*jilakata*" a veces se usa como sinónimo de autoridad, pero también porque el cargo se define mucho por su dualidad, dando poca razón porque distinguir entre sus partes componentes. Las parejas son elegidas, de todos modos, mayormente por las capacidades del hombre.

Ordenan la rotación de cargos para que los comunarios vayan ganando experiencia, eligiendo los mejores oradores, más capacitados, y más experimentados primero. Eso permite que los candidatos más jóvenes, menos experimentados, y/o más tímidos tendrán tiempo para mejorarse antes de asumir el cargo más importante, *jilakata*. Se gana experiencia en papeles menores, como organizador de fiestas religiosas, miembro de la *junta escolar*, o presidente del comité de agua o electricidad. La participación vocal en reuniones también indica liderazgo y la capacidad de alguien de luchar por su comunidad.

¹² Orellana Halkyer, 325.

¹³ El *ayllu* se refiere a la organización originaria sociopolítica, cultural y territorial de los pueblos indígenas aymaras y quechuas de los países andinos, caracterizado por una sociedad comunal.

¹⁴ Una *lotrina* es un sector del *ayllu* que sirve mayormente para la administración política. En otros lugares se conocen también como zonas.

Generalmente, uno tiene que subir la escalera de cargos paso a paso llegando a *jilakata*, aunque los más capaces pueden adelantarse, dependiendo de las necesidades del *ayllu*. Pocos llegan al cargo de *tata mayor*, el líder de los siete *ayllus*, y este se elige por su edad y capacidad de un *ayllu* distinto cada año en rotación.

Uno de los deberes fundamentales del *jilakata* de Santiago de Andamarca es cumplir con las costumbres. Al principio de su gestión, el *jilakata* tiene que pasar por el *ayllu*, casa por casa, invitando coca y alcohol a los comunarios, un gesto de generosidad para asegurar que la gestión marche bien. El sacrificio de una de sus llamas, una ofrenda a la *Pachamama*, asegura el bienestar del *ayllu*. En ciertas fechas, los ritos pueden estar realizados tanto en la iglesia católica como en sitios sagrados andinos, muchas veces en las cumbres de los cerros altos. El no cumplir con estas costumbres podría resultar en desastres para la comunidad, y sería razón para sacar al *jilakata* de su cargo. Aunque casi no se llega a este extremo, cuando algunas cosas que la comunidad percibe como negativas pasan, como el embarazo de una madre soltera o la muerte de un joven, se echa la culpa al *jilakata*. Estas infelicidades pasan sólo cuando la *Pachamama* no ha sido venerada correctamente, en el trabajo de la *jilakata*. Este también debe organizar las fiestas de la comunidad. Para cada festividad, dos *jilakatas* y sus parejas son los anfitriones, pagando toda la comida, bebida y música. Una buena fiesta significa más prestigio para el *jilakata*.

El *jilakata* también tiene que velar por la comunidad, tanto por dentro como hacia afuera. Por ejemplo, debe ser vigilante de intereses de personas ajenas que entran al área, quienes son vistos inicialmente con sospecha (incluso investigadoras extranjeras) y su presencia debe ser aprobado por las autoridades para permanecer en los *ayllus*, y aún en el pueblo. Dentro de la comunidad, hay la obligación de administrar justicia y solucionar conflictos. Como en muchas de las zonas rurales de Bolivia, los comunarios en Andamarca sólo recurren a las cortes o la policía para los crímenes más graves, como violación. Normalmente, llevan sus disputas directamente a los *jilakatas*. Si es algo simple, este negocia la solución con los comunarios en conflicto, mientras, algo más grande y complicado se discute entre la comunidad entera.

Este sistema se conoce popularmente como justicia comunitaria, y es generalmente visto en la prensa boliviana como algo violento o inconsistente. Mientras relativamente pocos casos así han pasado, la meta central de la justicia aymara busca el equilibrio. Por eso, en vez de castigar a comunarios, muchas veces buscan una manera de restaurar la armonía, como reemplazar los daños hechos a los cultivos de alguien por el animal de otro. También se ponen multas, y hasta el chicote es posible, pero es raro, para delitos graves. El castigo último es la expulsión del *ayllu*.

Los *jilakatas* también se responsabilizan por fomentar el mejoramiento material e infraestructura de los *ayllus*. A pedido de las comunidades, estas autoridades iniciaron la implementación de sistemas de luz y agua potable en el pueblo y en algunas comunidades cercanas.

Además, la construcción de canchas deportivas, proyectos de mejoramiento de ganado y producción y mejoramiento de vivienda o espacios comunales son otros tipos de proyectos que los *jilakatas* deben realizar. Así las autoridades coordinan las necesidades y demandas de los comunarios con los recursos disponibles para responder, sirviendo como intermediarios entre los comunarios y las fuentes financieras, a veces viajando hasta La Paz para buscarlas. En otras instancias, ONG's entran a las comunidades ofreciendo proyectos, y los *jilakatas* los evalúan y negocian la realización de estos.

Antes se realizaban trabajos casi exclusivamente a través del *ayni*, o el trabajo comunal. La construcción y mantenimiento de caminos, escuelas y otra infraestructura se lograban mediante unos días anuales de trabajo comunal que cada familia debía al *ayllu* y con poco o nada de financiamiento de afuera. Hoy, los andamarqueños se quejan que la tradición del *ayni* se está perdiendo, porque fondos del municipio y las ONG's pueden pagar trabajadores para las mismas tareas. Esta interrupción de la costumbre ha quitado una parte importante de la independencia de los *ayllus*, y es una manera en que el municipio ha logrado el vínculo directo de los *ayllus* en sus proyectos, dado que son los mismos comunarios que realizan la mano de obra pagada. Todavía, el *ayni* sigue funcionando algunos días del año, organizado por los *jilakatas* y la asamblea comunal con la participación obligatoria de todos, tanto para fines propios como para contrapartes.

La Comunidad del Ayllu en Andamarca

Mientras las autoridades originarias son los delegados a liderar el *ayllu*, siempre son obligados a respetar las decisiones de la comunidad. Como explica Ticona:

"La asamblea comunal (en aymara y quechua *ulaga*, *palakipawi*, cabildo o "junta") es la máxima autoridad y eje de la vida comunitaria del *ayllu*. Su potestad se extiende

desde el dominio económico de los recursos, la administración territorial, pasando por las regulaciones sociales y políticas hasta las celebraciones rituales-religiosas. Es el centro de poder del *ayllu* y la comunidad”.¹⁵

Asambleas en cada *ayllu* se llevan acabo uno o dos veces al mes, y también cuando las circunstancias requieren una decisión comunal. Las reuniones de los siete *ayllus* se realizan algunas veces al año y más cuando un asunto importante se presenta.

Los temas que se discuten varían entre lo común y corriente, como planes para la escuela, quejas de la condición de la infraestructura de la comunidad, la fiesta comunal, etc., a lo más cultural y único al lugar, como ciertos ritos y la organización del *ayni*. Mientras los *jilakatas* normalmente se encargan de supervisar y ejecutar las decisiones, es la asamblea que las debate y determina, especialmente de los asuntos importantes.

Por ejemplo, las costumbres, que normalmente son respetadas estrictamente, se pueden dejar por periodos de tiempo si la asamblea decide que es necesario, como la extensión del mandato del *jilakata* de un año a dos o más. La asamblea también es el espacio donde se evalúa el trabajo de las autoridades, se presentan quejas de ellas (como por ausencia de reuniones) y se discuten soluciones posibles. En el caso de las autoridades menores, el sacar del cargo es una opción viable. Para las autoridades mayores, sin embargo, casi nunca les sacarían, porque prefieren esperar al año para que el ciclo natural de rotación siga sin interrupción.

Los comunarios de Andamarca también se relacionan con sus autoridades fuera de la asamblea. Son generalmente vecinos con la autoridad actual, haciendo que existan maneras menos formales para dar sugerencias o quejas. Los problemas pueden ser llevados directamente a la autoridad, quien después consultará con los otros líderes comunales para solucionar el conflicto. Además, las autoridades también son líderes culturales, dando muchos otros escenarios para interacción entre comunarios y *jilakatas*, como en algunas costumbres y ritos que requieren la participación de toda la comunidad.

Por otro lado, existen tantos cargos que hay la posibilidad constante que cualquier comunario será autoridad el año próximo. Ningún comunario puede mantener tierras en el *ayllu* sin cumplir este requerimiento en algún momento. Como la tierra de *ayllus* es comunal (dos *ayllus* tienen títulos individuales), cada persona trabaja su terreno y así se “adueña” de ello, trabajándolo como familia. Pero se mantiene una lógica comunal, así que cuando uno no cumple con sus deberes o comete un delito imperdonable, o se van de la comunidad voluntariamente, la tierra se revierte al *ayllu*.

El Ayllu y el Municipio

“¿Que relación? respondieron la mayoría de comunarios cuando se les pregunta de su relación con el municipio. Le pregunta era honesta, de curiosidad genuina, no sarcasmo. Los comunarios parecieron poco preocupados que no tenían mucha enlace con el municipio, y aunque muchos indicaron que votaban, era mayormente por ser obligatorio. Varios *jilakatas* indicaron la poca cooperación voluntaria del municipio (sólo con presión de las bases este trabajaba), aunque otros indicaron que la relación estaba bien, mientras el municipio diera fondos para proyectos. Esta segunda opinión parece ser la dominante entre los comunarios acerca del municipio de Santiago de Andamarca: una relación limitada está bien e incluso deseable, si algún tipo de fondos se dedican a las necesidades del *ayllu*.

Esta desvinculación entre las comunidades y el municipio de Andamarca no es étnica los políticos municipales son casi exclusivamente Aymaras, como los comunarios. Mejor dicho, el conflicto es entre dos sistemas políticos e ideologías distintas. Mientras servir como *autoridad*, sin salario y con mucho sacrificio personal, se ve como un servicio al *ayllu*, ser un concejal o alcalde se ve como egoísta. Mucho de esta crítica se origina de una desconfianza en los partidos políticos.

Partidos políticos como una institución reciben críticas de los comunarios de Andamarca por las razones clásicas: son corruptos, no cumplen sus promesas, y sólo atienden a su base durante la temporada de campaña. Es común en las zonas rurales de Bolivia, incluso Andamarca, que los partidos y candidatos opositores pasan por las comunidades, regalando coca, abarrotes y alcohol, a cambio de votos. Prometen reformas que nunca realizarán. Muy pocos Andamarqueños son militantes de partidos.

Hay también desconfianza en el sistema de elecciones municipales. Mientras la comunidad decide quien será *autoridad originaria*, entrar en las elecciones es una decisión individual. En el *ayllu*, no hay un proceso formal de campaña, sino uno muestra su capacidad para ser *jilakata* a través de su participación y

15 Ticona (2003), 125.

experiencia. Nadie puede autonombrarse. Además, varios comunarios observaban que los candidatos de las elecciones estatales tienen que ser ratificados por los partidos, prohibiendo participación directa, haciendo que el político sea representante del partido, no de la comunidad. La ley 2771 cambiaron algunas de estos problemas en 2004, permitiendo que los pueblos indígenas entran en las elecciones como tal.

Los *ayllus* de Andamarca se organizaron como Pueblo Indígena de Santiago de Andamarca (PISA), y ganaron con un concejal. Aunque asiste a las reuniones del *ayllu*, ninguno de los comunarios entrevistados lo mencionaron cuando hablaron del municipio. De hecho, el concejal toma muy en serio su papel como parte del estado, explicando que no puede atender las solicitudes del *ayllu* directamente: "para tener una colaboración de parte del municipio, hay una metodología. No es simplemente a solicitud de carta: 'listo, házmelo', por decir, una carta. No. Hay un procedimiento. Eso se llama el Plan Operativo Anual [POA]."¹⁶ Las solicitudes del *ayllu*, entonces, tienen que coincidir con la elaboración del POA, no al revés. Mientras iniciativas y consejos pueden venir de la asamblea, siempre la estructura estatal es superior.

Cualquier problema o necesidad que tiene la comunidad, la solución siempre empieza con el *jilakata* o la asamblea. Los *jilakatas* sirven como intermediarios entre la comunidad y el municipio, solamente acercándolo para buscar fondos para sus proyectos. La participación de los comunarios en el *ayllu* es directa, todos participando en la asamblea, dónde a veces se discute un tema por días para llegar a un consenso. En el municipio las decisiones las toman sólo el consejo y alcalde, sin consultar. El voto para un representante en este segundo sistema, entonces, no se reconoce como participación.

Las *autoridades originarias* de Andamarca son responsables para las funciones más básicas de gobierno: justicia, infraestructura, protección y territorio. Pero todos de estos deberes son tantos políticos como religiosos y culturales. La protección, por ejemplo, puede ser defendiendo al *ayllu* de intereses externos, o puede ser asegurando que no exista daño a las comunidades mediante el cumplimiento de las costumbres necesarias. La diferencia más determinante para los comunarios entre este modelo y el gobierno indígena de Andamarca es la falta de grandes recursos monetarios propios.

Parapitiguasu

En el pueblo de Charagua, se ubica la sede de gobierno del municipio y la población mestiza de la zona, que dominó la política municipal por años pese a ser una minoría. Charagua también es la sede de la *Capitanía* de Parapitiguasu, el gobierno local de las comunidades Guaraníes y un miembro de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Como varias *capitanías* en la región del Chaco Boliviano, hace dos décadas, empezaron a formarse junto a la APG, enfrentándose con petroleros, hacendados, e incluso el estado, para proteger y recuperar su tierra. Este enfrentamiento es parte de una larga historia de los Guaraní en Bolivia y su relación con el estado, que tras los últimos siglos ha sido caracterizado por la migración (forzada y voluntaria), violencia estatal e incluso esclavitud, desarticulando algunos asentamientos.¹⁷

Muchas comunidades siguen recuperando tradiciones y idiomas perdidos o debilitados por las haciendas y la represión estatal, mientras adoptan nuevas estrategias políticas y organizacionales. La *capitanía* de Parapitiguasu, por ejemplo, recién entró en la política municipal con sus propios representantes, pero su reorganización y proceso de fortalecimiento se enfocan en gran parte en la tradición de la asamblea comunal y el *mburuvicha*, la autoridad ejecutiva de la *tenda*, o comunidad Guaraní.

Ser Mburuvicha

Servir como un *mburuvicha* es un deber que se cumple por el beneficio de la comunidad, y no es remunerado—sólo al nivel de la *capitanía* se les da un apoyo monetario muy pequeño para ayudar a las familias de los *mburuvichas*. Una vez nominado por la comunidad, la persona debe servir sin negarse. Muchos *mburuvichas* indicaron que no se puede ignorar la voluntad de la comunidad. Mientras el tamaño pequeño de muchas comunidades puede obligar a que la mayoría de los hombres (y algunas mujeres) entren como *mburuvichas* en algún momento, no es obligatorio como en el *ayllu*, porque algunos pueden ser juzgados como no aptos para el trabajo. De este servicio tampoco depende el derecho a la tierra. Además, no hay un sistema de rotación los líderes se eligen casi exclusivamente por sus capacidades y carisma.

Los *mburuvichas*, a veces llamados *capitanes*, deben ser "capacitados", muchos entrevistados dan como ejemplo las capacidades aprendidas en los talleres y seminarios ofrecidos por ONG's y otras organizacio-

¹⁶ Entrevista con la autora. Santiago de Andamarca, Oruro, Bolivia, 1 de Septiembre 2006.

¹⁷ Ver Pifarre (1988) para una historia mas completa del pueblo Guaraní en Bolivia.

nes ajenas como herramientas para negociar y tener éxito en relaciones con el mundo *karai*.¹⁸ También es importante saber leer y escribir en castellano. Poder hablar en público, en ambos español y guaraní, es una capacidad muy valiosa porque permite negociar con los *karai* y también puede motivar a la comunidad para trabajar más fuerte para lograr mejoras, un hecho que se explica como llevar adelante la comunidad. Dar y recibir consejos también es importante, especialmente el aspecto de ser humilde.

Como muchos grupos indígenas en el oriente de Bolivia, los Guaraní de Parapitiguasu adoptaron el sistema PISET de organización: Producción, Infraestructura, Salud, Educación y Tierra. Recién han incorporado también una *capitanía* de Género, uno de Comunicación y uno de Recursos Naturales. Estas autoridades son encabezadas por un *Segundo Capitán* y un *Capitán Grande* y todos ellos son llamados *mburuvichas*. Siendo casi como un gabinete de ministros, cada una de las autoridades PISET se encarga de su área temática. Esta división de responsabilidades se parece un poco como las juntas escolares y comités de servicios básicos que se encuentra en los *ayllus*, descentralizando actividades ejecutivas de la autoridad principal. Cada comunidad también elige su PISET, *Segundo Capitán*, y *Capitán Grande*.

Una persona debe servir cada cargo una sola vez en su vida, su gestión varía entre uno y tres años, dependiendo de cuales proyectos están en marcha y como la comunidad le evalúa. Para elegir los *mburuvichas* de la *capitanía*, se juntan en la *Asamblea Grande*, donde cada comunidad manda dos representantes y uno o dos candidatos para cargos específicos, asegurando que la autoridad será difundida por varias comunidades. Los méritos de los candidatos son debatidos, y se realiza un voto secreto para los *capitanes* y determinan los PISET por aclamación. Los *mburuvicha* explican que usan el voto secreto (dado que para tomar todas las demás decisiones deben llegar al consenso) para que el voto de un representante no perjudique a su comunidad, si la Asamblea elige a un *mburuvicha* para quien no votó.

Aunque históricamente los *mburuvichas* han sido casi exclusivamente hombres, y parejas no entran a los cargos juntos como en los *ayllus*, hoy un número notable de mujeres están llegando a ser *autoridades*. En algunas comunidades, las mujeres sirven como *mburuvichas* mientras en otras las mujeres participan activamente en las asambleas. En reuniones de todos los *mburuvichas* comunales de la *capitanía*, las mujeres están presentes y participan activamente, algunas siendo obviamente muy respetadas, sus opiniones consideradas con interés por el resto de la asamblea. El liderazgo femenino es más común al nivel de la comunidad que en la *capitanía* o APG nacional, donde todavía dominan los hombres.

Los *mburuvicha* de Parapitiguasu tienen muchas responsabilidades parecidas a los *jilakatas* de Andamarca. Un deber principal es adelantar los proyectos en la comunidad. Llevan las demandas de la comunidad a la *capitanía* o municipio y buscan fondos de organizaciones ajenas. El *mburuvicha* también tiene que organizar el trabajo comunal para mantener la infraestructura comunal y realizar proyectos. Sin embargo, los *mburuvichas* generalmente no están encargados de la organización de la provisión de servicios básicos. Casi ninguna de las comunidades de Parapitiguasu tiene energía eléctrica o agua en las casas, aunque hace algunos años atrás los *mburuvichas* organizaron la perforación de pozos comunales en varias comunidades mediante una ONG.

Resolver conflictos es otra responsabilidad de los *mburuvicha*, tanto disputas por tierra como violencia familiar. Castigos leves incluyen multas y días de trabajo, mientras la sanción más fuerte sería la expulsión de la comunidad. Además de conflictos internos, también los *mburuvichas* tienen que proteger la comunidad de "terceros," como hacendados y petroleros. Estos conflictos normalmente se solucionan al nivel de *capitanía*.

Dado la preferencia por la autonomía de los Guaraníes individualmente y como comunidades, muchas veces más es menos en términos de poder percibido, influencia e interrupciones en la vida cotidiana por parte de las autoridades. Cuando una comunidad sentía que su líder no representaba a sus intereses y gustos, simplemente dejaron de prestarle atención.¹⁹ Como Meliá explica, "el *mburuvicha* es un elemento de la asamblea al cual se entregan funciones ejecutivas especiales. En realidad, se refiere a un oficio secundario, todavía de gran importancia, al servicio de la comunidad".²⁰

Poder de la Asamblea

La comunidad participa constantemente en la toma de decisiones. Mientras el *mburuvicha* debe llamar a las reuniones, organizar el trabajo comunal, y representar a la comunidad en las reuniones zonales, es la comunidad que realmente toma las decisiones. El *mburuvicha* facilitará las reuniones y su opinión es bien respetada, pero todos los comunarios tienen la oportunidad de comentar, criticar, y cuestionar al *mburuvicha* en la asamblea.

¹⁸ "Karai" refiere a los no-Guaraníes, mayormente a los mestizos y blancos pero también a las indígenas del altiplano.

¹⁹ Albó (1990), 111-113.

²⁰ Meliá, 67.

Varios asuntos se someten al análisis de la comunidad durante estas reuniones, incluso el planeamiento de trabajo comunal, informes de actividades escolares, conflictos dentro de la TCO y revisión de proyectos. Las decisiones son hechas mediante el consenso, un proceso que puede demorar horas o aún días, sólo llamando votos oficiales cuando el debate es imposible de solucionar con este método tradicional. Por medio de la asamblea, la comunidad mantiene el derecho a censurar a sus *mburuvichas*. Están en contacto constante, y si no cumplen con las expectativas de la comunidad, son sacados, con agradecimientos por su servicio y después reemplazados. No hay tanta animosidad cuando pasa así, porque se reconoce que es por el bien de todos.

Como indica su forma de organización interna, los Guaraníes tienen amor de libertad, de autonomía, resultando que la mayoría de los entrevistados indicó que prefieren seguir en su rutina diaria con la mínima cantidad de intervención posible. Por ejemplo, ignoran algunas obligaciones que dicta el estatuto de la *capitanía*. La contribución anual es un monto mínimo de dinero, pero casi nadie lo paga. Hay, sin embargo, algunas obligaciones culturalmente importantes que casi siempre se respetan.

El trabajo comunal, o la *faena*, es una obligación principal de los comunarios de Parapitiguasu. En adición a las reparaciones a la escuela, mejoramiento de infraestructura, y otras tareas, individuales llaman a una *faena* cuando precisan ayuda. Cuando se hace una invitación formal a una *faena*, cuando una cosecha excede la capacidad de trabajo de una familia, por ejemplo, los otros comunarios son obligados a participar. A cambio, reciben comida y bebida del anfitrión y pueden saber que cuando necesita apoyo en el futuro, el favor será devuelto.²¹

La tierra es propiedad comunal, aunque se la trabaja individualmente. Como lo explica Meliá, “se sale totalmente fuera de la estructura mental Guaraní que la tierra se vende y puede ser convertida en un objeto mercantil, como tampoco lo es el aire o el agua”.²² Sólo cuando una persona empieza a trabajar un terreno vuelve a ser “suyo”. Pero si un comunario deja la comunidad, o deja su terreno para cultivar otro, este puede ser apropiado por otro. La tierra no se vende, ni a un comunario ni a una persona ajena.

Relaciones con el Municipio

Muchos Guaraníes perciben el estado como “otro”, una parte del mundo *karai* que no refleja su identidad. Un asesor Guaraní de la *Capitanía* explica, “el Prefecto es un *karai* y el Presidente es un *colla*”²³ ninguno de ellos entiende al pueblo Guaraní”.²⁴ Esto hace que el gobierno estatal más cercano a Parapitiguasu es el municipio, especialmente ahora con sus propios representantes. Pero no siempre ha sido así. Sólo siete años después de que la *capitanía* se consolidó como una organización, la LPP se implementó, cambiando de alcaldes hacendados nombrados por el Prefecto, a unos elegidos por voto. El voto, sin embargo no era suficiente.

Como en Andamarca, durante las temporadas de elecciones, montones de políticos prometían proyectos e inversiones y los partidos políticos regalaban coca y limosnas sólo para después desconocer sus compromisos con los Guaraníes. Las comunidades intentaron entrar en pactos con estos partidos, pero un Guaraní jamás asumía un cargo alto en el municipio. Les hacían esperar días o semanas para una reunión simple con el alcalde o el consejo, se les trataba sin respeto cuando asistían a las reuniones del POA y les excluyeron del Comité de Vigilancia. Con el municipio dominado por mestizos, los Guaraníes de Parapitiguasu enfrentaron ambos el problema de navegar un sistema político distinto, y los desafíos de idioma y discriminación etnolingüística.

Hace algunos años atrás, sin embargo, la *capitanía* de Parapitiguasu decidió que si quería beneficiarse de los fondos municipales, tendría que entrar al municipio sola. Organizándose como “pueblo indígena” bajo la Ley 2771 para competir en las elecciones con sus propios candidatos, Parapitiguasu se alió con otra *capitanía* Guaraní y ganó la alcaldía y dos concejales, de cinco, quienes entraron el año 2006. El Alcalde, la autoridad principal del gobierno municipal, continúa siendo integrado en la *capitanía* y debe responder a las comunidades Guaraníes, muchas veces por medio de las formas de gobierno indígena.

Los *mburuvichas* entran directamente a las oficinas municipales para hacer solicitudes y reunirse con el alcalde, conversando de los temas pertinentes en una mezcla de castellano y guaraní. Esta nueva relación y acceso al municipio, facilitó el hecho de que el Alcalde era elegido por, y continua a respondiendo a,

21 Meliá, 41.

22 Meliá, 40.

23 “Colla” refiere a los bolivianos del occidente del país de cultura quechua y aymara. El presidente Evo Morales Ayma es Aymara del Departamento de Oruro.

24 Entrevista con la autora. Charagua, Santa Cruz, Bolivia, 11 de marzo 2007.

la Asamblea Guaraní. Habiendo servido ya como el máximo *mburuvicha* de la APG, él ganó su lugar como candidato, elegido por las comunidades. Como cualquier *mburuvicha*, si el Alcalde o los Concejales Guaraníes no cumplen con las comunidades, serían sacados.

Pero el modelo municipal todavía limita la participación directa de los comunarios. Muchos de ellos están acostumbrados a relaciones personales con sus *mburuvichas*, algo no tan aceptado en el municipio. El Alcalde explica, "a veces la gente viene y quieren plata para su pasaje. El municipio no tiene plata para transporte. No les puedo dar."²⁵

Además, no hay fondos suficientes para cubrir las necesidades básicas de las comunidades, una queja común, dado que el primer pedido de la mayoría de los comunarios de Parapitiguasu es la provisión de servicios básicos e infraestructura. Finalmente, el Alcalde también tiene la responsabilidad de atender a los habitantes mestizos del pueblo, ambos para sobrevivencia política y para ganar su cooperación de los concejales no Guaraníes. Esta atención al pueblo significa que a veces los comunarios se quejan que sigue la misma centralización de fondos en Charagua, con menos recursos llegando a las comunidades.

Por lo general, sin embargo, existe una percepción positiva de la "participación popular" en las comunidades, donde se lo entienden mayormente como financiamiento y proyectos, no como "participación como tal". Son orgullosos de tener un Guaraní como Alcalde, pero pocos lo mencionaron como primera autoridad de la zona. Reconocen más a sus *mburuvichas* de comunidad y *capitanía*, haciendo que estas sigan siendo las autoridades principales ejecutivas, sólo que ahora se extienden a la Alcaldía.

Conclusiones

Como explicaron Albó, et al. un poco después de la implementación de la LPP, en el altiplano Aymara, las comunidades ya tienen mucho de mini-municipios, que deciden, planifican, tramitan, ejecutan y en parte financian sus propios proyectos, por el tono de la LPP ahora, toda esta tarea quedaría en buena parte transferida a un nuevo municipio que, en muchos lugares ni siquiera existía previamente.²⁶ Con la misma experiencia de ser mini-municipios, las comunidades de Parapitiguasu y Andamarca no han dejado que el municipio post-participación popular les quite su autonomía. El poder político supremo en las comunidades sigue siendo la asamblea y las autoridades originarias. Los *mburuvichas* y *jilakatas*, como una parte importante de esta estructura, deben responder a la voluntad de esta asamblea, y pueden ser sacados si no cumplen.

Las autoridades originarias son las autoridades más relevantes para las comunidades por una variedad de razones. Son del mismo grupo etnolingüístico, aymara o guaraní (en Parapitiguasu, los políticos de los partidos normalmente no lo son), vienen de las comunidades mismas y son responsables y dependientes de ellas. Como explica el Piset *Mburuvicha* de Salud en Parapitiguasu, "los políticos traen propuestas de mentira. Aquí es diferente. La comunidad te está mirando".²⁷ Esta característica contrasta mucho con la democracia representativa del estado boliviano, donde los ciudadanos tienen una oportunidad para elegir un representante cada dos o cuatro años y tienen que confiar que cumplirán sus promesas. Las comunidades tienen pocas oportunidades para censurar su representante, quien frecuentemente les da importancia solamente durante la temporada de campaña. La Ley 1551 de Participación Popular dio la oportunidad de cambiar estos problemas, como también la Ley 2771 de Asociaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas abrió las elecciones a participación más directa de las comunidades indígenas. Pero los resultados dependen mucho de la forma de organización y la estrategia que toman las comunidades.

En Parapitiguasu, el éxito de elegir tres representantes a la alcaldía y consejo a tenido un impacto tremendo en su posibilidades de acceder a recursos financieros para las comunidades, aunque el municipio no es el sistema "nuestro", como lo identificaron muchos comunarios. Más bien, es parte del sistema *karai*, y los Guaraníes han entrado para acceder recursos y superar la discriminación, no para participación como tal. Después de años de votar por la mejor oferta de limosnas y promesas vacías, Parapitiguasu tiene sus propios representantes en el municipio, aunque las autoridades principales siguen en las mismas comunidades y en la *capitanía*.

En Santiago de Andamarca, las autoridades se han encargado de aun más funciones que los *mburuvichas*, hasta tomar responsabilidad para los servicios básicos. No se ha presentado el conflicto étnico como en Parapitiguasu, entonces los *jilakatas* han logrado mayor acceso a los recursos para apoyar los proyectos propios de las comunidades. El intento de entrar al municipio con PISA no se realizaba como

25 Entrevista con la autora. Charagua, Santa Cruz, Bolivia, 14 de marzo 2007.

26 Albó, et al (1995), 161.

27 Entrevista con la autora. Charagua, Santa Cruz, Bolivia 9 de Marzo 2007.

se esperaba, pero a la mayoría de comunarios no les importa. Sus autoridades originarias sirven como representantes, llevando propuestas al municipio para financiamiento.

En ambos casos, para la mayoría de los comunarios, la participación popular es un recurso financiero. Antes buscando los mismos recursos de ONG's y otras organizaciones ajenas, ahora los Guaranés de Parapitiguasu y los Aymaras de Andamarca buscan recursos del municipio, aunque las otras instituciones siguen siendo importantes en este aspecto. Las autoridades originarias siguen siendo las principales autoridades para las comunidades, sólo que ahora con la LPP también tienen la responsabilidad para relacionarse con el estado. Aunque siempre han tenido esta función, con la creación de las OTB, ahora es un cargo formal y absolutamente necesario para conseguir recursos.

La LPP no ha hecho que los comunarios se sienten más como participantes en el municipio, ni parte del estado boliviano. En vez de incorporarse como tal, han usado sus formas tradicionales de gobernarse para acceder a recursos estatales. Pero la LPP fue diseñada para asegurar la supremacía del estado sobre las organizaciones naturales de los lugares donde estaba entrando al nivel local. Flores reclama: ¿Hubiese sido muy interesante que la redistribución de ingreso fuera directamente a las comunidades y respetando a las autoridades originarias.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
1989 **La Comunidad Hoy. Vol. III In Series, Los Guaraní-Chiriguano.** Centro de investigación y promoción del campesinado. La Paz: Librería Editorial Popular.
- AGUILÓ, Federico
1992 **Etnias Andinas de Bolivia.** Culturas aborígenes de América. Cochabamba: Fondo rotatorio editorial. Editorial Arol.
- AYLLU Sartañavi
1995 *Perspectivas de descentralización.* En: **Karankas: La Visión Comunitaria.** Informe de consultoría. Etnias y participación, N. 1. La Paz: Proade, Ildis.
- BLANES, Jose
2006 **Mallkus y Alcaldes.** La Paz: PIEB.
- CHOQUE CANQUI, Roberto
2003 *"La Historia Aymara".* En: **Los Andes Desde Los Andes.** Ed. Ticona, Esteban. La Paz: Ediciones Yachay Wasi. Pp. 15-38.
- COCARICO LUCAS, Edwin
2006 *"El Etnocentrismo Político-Jurídico y el Estado Multinacional: Nuevos Desafíos para la Democracia en Bolivia."* **American Latina Hoy,** Agosto Año/Vol. 43 Universidad de Salamanca Salamanca, España. Pp.131-152.
- DÍEZ ASTETE, Alvaro y David Murillo
1998 **Pueblos indígenas de Tierras Bajas: Características Principales.** La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación y Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.
- HAHN, Dwight R.
2006 *"The Use And Abuse Of Ethnicity: The Case Of The Bolivian CSUTCB,"*
1983 **Historia De Bolivia: Período Prehispánico 1.** Ed. Medinaceli, Ximena. La Paz: Banco Central De Bolivia.
Historia Oral Indígena. Pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Riester, Jürgen y Hagen Ulrike, eds. No. 4 en serie. Santa Cruz: Apcob.
- IBARRA GRASSO, Dick E.
1985 **Pueblos indígenas de Bolivia.** La Paz: Juventud.
- KLEIN, Herbert S.
2003 **A Concise History Of Bolivia,** Cambridge: Cambridge University Press.
- KOHL, Benjamin
2003 *"Democratizing Decentralization In Bolivia: The Law Of Popular Latin American Perspectives,* Vol. 23, No. 2, Ethnicity And Class In Latin America. (Spring, 1996), Pp. 91-106.
Los Andes desde Los Andes. Ed. Ticona, Esteban. La Paz: Ediciones Yachay Wasi.
- MEDINACELI, Ximena
2006 *"Pueblos Originarios de Ayer y Hoy".* En: **Historia de Bolivia: Período Prehispánico 1.** Ed. Medinaceli, Ximena. La Paz: Banco Central De Bolivia.

- MELIA, Bartomeu
1988 *Nãnde Reko: Nuestro modo de ser*. Vol. II En: **Series, Los Guaraní-Chiriguano**. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz: Librería Editorial Popular.
- ORELLANA HALKYER, Rene
2003 "Municipalizaci Participation," **Journal Of Planning Education And Research**, Vol. 23. Pp. 153-164.
- PIFARRÉ, Francisco
1988 **Historia de un Pueblo**. Vol. II In Series, *Los Guaraní-Chiriguano*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz: Librería Editorial Popular.
- SAIGNES, Thierry e Isabelle COMBES
"Chiri-Guana: Nacimiento de una Identidad Mestiza" Capitulo II, In **Chiriguano**. Ed. Riester, Jurgen. Vol. III en serie, **Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia**. Santa Cruz: Imprenta Landivar, SF.
- TEMPLE, Dominique
2002 "El Quid Pro Quo Guaraní," En: Ed Javier Medina (Ed.) **Nãnde Reko: La comprensión Guaraní de la Vida Buena**. La Paz: Fam Bolivia.
2003 **Teoría de la Reciprocidad, Tomo III: El frente de civilización**. La Paz: Padep y GTZ.
- TERCEROS, Elva
2004 **De la utopia Indigena al desencanto: Reconocimiento estatal de los Derechos Territoriales Indígenas**. Cejis Pieb. Santa Cruz: Industrias Grafics Sirena.
- TICONA, Esteban
"El Thaki Entre los aimara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales". En: **Los Andes desde los Andes**. Ed. Ticona, Esteban. La Paz: Ediciones Yachay Wasi, 2003. Pp.125-146.

Hacia la construcción de un nuevo proyecto de identidad indígena-originario: El caso del movimiento de los ayllus del Norte de Potosí

Frany Gerald Gómez Chacón

Antecedentes

En principio la identidad es algo inherente a todo ser social, siendo un fenómeno bidimensional se debe distinguir entre identidad personal (individual) e identidad social (o colectiva). (Cardoso de Oliverira, 1971). En lo personal la identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente y en lo referente a los actores sociales, es un proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. (Castell, 1999: 28)

En la construcción de identidades se utiliza materiales de la historia, la memoria colectiva, fantasías personales, los aparatos de poder, las revelaciones religiosas, los cuales son procesados por los individuos y los grupos sociales que lo reordena en un sentido, según determinaciones sociales y proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacio/temporal (Castell, 1999: 29). Al respecto Castells (1999: 30) propone tres formas y orígenes de la construcción de la identidad en el contexto de las relaciones de poder: **La identidad legitimadora;** introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender su dominio sobre los demás actores sociales. **La identidad de resistencia;** generada por actores sociales que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas frente a la lógica de dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia basado en principios opuestos y diferentes a los que impregnan las instituciones de la sociedad. **La identidad proyecto;** cuando los actores sociales colectivos, basándose en los materiales culturales que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y busca la transformación de la estructura social.

En su opinión de Castells, cada tipo de proceso de construcción de la identidad conduce a un resultado diferente en la constitución de la sociedad: Las *identidades legitimadoras* generan una sociedad civil, es decir un conjunto de organizaciones e instituciones y actores sociales estructurados y organizados que reproducen este tipo de identidad, la *identidad para la resistencia* que conduce a la formación de comunas o comunidades de resistencia colectiva contra la opresión y, la *identidad proyecto* que produce sujetos, que no son individuos sino el actor social colectivo que plantea un proyecto de vida diferente basado en una identidad oprimida.

En el contexto de emergencia indígena en latinoamérica José Bengoa afirma que en las últimas décadas el movimiento y organizaciones indígenas están reinventando o recreando nuevos discursos étnicos dando lugar a "nuevas identidades", que paradójicamente contradice el ingreso de América latina a la modernidad y la globalización. (Bengoa, 2000: 21).

Según este autor los movimientos indígenas son protagonistas de un proceso de "etnogénesis", de construcción, reinención y recreación de un nuevo discurso identitario indígena arraigado en la tradición, pero con capacidad de dialogar con la modernidad. Se trataría de un discurso híbrido, mezclado en el que se reinventan ritos y ceremonias, un discurso en torno a la pureza étnica, a la autoidentidad fundamentada en ser los primeros habitantes, es decir originarios. Bengoa habla de que se "construye una 'cultura indígena de performance', de superposiciones, de trozos diferentes, de combinación de fuentes muy diversas" (2000: 130) donde incluso deben someterse al turismo, explicar su cultura a los turistas combinando elementos tradicionales con elementos fantásticos.

En Bolivia la construcción de una identidad de resistencia presenta varios periodos históricos de resurgimiento de movimientos de reivindicación de la conciencia étnica, especialmente frente al despojo y usurpación de tierras por parte de los latifundistas liberales del siglo XIX y parte del XX como es la red de caciques apoderados, liderizados por Martín Vásquez o Santos (Barco) Marka t'ula, que inician una lucha legal por las tierras usurpadas por los latifundistas de la época. (Albó, 1994: 8-9).

Al respecto, Esteban Ticona afirma que este proceso es "...un ejemplo singular de 'invención' -o más exactamente, en este caso, de 'reinversión' - de una vieja tradición: los linajes caciques como parte de un proceso de etnogénesis, que no sólo legitimaba la emergencia de liderazgos de estos caciques apoderados sino también consolidaba el sentido de ser parte de grandes territorios propios y la conciencia de pertenecer a una larga tradición con raíces precoloniales." (Ticona, 1997a: 97).

Sin embargo, entre los años 30 y 50 del siglo XX, lo étnico quedaría relegado y sustituido por la conciencia de clase "campesina", creándose los sindicatos y las cooperativas, donde la propiedad comunal cede a los parcelamientos que culmina con la Reforma Agraria de 1953.

A partir de la década de, 1970 y 80s resurge el discurso étnico que para Ricardo Calla se expresan en términos de un "resurgimiento de la identificación étnica como la base de la acción política efectiva de diversos grupos, partidos y movimientos" (Calla, 1993: 57). Según este autor, este proceso comprende dos fases: la primera desde 1973 a 1985 donde la identificación étnica se revela y, la segunda, a partir de 1985 donde el movimiento impacta al sindicato y los procesos electorales, los cuales se traducen en movilizaciones y reivindicaciones territoriales, económicos y culturales.

En la primera fase surge, a partir de la década del 70, el movimiento Indianista y Katarista, el cual organizan sus filas, tanto en el plano sindical como en el partidario, sobre la base de una identificación étnica de tinte andino centrista.¹ La identificación étnica se articula con la posición clasista, resaltando el Katarismo el cual creció respecto al indianismo, por su menor propensión a los reduccionismos ideológicos.

Desde 1985 se pasaría de una postura reivindicacionista a una propositiva, es decir, se pasa de defender los derechos de los pueblos indígenas a postular una Bolivia multiétnica. En esta fase se ubica también el segundo momento histórico del movimiento indianista, es decir la organización o revitalización de las autoridades originarias que subsume al partido y al sindicato en la lógica horizontal heterogénea de la comunidad. (Pacheco, 1991: 9-10).

En este contexto, se sitúa la constitución del movimiento de autoridades tradicionales y líderes de los ayllus del Norte Potosí, que surge en 1993 cuestionando las bases ideológicas y políticas del sindicalismo campesinista en la región y reivindicando la identidad étnica de los ayllus como Pueblos Indígenas-origenarios, el cual pretende la reconstitución del modelo sociopolítico del ayllu y su participación política en procesos de cambio social para la transformación la institucionalidad del Estado boliviano.

Ahora bien, el presente ensayo tiene el propósito de hacer un intento de análisis sobre el proceso de construcción o formación de un nuevo discurso identitario indígena-originario a partir de la experiencia política del movimiento de líderes y autoridades originarios los ayllus del Norte de Potosí, ya que este aspecto parece ser la clave para la transformación de los valores identitarios y la institucionalidad de la sociedad boliviana, a partir de la participación de los líderes indígenas en las estructuras de poder del Estado boliviano y los procesos políticos de cambio como la Asamblea Constituyente.

¿Cómo se construye políticamente esta nueva identidad indígena-originario desde el movimiento de ayllus del norte de Potosí?, ¿En qué se fundamenta su discurso de reivindicación de la identidad étnica como Pueblo Indígenas-origenarios?, ¿Cuáles son las características organizativas del movimiento? y ¿Cuál es el propósito u objetivo social del movimiento?

En este ensayo los movimientos sociales son entendidos como aquellas acciones colectivas que buscan transformar o modificar los valores e instituciones de la sociedad, a partir de una estructura organizativa de movilización y de métodos de lucha que expresan ciertas demandas y necesidades colectivas, pero también son sistemas de participación social, de formación de discursos identitarios y de elaboración de propuestas capaces de afectar la estructura institucional de los Estados. (García, 2005: 21) ²

1 Las características del Indianismo pueden resumirse de la siguiente manera: Mitificación y folklorización del pasado inka y aymara prehispánico, obviando completamente lo colonial y la República, Énfasis en la constitución partidaria, reivindicando en su seno formas de organización originaria, Desarrollo al margen de las luchas sindicales. Mientras que el Katarismo asume las siguientes características: El Katarismo se inicia con las luchas sindicales, Contribuye a elaborar el Manifiesto de Tiwanaku (1973) donde se postula la cultura de los pueblos originarios, Al igual que el Indianismo, se distancia del enfoque economicista y la posición marxista revolucionario de izquierda, Funda sindicatos campesinos a partir de 1973, culminado con la Federación Sindical Unica de trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1979 el cual se desarrolla bajo la marca de la identificación étnica lo que lo lleva a postular la pluralidad de naciones (Calla 1993: 57)

2 Manuel Castells define los movimientos sociales como "acciones colectivas conscientes cuyo impacto, tanto en caso de victoria como de derrota, transforma los valores y las instituciones de la sociedad." (1999: 25), mientras que Alvaro García lo define como un "tipo de acción colectiva, que intencionalmente busca modificar los sistemas sociales establecidos o defender algún interés material, para lo cual se organizan y cooperan con el propósito de desplegar acciones públicas en función de esas metas o reivindicaciones." (García 2005: 21)

Metodológicamente, para el análisis del movimiento indígena originario de los ayllus del Norte de Potosí se tomará en cuenta los siguientes criterios planteados por Castells: Primero, los movimientos sociales han de comprenderse en sus propios términos, son lo que dicen ser. Sus prácticas discursivas son su autodefinición. Segundo, no existen movimientos buenos ni malos, todos son síntomas de nuestras sociedades y todos chocan con las estructuras sociales, no obstante son signos de conflictos sociales, de resistencia y cambio social. Y tercero, es adecuado estudiarlos según tres principios: la identidad del movimiento, que hace referencia a su autodefinición del movimiento, de lo que es, en nombre de quién habla; el adversario o enemigo principal del movimiento y; la visión, el modelo social u objetivo social del movimiento, que hace referencia al tipo de orden social que desearía obtener en el horizonte histórico de su acción colectiva. (Castells, 1999: 92)³

La Constitución del Movimiento de Ayllus del Norte de Potosí

Estructura organizativa

El movimiento indígena originario está constituido por autoridades tradicionales, líderes y comunarios de los ayllus, los cuales se han organizado en una Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-NP) Charka – Qhara Qhara, que intenta recrear o recuperar en su seno los valores culturales del modelo de organización sociopolítico del ayllu andino boliviano, como es el principio de organización dual-segmentario de ejercicio de poder y autoridad de los máximos representantes del movimiento indígena, denominados “Mallkus o Kuraj Mallkus”, los cuales están integrados por autoridades tradicionales y líderes de los ayllus del Norte de Potosí como los Segundas Mayores, jilanqus, Kurakas, etc., y sus respectivas mama t’allas.

La máxima representación e instancia de decisión política es el Cabildo orgánico de todos los Ayllus del Norte de Potosí, llamado jach’a tantachawi. Por debajo de esta instancia se organiza el Consejo de Segundas Mayores, Kurakas y Mallkus como estamento ejecutivo y de coordinación. Luego están los Mallkus responsables técnico-operativos máximos de la FAOI-NP, los cuales a partir del 2003 se constituyen en catorce mallkus, cuatro de los cuales son representantes de cuatro provincias (Bustillo, Charcas, Chayanta e Ibañez) y están a la cabeza de la organización.

Los diez restantes están organizados en comisiones como la de educación, salud, tierra y territorio, etc. (Fuentes, 2005: 8)

La elección de las mencionadas autoridades se realiza en el cabildo orgánico de los ayllus que pretende recuperar también el sistema de turno rotativo vigente en los ayllus, aunque éste se realice en base a las provincias del Norte de Potosí y no a la vigencia de la organización sociopolítica de los ayllus.⁴ Internamente la FAOI-NP cuenta con personal de apoyo técnico (asesor jurídico, responsable de investigación, etc.), que en pasadas gestiones (1999-2000) estuvo apoyado por instituciones de promoción como la de Investigación Social y Asesoramiento

Legal Potosí (ISALP), el Taller de Historia Oral Andina (THOA)⁵ y Evess Kallpa con el apoyo administrativo y contable. Finalmente, por debajo de los estamentos se encuentran las coordinadoras de ayllus por municipio y, finalmente los ayllus mismos. Entre los principales fines y objetivos de la FAOI-NP a nivel institucional está la “reconstitución y desarrollo de los ayllus del Norte de Potosí en beneficio de su población y del país.” (Estatuto Orgánico de la FAOI-NP, 1999). Así como la búsqueda del respeto a su identidad socio-cultural y la mejora de sus condiciones de vida (suma qamaña) de los ayllus en cuanto a la salud, vivienda, educación, etc. Para cumplir con este cometido una de las principales actividades de la FAOI-NP es la capacitación de líderes indígenas y autoridades originarias, a través de curso talleres en las comunidades y en su propia sede ubicada en la población de Llallagua, en cuanto a la formación política e ideológica del movimiento de ayllus que permita la toma de decisiones adecuadas para llevar adelante acciones públicas frente a la coyuntura política nacional. A su vez, la FAOI-NP es parte y coordina su trabajo con otras organizaciones mas amplias como la Central de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), esta última organización estructurada, desde 1997 en base a los ayllus regionales de los departamentos de Potosí, Oruro, La Paz y Cochabamba, los cuales también reivindican una identidad ligada a la reconstitución de los ayllus del Qullasuyu. (García, 2005 321-347)

3 Según Alvaro García (2005: 21) todo movimiento social posee tres componentes: a) Una estructura de movilización o sistema de toma de decisiones (estructura orgánica); b) Una identidad colectiva que le permite diferenciarse colectivamente y c) Unos repertorios de movilización o métodos de lucha.

4 Desde su fundación de la FAOI-NP en 1993, las gestiones administrativas son las siguientes: Alberto Camaque (1993-94), Martín Muruchi (1994-96), Aurelio Ambrosio (1999-2000), Julián Huaylla (2000-2002) Hugo Fernández (2003-2004) y Cancio Rojas. (2005-) el cual fue destituido del cargo en abril del 2005.

5 El apoyo del THOA fue retirado desde el año 2000

Antecedentes históricos

El movimiento de líderes y autoridades de los ayllus del Norte Potosí surge en agosto de 1993 cuestionando las bases ideológicas y políticas del sindicalismo campesinista en la región y reivindicando la identidad étnica de los ayllus como Pueblos Indígenas-Originarios que pretende la reconstitución del modelo sociopolítico del ayllu y su participación política en procesos de cambio social para la transformación de la institucionalidad del Estado boliviano.

El proceso comienza en 1987 cuando los ayllus de las centrales sindicales de la provincia Bustillo y Chayanta, de raíces ideológicas indianista y Katarista, se organizan en el seno mismo de la FSUTC-NP a la cabeza de Félix Vásquez, en el “Frente Tomás Katari de Liberación” (FTKL) como brazo político regional del MRTKL en el Norte de Potosí (cfr. Fuentes, 2005). En 1990 el FTKL cambia su nombre a “Central Única de Ayllus de la provincia Bustillo” (CUAB), conformado por las autoridades originarias y líderes de los 9 ayllus de Chayanta, ubicados en la provincia Bustillo como el primer intento de reivindicación étnica y separación de la organización sindical.

Y como consecuencia de su accionar contestatario y el relegamiento del sindicalismo en el Norte de Potosí, tres años más tarde se conforma la “Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí” (FAO-NP) en el Primer Congreso Extraordinario convocado por la CUAB del 28 al 30 de agosto de 1993 en la localidad de Pista Pampa, ayllu Kharacha de la provincia Bustillo.

“Se realizó un congreso convocado por la Central Sindical de la Provincia Bustillo en el año de 1990 en febrero en la comunidad de Irupata, a este congreso participaron la mayoría de las autoridades originarias según análisis de los autoridades originarios resulta que el congreso estaba manejado sólo por los partidos políticos a sus antojos. Razón que las autoridades Originarias después de largo discusión y análisis tomaron la fuerza única para legitimar la organización Originaria Proponen al congreso la Central Única de Ayllus de la Provincia Bustillo (CUAPB) con miras de que fortalezca los Segundas Mayores en su propio territorio y Estado Originario. En voto mayoritario ganaron los Autoridades Originarios para quedarse con el nombre de Central Única de Ayllus de la Provincia Bustillo (CUAB) de esa manera los autoridades Originarios dejaron suelto al sindicalismo campesino tomando como una organización ajena quedó vacío actualmente.”⁶

El contexto político de emergencia de la FAO-NP se deriva del V Congreso campesino convocado por la FSUTCNP, realizado del 29 de julio al 2 de agosto de 1993 en Sacaca, provincia Alonso de Ibáñez, del Norte de Potosí. En este congreso los delegados de la CUAB, todavía afiliados a la FSUTCNP, cuestionan a los miembros del Comité Ejecutivo saliente por malos manejos de los distintos proyectos que se estaban ejecutando. Al no ser tomados en cuenta en el nuevo Comité Ejecutivo, los delegados de la CUAB abandonan el congreso criticando fuertemente la legitimidad y representatividad de la nueva dirección sindical. (Colque, 1996).

Según la concepción de turno rotativo de los ayllus, la cabeza del Comité Ejecutivo le correspondía a un representante de la CUAB, liderizado por Alberto Camaque en reemplazo de Félix Vásquez representante de la provincia Bilbao Rioja, quien pretendía reasumir la dirección de la FSUTCNP a través de una directiva que desconocía a los ayllus de la provincia Bustillo. (Fuentes, 2005: 16). A la semana siguiente la CUAB convoca a un ampliado provincial donde se resuelve realizar el Primer Congreso Extraordinario (I Cabildo) para el 28 y 30 de agosto de 1993 evento en el que se conforma la FAO-NP.

A partir de este evento se inicia un proceso de fortalecimiento organizativo y formación ideológica étnica de las autoridades y líderes de los ayllus con el apoyo de diferentes instituciones de desarrollo tanto internacional, nacional, y local (OXFAM-AMERICA, IBIS-DINAMARCA, ISALP, THOA y EVESS-KALLPA), así como la participación organizativa en procesos de cambio social en el contexto nacional como la implementación de la ley de

Participación Popular, la demanda de tierra y territorio a través de la titulación de TCOs, la participación Política en el poder local, nacional y la Asamblea Constituyente.

En octubre de 1996, se incluye el término “indígena” en sus siglas pasando a denominarse FAOINP, mismo al que en mayo del 2003 se añade el nombre propio de las naciones aymaras “Charkas Qhara Qhara” que correspondían en tiempos prehispánicos al territorio del Norte de Potosí.

⁶ La cita es parte de un documento inédito que me fue facilitado por Perfecto Gonzáles, quien participó en la organización y fundación de la FAO-NP

El accionar político e ideológico de sus líderes se traducen en la participación en procesos de cambio a nivel local y nacional como la implementación de la Ley de Participación Popular, la reivindicación de tierra y territorio de los ayllus ante el INRA, las elecciones municipales y nacionales, así como la construcción de propuestas para una nueva constitución política del Estado en el contexto de la asamblea constituyente.

Así, como resultado de las elecciones municipales de 1999 representantes indígenas de los ayllus de Chayanta y Pocoata son elegidos autoridades municipales, mientras que en las elecciones generales del 2002 algunos ex – mallkus de la FAOINP son elegidos diputados uninominales por la circunscripción 39 que corresponde a la provincia Bustillo.

Con la promulgación de la ley N° 2771 de “Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas” del 6 de julio del 2004, el movimiento indígena plantea la necesidad de participar en las elecciones municipales del 2004, organizando el “Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu” (MAPIQ) como brazo político de la FAOINP en los municipios de Sacaca, San Pedro de Buena Vista, Pocoata, Uncía y Chayanta. Como resultado de las elecciones municipales del 2004 el MAPIQ logra obtener representación de Alcaldes y concejales en estos municipios.

Asimismo, durante la gestión 2004 los mallkus de la FAOINP, plantean una propuesta de Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente y los contenidos temáticos para una nueva Constitución Política del Estado en la Asamblea Constituyente que plantea un Estado plurinacional autónomo.

“La reconstitución del ayllu”

La idea de reconstitución del modelo organizativo del ayllu fue impulsado desde la década de los 80s por el equipo del Taller de Historia Oral Andina (THOA), como resultado del trabajo de investigación de los llamados “caciques apoderados” (Mamani y Choque 2003) y que como institución estuvo apoyando al movimiento de ayllus en el Norte de Potosí en la gestión 1999-2000.

La reconstitución definida como “*regreso a lo propio*” es concebida como un paso importante hacia la descolonización, expresado a través del fortalecimiento de la conciencia de la identidad étnica y la búsqueda del “bien vivir” suma jakaña. (Mamani y Choque 2003: 164, 166)

En la FAOINP el regreso a lo propio se ha concebido como la reconstitución de territorio prehispánico de las naciones aymaras Charka- Qhara Qhara junto a sus autoridades originarias, (mallkus y mama t’allas) y los niveles organizativos del ayllu (marka, suyu) basados en el principio dual segmentario del pensamiento político aymara.

En el discurso de las autoridades de la FAOINP se habla del proceso de reconstitución del **Suyu Charkas** organizadas en niveles por las **markas Chayanta y Sakaka**, cada uno de ellos divididos dualmente en los jatun ayllus de alasaya y majasaya. Así como el **Suyu Qhara Qhara** organizados en las **markas de Macha y Pukwata**, cada uno de ellos con sus respectivo jatun ayllus divididos dualmente en Alasaya y Majasa.

En este proceso, varias gestiones de autoridades de la FAOINP han propiciado la reconstitución del ayllu (en su nivel mínimo) y la restitución de sus autoridades (segundas mayores, kurakas, jilanaqs, etc.) en territorios fragmentados históricamente, correspondientes a las actuales provincias Charcas, Chayanta y Bilbao donde la hacienda y el sindicato se ha consolidado. Estas acciones han permitido legitimizar el nivel de representatividad y liderazgo del movimiento frente al sindicato y el fortalecimiento de la organización como mediador válido ante las políticas estatales y de las ONGs.

Esta posición ideológica también ha permitido que las autoridades de la FAOINP hayan planteado estrategias de acción política en el marco de las reformas estructurales del Estado, como el reconocimiento de los ayllus como “Pueblos Indígenas” en el marco de la implementación de la Ley de Participación Popular, la demanda de tierra y territorio a través de las TCOs, la participación Política a nivel local nacional (elecciones municipales, generales y para constituyentes) y la propuesta hacia la Asamblea Constituyente.

La Construcción de un Proyecto de Identidad Indígena- Originario

Los ayllus del norte de Potosí

El ayllu andino tal como es conocido en la región del Norte de Potosí es concebido como grupos sociales que han desarrollado una identidad colectiva a partir de componentes étnicos primordiales (lengua, sistema de parentesco, territorio, organización social, sistema político, etc.) y una condición

política situacional a partir de su experiencia histórica de resistencia a las políticas de dominio colonial y republicano, donde los características étnicas se convierten recursos y estrategias de acción política para obtener reconocimiento y demandas de derechos económicos, políticos, socioculturales, etc.

Primordialmente el ayllu es definido como una "unidad social que agrupa sistemas amplios de parentesco en un territorio continuo y discontinuo, que a partir de una trama cultural y una ritualidad compartida se reproduce a diferentes niveles (micro y macro), tanto en lo económico, como en lo político-ideológico y religioso." (Ticona, 2002: 127).

En su dimensión política situacional el ayllu ha sido definido como un modelo de organización social de respuesta contrahegemónica y reafirmación de la identidad étnica (Untoja, 1991) y porque como modelo el ayllu se constituye en jatha (semilla) de donde ha germinado la civilización y las estructuras políticas andinas, equivaliendo también a familia (ali) unidad social básica de organización social y política (Mamani y Choque, 2003)

En lo que hoy es el Norte de Potosí se puede identificar, con diversos grados de fragmentación y desestructuración, a los ayllus de Chayanta, Sakaka, Macha y Pukwata, que en tiempos prehispánicos correspondían a la confederación de naciones aymaras Charka Qhara-Qhara, organizados en niveles según el principio dual segmentario que consiste en una serie de divisiones en mitades arriba/abajo (janansaya y urinsaya en quechua y alasaya y masaya en aymara) que se proyectan hacia el control y aprovechamiento de recursos ecológicos de la puna (suni) y los valles (likina) y la organización de un sistema de cargos de autoridad tradicional. (Platt, 1987)

Según Roger Rasnake (1989: 13) la institución clave para entender la continuidad cultural de los ayllus es el rol que desempeñan las autoridades, no sólo en su función de mediador entre el Estado y la sociedad nacional dominante, sino también como mediador simbólico, en su función ritual de recrear o reproducir los modelos y conceptos de la organización social interna del ayllu andino.

De este modo, el sistema de autoridades que garantiza los derechos y deberes dentro del ayllu, forma parte de los mecanismos de regulación, reproducción y resistencia de los ayllus a la múltiples presiones desestructuradoras externas a las cuales han estado sometidos durante todo el proceso colonial y republicano hasta nuestros días.(Rivera, 1992: 113)

Entre las principales autoridades de los ayllus se puede distinguir al Segunda Mayor (ayllu de Chayanta), el Kuraka (ayllus de Macha), el jilanku, el alcalde comunal el Khawasiri, el irpiri y otros, cada uno de ellos acompañados de su esposa o autoridad femenina complementaria (mama t'alla) siguiendo el principio dual de relación conyugal (chacha -warmi) como modelo o declaración normativa de cómo deben ser las relaciones conyugales entre la mujer y el hombre. Asimismo, cada autoridad debe estar acompañado de su respectivo surci o aprendiz.

Las funciones mas importantes de este sistema es la reproducción de la estructura interna del ayllu (regulación de conflictos, organización del ciclo productivo, etc.); el vínculo con los dioses tutelares a través de ceremonias y rituales; el control social a las familias (organización de turnos de trabajo, servicios, asignación de tierras, etc.) y, la mediación con el Estado y con el mundo exterior que tiene un contenido simbólico, expresado en la ceremonias de pago de la tasa y los pasados viajes a la ciudad de Potosí. (Rivera, 1992: 117).

El sistema de elección de autoridades combina elementos de consenso comunal con un sistema obligatorio de turnos (turno rotativo), que involucra no a las personas sino al nivel del ayllu correspondiente según el tipo de autoridad a ser elegida, los cuales proveen candidatos que son evaluados hasta lograr consenso. Este sistema conocido también como "democracia del ayllu, permite regular los derechos y deberes de las familias hacia el ayllu, exigiendo un cumplimiento igualitario, pero acorde con las capacidades y responsabilidades de las familias." (Rivera, 1992: 118).

En este sentido, la asamblea del ayllu es la máxima instancia de autoridad y eje de la vida comunitaria, potestad que se extiende desde el dominio económico de los recursos, la administración territorial, hasta las celebraciones rituales-religiosas. La asamblea es el centro del poder del ayllu. (Ticona, 2003: 125) el cual no esta separado de la sociedad, por lo que la autoridad originaria no tiene el poder de mandar sobre los demás, de hecho él solo es el portavoz del deseo de su grupo, pues sus decisiones o funciones responden solamente a la voluntad del ayllu. El lugar del poder político estaría en el ayllu y se ejercería para impedir la desigualdad entre los miembros y se instaure la división dentro el ayllu (cfr. Clastres, 1981: 116).

El ejercicio de autoridad originaria no se realiza en términos de mando-obediencia que supone una división social entre dominadores y dominados, sino mas bien tiene un sentido de servicio y deber hacia el ayllu, el cual implica también recorrer el “camino a andar” (thakhi en aymara, ñan en quechua) como un proceso de tomar crecientes responsabilidades comunales que combina el prestigio familiar con el ejercicio de autoridad del ayllu, desde un cargo menor a uno de mayor responsabilidad. (cfr. Ticona, 2003: 128).

El pensamiento político de los ayllus en su historia

La historia de los ayllus del norte de Potosí es una historia de constantes enfrentamientos y conflictos de intereses entre el bloque criollo-mestizo que detentaba el poder estatal (colonial y republicano) que se consideran las fuerzas del progreso y los ayllus representado por un grupo considerado “semisalvaje” (Platt, 1982)

Estas relaciones ayllu-Estado formaban parte de un “pacto de reciprocidad” que consistía en la obligación del Estado no sólo de reconocer los derechos colectivos de los ayllus a sus tierras, sino también de aceptar como contraparte los servicios tradicionales y la tasa, antiguo tributo pagado por los indígenas. (Platt 1982: 20)

Desde la aplicación de las reformas coloniales y liberales en Bolivia como las reducciones toledanas, la promulgación de la Ley de Exvinculación de Tierras de 1874 y de la Reforma Agraria de 1953, se intentó extinguir las estructuras socioculturales del ayllu norteñosino, desconociendo implícitamente este antiguo pacto de reciprocidad que regía las relaciones ideales del ayllu con el Estado republicano.

Para la ideología liberal del siglo XIX de carácter eurocéntrico, paternalista y racista la privatización de la tenencia de la tierra, (“capitalismo agrario”) se presentaba como una medida humanitaria en la medida en que lograría incorporar e integrar al indio, vía mestizaje a la civilización y a la sociedad nacional. La resistencia de los ayllus a tales medidas fue interpretada por los liberales como evidencia de un estado precivilizado de los indios y un “obstáculo anacrónico” que postergaba el progreso de Bolivia.⁷

Para la ideología de los ayllus tales medidas se concebían como un acto de mala fe que conllevaba la “pérdida de legitimidad” del Estado frente a los derechos ancestrales de las tierras de los ayllus, pues estas medidas intentaban desconocer o romper el pacto de reciprocidad, expresando una *incompatibilidad* entre la concepción ideológica liberal y andina.

Esta incompatibilidad, según Platt (1987) se puede explicar a partir del reconocimiento de ciertas características del pensamiento político-ideológico de los señorios aymaras pre-hispánicos y su capacidad de respuesta frente a los estados Colonial y Republicano, como es el principio de organización dual-segmentario (Alasaya / Majasaya) los cuales, proyectados hacia el control y aprovechamiento de recursos ecológicos a través de franjas transversales en el espacio surandino, permitía una integración territorial sin necesidad de un aparato burocrático estatal, manteniendo asimismo un estado de equilibrio (tinku / Ch'axwa) entre las diferentes unidades sociales, (grupos étnicos y parcialidades) y así inhibir la emergencia y consolidación de un poder centralizado que pudiera desconocer los intereses de los comunarios de base. Platt (1987)

La violencia institucionalizada en los ayllus como la Ch'axwa (peleas interétnicas) y el Tinku (encuentro violento y amoroso entre dos mitades y niveles de segmentación) vinculados a la organización dual andina, funcionaria entonces como un freno contra las pretensiones expansivas de otros grupos étnicos y como una manera de canalizar o manejar los conflictos en términos sociales, es decir, someter los conflictos a reglas sociales de tal forma que de la confusión y el desacuerdo surja la afirmación y la convivencia armoniosa (muxsa). Así, Platt plantea que la lógica del proceso sugiere que “la destructividad de las **ch'axwas** internas se expulsaría hacia las fronteras de una nueva confederación, mientras que al nivel previo quedarían reemplazados por las ‘competencias’ del **tinku** entre los antiguos contrincantes.” para luego finalmente llegar a la muxsa (paz y reconciliación) como una manera de re-socializar una relación que amenazaba con reventarse hacia lo pre-social. Es en este *proceso de negociación permanente* sobre los límites del ejercicio de autoridad, donde podemos comprender las actitudes de los aymara frente a los estados Inka, Colonial y Republicano. (Platt 1987: 95)

⁷ Este periodo histórico es conocido como “incorporativista”, desarrollada bajo el influjo de las corrientes liberales, extrayendo su contenido ideológico (teórico-político) de los tópicos positivistas y evolucionistas de los países europeos. Según Marie Chantal, (1982: 43-44) el instrumento privilegiado en este periodo es el hecho de conceder la propiedad privada de la tierra (políticas agrarias) lo que lleva consigo al desmembramiento de la comunidad y la desaparición de la relación comunitaria hombre-tierra.

Así, para los aymara “vencidos” la presencia del Estado Inka significó una relación equilibrada donde se construyó un nuevo orden sobre los fundamentos sociales preexistentes, aunque con nuevas funciones en el contexto de un Estado centralizado. Sin embargo, ante los excesos de autoridad, tensiones y conflictos generados por la expansión Inka, los aymaras ven a los españoles como aliados con quienes buscar un nuevo punto de equilibrio. De este modo, “la llegada del Inka puede considerarse como una culminación coherente de un proceso previo de ampliaciones sucesivas de la escala segmentaria de la organización dual, cuyos inicios deben buscarse en los años posteriores al colapso de Tiwanaku.” (Platt, 1987: 104)

Con la conquista española y la posterior emergencia del mercado colonial, -el intercambio de bienes y servicios (el cual no era desconocido para los aymaras pre-hispánicos) y la contribución del tributo en dinero al Estado Colonial, -significaba para los señorías aymaras la prolongación ideológica de un nuevo pacto de reciprocidad entre los Mallkus y el rey, ya que el tributo en dinero tenía como objetivo el equilibrio político. Sin embargo, muchos Mallkus que tuvieron un éxito comercial considerable sobre la base de una ganancia comercial justa (huaque= premio/porción/parte justa merecida) se subordinaron más a las reglas del mercado (oferta /demanda) que al equilibrio y el interés colectivo de las etnias aymaras, dando lugar así al mestizaje comercial.

Con la emergencia del Estado Republicano, el pacto de reciprocidad queda bajo el asedio del individualismo económico y político que negaba la existencia misma de las etnias aymaras. Las políticas liberales del siglo XIX (Por ejemplo la Ley de Exvinculación de 1874 y la Reforma Agraria de 1953) tienen un impacto más demoledor que en la colonia, “pues a diferencia del rey de España, quien encontró que sus intereses serían mejor protegidos por la conservación parcial de las organizaciones Aymaras, el Estado Liberal decidió desconocer unilateralmente el ‘pacto de reciprocidad’ que había fundado la legitimidad del gobierno colonial en los ojos de la población ‘autóctona’ de los andes de Sur.” (Platt, 1987: 120).

Ante esta arremetida, el pensamiento político aymara, en lugar de plantear la toma del Estado impone una estrategia alternativa: “la de mantener ‘en jaque’ a un poder inherentemente predispuesto a negar el ‘equilibrio recíproco’ autorizado por la justicia del **tinku**.” (Platt, 1987: 121)

El sindicalismo campesino en los ayllus

El sindicalismo Nortepotosino tuvo sus raíces en la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953, decretada por el MNR, el cual con el fin de aumentar su poder organiza los sindicatos en el área rural cayendo en manos de los mestizos, quienes a su vez hicieron uso del aparato sindical para reproducir relaciones clientelares y caudillistas con los ayllus, cuya organización fue obligada a entrar en el sindicato. En provincias como Charkas y Bilbao el sistema de autoridades del ayllu fueron sustituidos por el sindicato estructurado de acuerdo a la organización del territorio (provincias, cantones, etc.).

Sin embargo, como consecuencia de la crítica vertida por el movimiento Katarista al pacto militar campesino y la corrupción sindical en los 70s y la posterior fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1979, surge una nueva dirigencia sindical en el Norte de Potosí con Florencio Gabriel y Benigno Ambrosio, quienes, aunque fueron originarios del ayllu ninguna reivindicación cultural de los ayllus fue tratada en sus congresos, al contrario prevaleció en el sindicato el paternalismo, el desprecio cultural y racial por parte de los dirigentes mestizos del pueblo, especialmente de los profesores rurales vinculados más con los mineros que con los ayllus, además de estar manipulados por los partidos políticos de entonces como el MRTK, MNRI, PCB y el MIR. (Rivera, 1992: 125-139)

Este último partido excluido de la dirección sindical, a pesar de que logró llevar decenas de campesinos al congreso la mayoría de ellos de la provincia Chayanta, lugar donde se sitúa la sede del “Instituto Politécnico Tomás Katari” (IPTK), organización no gubernamental manejada en Ocurí por el MIR y posteriormente por el MBL para armar su propio aparato sindical en las comunidades en nombre del desarrollo, el cual incluía también el desconocimiento de la organización sociopolítica de los ayllus de Macha.

Esta situación también se refleja en instituciones promotoras de desarrollo en la región principalmente ONGs, los cuales intervinieron a raíz de la hambruna causada por la sequía en 1982 entre las que se destaca el trabajo de asistencia rural de Radio Pío XII, conformaron el “Proyecto” para encarar los desastres naturales de la región. “El Proyecto nació como una continuación del Plan Sequía-83, destinado a proveer ayuda de emergencia -fundamentalmente alimentación- a las zonas más afectadas. Una vez superada la fase de emergencia, se organizó y estabilizó el Proyecto como un mecanismo para mejorar el nivel de productividad de la economía campesina tradicional, mediante la dotación de fertilizantes, insumos, y capacitación técnica y organizativa.” (Rivera, 1992: 144)

Sin embargo, en el trabajo institucional se observa una continuidad en la organización del sindicato como un aparato que desconoce la estructura de ayllu y reproduce relaciones clientelares y de subordinación.

En muchos casos, se usó la asistencia alimentaria y de insumos como un instrumento para extender la organización sindical en el ayllu creando conflictos generacionales, confusión, divisionismo interno, mayor dependencia y subordinación de los ayllus.

El reconocimiento como “Pueblos Indígenas”

En este contexto de subordinación de los ayllus al sindicato y las ONGs se constituye el movimiento de ayllus en 1993, cuya primeras acciones colectivas y discursivas de los mallkus de la FAO-NP estuvo ligado al reconocimiento jurídico de los ayllus como “Pueblos Indígenas” (PI) en el marco de implementación de la Ley de Participación Popular (LPP) promulgado en abril del 1994, que permitía el derecho a participar en el desarrollo económico y material a través de la creación de Distritos Municipales Indígenas (DMIs).

Este nuevo discurso identitario estuvo fundamentado en la reivindicación de las características étnicas de los ayllus para su reconocimiento jurídico como OTBs y DMIs, ya que implicaba la vigencia de los derechos de los ayllus como Pueblos Indígenas al desarrollo económico, el territorio, la autonomía, la justicia comunitaria, etc.

Desde esta perspectiva se desplegaron acciones políticas como la marcha a la ciudad de La Paz realizado en junio de 1994 a la cabeza de Alberto Camaque, el cual, sin embargo fue detenido por el ejército en el trayecto Huanuni-cruce Machaqamarka a 35 Km de la ciudad de Oruro, donde se ratificaba al Prefecto de Oruro la solicitud de incluir a los ayllus como OTBs en el marco de la LPP, pero manteniendo su independencia administrativa sin ser parte integrante de los comités de vigilancia ni los municipios. (Cfr. LA PATRIA, 1994) Este hecho se recordaba de la siguiente manera:

“...hasta 1994, dentro la Constitución Política del Estado las comunidades no estaban reconocidos y también dentro la Ley de Participación Popular no aparecía los ayllus, por eso todas las autoridades originarias, los jilanqus, segundas mayores de aquí, del norte de Potosí, hicimos una marcha a pie hasta La Paz y como todo gobierno que no deja realizar marcha y no nos dejaron, nos atacaron con el ejército en el camino y tenemos una charla suficiente en Oruro con la autoridad del gobierno y los representantes de la LPP, nuestro reclamo fue el reconocimiento de los ayllus en la CPE, también el reconocimiento dentro la LPP, tal cosa se ha logrado el reconocimiento en la CPE, ahora figura en el Art. 171 de la Reforma Agraria y dentro de la LPP el gobierno dice que va a ser una reglamentación y dentro la reglamentación se ha insertado la distritación del ayllu, el reconocimiento de las autoridades originarias, es por eso nosotros con pleno derecho a reclamar, a que un ayllu se convierta en DMI conducido por las autoridades originarias mismo.” (Testimonio de Marcelino Gonzáles, abril de 1996)

Este discurso “indígena” fue reivindicado frente a la organización sindical que promovía el reconocimiento de la “comunidad campesina” en términos clasistas, como sujeto del desarrollo económico y social, situación que derivó en un conflicto de poderes entre las dos organizaciones (FAO-NP vs. FSUTC-NP) por el nivel de representatividad y legitimidad ante ayllus y comunidades.

En el contexto de la implementación de Participación Popular, esta situación dio lugar a que muchos ayllus en 1995 solicitaran Personalidad Jurídica como “comunidades campesinas” en sus niveles inferiores de organización. Así se constituyeron por ejemplo en los ayllus Sikuya y Chullpa, 7 y 8 OTBs respectivamente, correspondientes a sus ayllus mínimos o cabildos (Vega, 1999: 91-93)

Según el testimonio del Segunda Mayor del ayllu Chullpa don Ángel Caro autoridad originaria de entonces “De acuerdo a la LPP no aceptaron ser indígenas, sino campesinos; pero luego de explicarles que aceptando ser indígenas recibirían apoyo de los proyectos, ellos [los comunarios] aceptaron. Querían conformar 56 OTBs correspondientes a las 56 comunidades del ayllu”⁸

No obstante, como resultado de las acciones colectivas y de movilización frente al Estado y el sindicato, en 1996 cada uno de los ayllus (especialmente de la provincia Bustillo) con el apoyo estatal del

8 Comunicación personal con don Ángel Caro, Segunda Mayor del ayllu Chullpa en 1998

proyecto "Norte de Potosí"⁹ logra su personalidad jurídica como "Pueblos Indígenas", así como la creación de DMI correspondientes a cada uno de los ayllus, tomando en cuenta su estructura socio-política y autoridades originarias vigentes. En la gestión 2000- 2002 de la FAOI-NP también se logra la creación de DMI en los municipios de Pocoata, Sacaca y San Pedro de Buena Vista, y se impulsó gestiones para la conformación de la Mancomunidad de Distritos Indígenas. (Fuentes, 2005: 44).

Así, el primer DMI promovido por la FAOI-NP fue constituido en el ayllu Panacachi,

"El día 2 de abril se ha reconocido en una reunión del consejo municipal de Chayanta, también ha sido una constante lucha de nosotros de que desde el inicio del 95 hemos peleado ya un DMI para el ayllu Panacachi, pero tal cosa no fueron aceptados por las autoridades municipales del año pasado, nos hicieron pasar tiempo, de que se va analizar, se va a estudiar, una serie de cosas y paso esa cuestión (...) en la promulgación de la ley no fue reconocido el ayllu y su organización originaria, en análisis después de varias reuniones los directivos, mallkus de la FAOI-NP y tanto nuestras autoridades de base, hemos convocado a una asamblea general de autoridades originarias de la provincia Bustillo en el norte de Potosí para iniciar una marcha hacia la Sede de Gobierno con el objetivo de ser reconocido en la ley y la creación de DMI y su autonomía del ayllu, a consecuencia de esto los pueblos indígenas del oriente y del norte de Potosí, logramos una reconocimiento de la ley, de CPE, Art. 171, así mismo en la LPP, Art. 3 y Art. 28 en su reglamentación que menciona el DMI que puede asumir las autoridades originarias, en la cual tenemos aprobado mediante una resolución del municipio de Chayanta, el 1 de abril, el primer DMI del norte de Potosí que es el ayllu Panacachi a la cabeza del segunda mayor que asume la responsabilidad de subcalde..." (Testimonio de Perfecto Gonzáles, abril de 1996)

La reinención de autoridades étnicas

En este proceso, se hace evidente la revalorización de autoridades étnicas en la incipiente organización, recuperando en la estructura orgánica de la FAOI-NP la figura política ancestral del "Mallku" o "Kuraj mallku" y la "mama t'alla", como autoridad femenina complementaria, así como la reinención de ciertos cargo de autoridad como el "Segunda Menor" y el "Chasqui" que no existen tradicionalmente en el ayllu, no obstante creados por el movimiento aunque después fueron desconocidos por el Estado durante el proceso.¹⁰

Según el testimonio de Severino Zárate, Segunda Mayor del ayllu Panacachi en 1996, el cargo de "Segunda Menor" de la FAOI-NP pretendía imitar el rol del Secretario Ejecutivo del sindicato o al de Zurci o Autoridad Entrante, mientras que el Chasqui al de Secretario o Asistente.¹¹ Es mas, según lo entendían los integrantes de la FAOI-NP en 1996, el Segunda Menor debía ejercer el cargo como subordinado del subcalde del Distrito Municipal Indígena del ayllu Panacachi.

Como resultado de este proceso, en el Jach'a Tantachawi realizado el 20 de octubre de 1996 (Fuentes, 2005), después de varias consideraciones se plantea la necesidad de incluir el concepto "indígena" en las siglas de la organización, el cual pasa a denominarse FAOI-NP como una organización que promueve el derecho a los ayllus a su libre determinación, especialmente en cuanto a la demanda de tierra y territorio y participación económica y política frente al Estado nacional y el reconocimiento internacional.

Asimismo, en mayo del 2003, la FAOI-NP incluye a sus siglas el nombre propio de las naciones aymaras "Charkas Qhara Qhara" que correspondían en tiempos prehispánicos al territorio del Norte de

9 El proyecto de "Implementación de la Ley de Participación Popular en los Ayllus del Norte de Potosí" fue elaborado por la Subsecretaría de Asuntos Étnicos (SAE) y financiado por la "Asistencia Internacional Danesa para el Desarrollo" (DANIDA) de la Embajada Real de Dinamarca, en base a un convenio con la Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, Género y Generacionales (SNAEGG) del Ministerio de Desarrollo Humano (MDH), con el objeto de apoyar a los ayllus del Norte de Potosí en la obtención o tramitación de Personalidades Jurídicas como Pueblos Indígenas y la creación de Distritos Municipales Indígenas, respetando su organización social, territorial, autoridades y usos y costumbre propios de los ayllus. El proyecto tuvo una duración de siete meses, del 12 de febrero al 12 de septiembre de 1996, pero sólo en los ayllus de la provincia Bustillo, ya que se contaba con información cartográfica pormenorizada sobre la base de la publicación del Atlas de los ayllus de Chayanta en 1994 por el PAC-Potosí.

10 Durante el inicio del proceso de implementación en 1996 la legitimidad y representatividad de la FAOI-NP fue cuestionada y desconocida, tanto por sus propias bases como por el proyecto Norte Potosí, debido a que supuestamente el liderazgo político era "autonombrado" o "autoelegido" ya que en su estructura orgánica no se tomaba en cuenta a las autoridades propias del ayllu ni el sistema de elección de autoridades por turno o rotación características del sistema político de los ayllus. Asimismo, se cuestionaba también la creación de cargos como el Segunda "Menor" y el "Chasqui". Según el informe de VV. Colque (1996) el relegamiento de los Kurakas, segundas mayores y jilankus en cuanto autoridades propias del ayllu, ya se había iniciado desde 1995 generado el abandono de los miembros hasta contar con solo 2 miembros activos en la dirección de la FAOI-NP, de los 10 miembros que contaba en un inicio, además la estructura orgánica que asumieron los nuevos dirigentes de la FAOI-NP no se diferenciaban de la organización sindical.

11 Comunicación Personal de Severino Zárate, el cual también ejerció el cargo de Segunda Menor en 1995.

Potosí como parte de sus derechos a la libre auto identificación en función del proceso de reconstitución del modelo social de ayllu.

Sin embargo, aunque para los organismos internacionales como la ONU, el convenio 169 de la OIT y el propio Estado boliviano,¹² el término Indígena sea considerado como neutro, objetivo y sólo identificativo, desde la perspectiva de algunos líderes de los ayllus, la adopción del término "indígena" es rechazado ideológicamente, debido a que todavía es considerado un estigma genérico ofensivo, marginalizador, discriminador y excluyente, creado por la cultura colonizadora que representa, parafraseando a Bonfil Batalla¹³ la otra "marca del plural" que desconoce el nombre propio de cada grupo social étnicamente diferenciado.

Este problema plantea la necesidad de reconocer el derecho de los pueblos indígenas a su auto-definición o auto-identificación, es decir, el derecho a definir quién es y quién no es una persona indígena, el cual debería dejarse a los propios pueblos indígenas. Sin embargo, esto es problemático ya que por ejemplo con el triunfo del MAS de Evo Morales en las elecciones presidenciales del 2004 el término indígena adquiere un nuevo matiz para el movimiento de ayllus, porque aunque es considerado el primer presidente "indio" o "indígena" por la comunidad internacional e incluso nacional,¹⁴ con todas las connotaciones despectivas o de dignidad, para muchos líderes de la FAOINP¹⁵ Evo Morales no es un "verdadero indígena" sino un "campesino cocalero", es más consideran que como líder del MAS se ha aprovechado de los indígenas para ejercer el poder y la autoridad. Para el movimiento un verdadero indígena es aquel que forma parte de la estructura sociopolítica del ayllu y es elegido según los "usos y costumbres", es decir en base al sistema de autoridades originarias como la asamblea comunal, el turno rotativo y el thaki.

También se plantea el debate sobre que la "Supuesta mayoría indígena de Bolivia no tiene sustento", ya que "estudios revelan que mas del 60% de los nacionales se declaran mestizos o cholos" y los indígenas solo serían entre el 15% al 19% de la población boliviana.¹⁶

Entonces, para determinar quien es y quien no es indígena es crucial definir los criterios de la identidad étnica, siendo importante distinguir la identidad étnica subjetiva e interna (de la misma persona) de la identidad objetiva o externa (lo que otras personas le atribuyen) ambos siendo igualmente reales, aunque no tengan el mismo referente (Spedding, 1996: 15). En otras palabras, no solo es cuestión de auto-definirse como indígena o no, sino también de ser reconocidos como tal por el otro.

Desde este punto de vista se puede inferir que las condiciones étnicas (la etnicidad) de los ayllus reconocidos jurídicamente y autodefinidos como Pueblos Indígenas se convierte más en un instrumento de lucha, en un recurso, una forma de expresar condiciones objetivas, un medio de acción para obtener logros culturales, económicos, políticos, etc., pudiendo demandar reconocimiento lingüístico, político, autonomía e inclusive autodeterminación.¹⁷

12 El Proyecto de Declaración Universal sobre Derechos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), así como en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), usa el concepto de pueblo indígena como aquellas comunidades, pueblos o naciones "descendientes de los habitantes originales de un territorio, que fueron sometidos o subordinados a otros pueblos por medio de invasiones y/o conquistas, que ocupan una posición no-dominante en la sociedad y que son culturalmente distintos de las poblaciones no-indígenas." (Stavenhagen 1995: 147) Asimismo, el Art. 1º inciso b) del convenio 169 de la OIT es aplicado "a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas." El Estado boliviano también adopta el término para definir a los sujetos de la LPP en el decreto reglamentario 23858/94 en su Art. 1º en el que Pueblo Indígena es definido como una "colectividad humana que descende de poblaciones con anterioridad a la conquista o colonización, y que se encuentran dentro de las actuales fronteras del Estado; poseen historia, organización, idioma o dialecto y otras características culturales, con la cual se identifican sus miembros reconociéndose como pertenecientes a la misma unidad socio-cultural; mantienen un vínculo territorial en función de la administración de su hábitat y de sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales."

13 "Durante la expansión mercantil capitalista de Europa, y merced a un error geográfico, los pobladores aborígenes de América fueron sellados por lo que se ha dado en llamar la 'marca del plural'. Todos, sin distinción racial, lingüística y cultural, fueron convertidos en indios, en indígenas." (citado en Ortega, 1982: 232)

14 Sebastián Serrano publica un artículo "indio o indígena" en el periódico "LA RAZON", (lunes, 23 de enero del 2006: A4) donde la prensa internacional polemiza sobre si Evo Morales es el primer presidente "indio" o "indígena"

15 No todos los mallkus asumen esta posición ideológica, uno de los Mallku de la FAOINP declarado masista fue destituido del cargo en el tantachawi realizado en Sacaca los días 12 y 13 de abril del 2006, cuestionado entre otras cosas porque su esposa fue elegida candidata a la Asamblea Constituyente por el MAS, promover una alianza con el sindicato campesinista y liderizar la FAOINP como si fuera una ONG.

16 Citado en su informe de la semana de "La Razon", domingo, 1 de julio del 2007: A8

17 La Etnicidad puede ser entendida como una condición **primordial** que define los vínculos dados de la existencia social por surgen de haber nacido en una determinada comunidad, de compartir ciertas prácticas sociales y culturales, pero también a partir del enfoque de Barth (1976) sobre las fronteras étnicas como una condición **situacional** en la que estas características dadas se convierte en **recursos** a los cuales los individuos pueden recurrir con el fin de satisfacer necesidades tácticas, donde las etnias se constituirían en grupos de interés para competir por recursos y donde movilizan lengua, rituales y otros aspectos culturales para alcanzar objetivos. De esta manera el grupo étnico se volvería autoconciente de sí mismo y de sus fronteras con otros grupos y también en su relación y/o confrontación con el Estado. (Degregori 1993: 114-117)

La demanda de “tierra-territorio” originario y autonomía

La demanda de autonomía de los pueblos indígenas se entiende como un “... espacio de reproducción social y cultural, no como un principio de segregación del ámbito del Estado Nacional, sino como una manera de compartir el ejercicio de la soberanía para todos los procesos que en él tienen lugar: como son la instalación de sistemas de autoridad, la administración de justicia, la disposición de recursos, la construcción de obras públicas, el desarrollo de asociaciones independientes y un número de empresas sociales y culturales.” (Iturralde, 1995: 133). Mientras que la demanda de tierra y territorio tiene que ver con el derecho a que se reconozcan sus sistemas propios de tenencia de tierra (régimen de propiedad) y el derecho a gozar de todos los recursos del territorio, incluido los del subsuelo, aunque sea poco probable que este último sea aceptado, ya que, incluso los organismos internacionales sólo aconsejan la búsqueda de acuerdos entre los Estados y los Pueblos Indígenas. (Stavenhagen, 1995: 150).

La demanda de “tierra y territorio” de los ayllus se concibe como una estrategia de reconstitución y autonomía de los ayllus Charka Qhara-Qhara del Norte de Potosí. Con el apoyo de instituciones como ISALP, los mallkus de la FAOINP inician la demanda por territorio a través de la figura jurídica de “Tierras Comunitarias de Origen” (TCO) planteada en la Ley 1715 de la Reforma Agraria, que comprende el concepto de territorio, en conformidad con la parte II del convenio 169 de la OIT, reconociéndoles a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos renovables.

En varias gestiones los mallkus impulsan el proceso de titulación y saneamiento de TCOs ante el INRA correspondientes a los ayllus de Chayanta (Chullpa, Sikuya, Panachachi, Chayantaka, Aymaya, Kharacha) y otros ayllus ubicados en las provincias Ibáñez y Charcas. (Fuentes, 2005: 43). El enfoque de esta demanda es ofrecer seguridad jurídica a la “gestión territorial indígena” y administrativa de los ayllus, frente a las propiedades de terceros (propiedad privada campesina), los cuales se han consolidado especialmente en los valles (likina) y la organización sindical.

Sin embargo, en el proceso se ha cuestionado la figura de las TCOs por cuanto no reconoce el uso y aprovechamiento de los recursos del subsuelo por los propios Pueblos Indígenas, pues esta figura jurídica no está contemplada incluso en el convenio 169 de la OIT, donde los derechos sólo se refieren a la utilización, administración y conservación de recursos a través de procedimientos de consulta del Estado a los Pueblos Indígenas e indemnización en caso de que sus intereses sean perjudicados.

Este cuestionamiento surge de la concepción de los ayllus sobre “territorio” como parte de su reivindicación hacia la autonomía indígena, que implica una jurisdicción, organización política a través de competencias legislativas y libre determinación.

La participación política del los ayllus

Como consecuencia del reconocimiento jurídico de los ayllus en la LPP y el fortalecimiento organizativo de la FAOINP, se inicia un proceso de participación política indígena en el poder local, regional y nacional.

Tanto en las elecciones municipales de 1999 como de las generales del 2002, las acciones y prácticas políticas de los líderes de la FAOINP estuvieron ligados a un sentido pragmático de negociaciones y alianzas con el MAS de Evo Morales, cuyo partido fue instrumentalizado por los ayllus con el fin de copar espacios de poder local y nacional.¹⁸

Con la promulgación de la Ley N° 2771 de “Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas” del 6 de julio del 2004, el movimiento indígena plantea la necesidad de participar en las elecciones municipales del 2004 según los “usos y costumbres” del ayllu, organizando el “Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu” (MAPIQ) como brazo político de la FAOINP.

En varias reuniones técnicas y encuentros en el CONAMAQ, se plantea que en los requisitos de elección de candidatos debe tomarse en cuenta los usos y costumbres del ayllu como el Cabildo, el thaqui, el turno rotativo o muyu y la autoridad dual chacha-warmi.

¹⁸ En las elecciones municipales de 1999 los indígenas de los ayllus de Chayanta y Pocoata son elegidos autoridades municipales: Zenón Yucra del ayllu Layme es elegido alcalde del municipio de Uncía, Policarpio Colque del ayllu Sikuya es elegido concejal del municipio de Llallagua, así como Faustino Auca de los ayllus de Pocoata es elegido concejal del municipio de Pocoata y, Zenón Canaviri del ayllu Aymaya es designado como subprefecto de la provincia Bustillo, mientras que en las elecciones generales del 2002 los ex – mallkus de la FAOINP Aurelio Ambrosio del ayllu Kharacha y Valentín Ticona del ayllu Chullpa son elegidos diputados uninominales por la circunscripción 39 que corresponde a la provincia Bustillo.

Asimismo, se plantea que en los símbolos, colores y siglas deben tomarse en cuenta la Chakana o cruz andina como símbolo de la complementariedad y reciprocidad, el color blanco como símbolo de fertilidad y una sigla propuesta por los mismos ayllus.

Con estos criterios los mallkus de la FAOI-NP convocan a un cabildo realizado el 28 de agosto del 2004 en la comunidad de Pista Pampa del ayllu Kharacha, donde se decide participar en las elecciones municipales como pueblos indígenas en los municipios de Sacaca, San Pedro de Buena Vista, Pocoata, Uncía y Chayanta. En estas circunstancias algunos ayllus como Jukumani, Chullpa y Sikuya deciden apoyar al MAS con su propio candidato en el municipio de Uncía y Llallagua respectivamente. Como resultado el MAPIQ logra obtener representación en Alcaldes y concejales en los municipios de Uncía, Chayanta, San Pedro de Buena Vista, Pocoata y Sacaca.

Asimismo, aunque la postulación de candidatos indígenas en el MAS es considerado una estrategia instrumental de representación política del movimiento de ayllus que ha tenido resultados positivos en los municipios de Llallagua, Uncía, Chayanta y Pocoata, (Fuentes 2005: 46). Este partido es cuestionado recurrentemente debido a sus accionar y prácticas políticas similar a los partidos tradicionales que imponen sus candidatos, (surgidos de sindicalismo campesino) y que no toma en cuenta los "usos y costumbres del ayllu".

Este cuestionamiento se ha traducido incluso en el desconocimiento de la representatividad y legitimidad de los diputados uninominales del MAS (ex mallkus de la FAOI-NP) correspondientes a la circunscripción 39 elegidos en las elecciones generales del 2002, considerados por el movimiento de ayllus como subordinados y cooptados políticamente por este partido.

Esta situación se puso en evidencia también en las prematuras elecciones presidenciales de diciembre del 2005, cuando el MAPIQ al no tener representación electoral a nivel nacional impulso negociaciones con el MAS, cuya cúpula e influencia sindical no tomó en cuenta al movimiento de ayllus en los espacios de poder. Como consecuencia líderes y autoridades de los ayllus Aymaya, Laymi-Puraka y Karacha se aliaron "pragmáticamente" con PODEMOS.

Propuesta a la Asamblea Constituyente

En junio del 2002 la FAOI-NP junto al CONAMAQ y la CPESC (Bloque Oriente) protagonizan una marcha a la ciudad de La Paz, en demanda de una "Asamblea Constituyente" que refunde el país, el cual culmina en un acuerdo con el gobierno para que se promulgue una "Ley de Necesidad de Reformas a la Constitución".

Durante la gestión 2004 los mallkus de la FAOI-NP, a partir del proyecto de "Participación Política de los ayllus en las reformas estructurales del Estado" presentado por el CONAMAQ,¹⁹ después de varias reflexiones en concejos, seminario talleres y "tantachawis" plantean una propuesta de Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente (LCAC) y los contenidos temáticos para una Nueva Constitución Política del Estado (NCPE).

En este contexto la propuesta principal para la LCAC es la elección de los constituyentes por representación directa a través de Usos y Costumbres correspondientes a las naciones en proceso de reconstitución del ayllu.

Esta propuesta pretende recuperar el sistema comunitario de elección de autoridades tradicionales, como alternativa al voto secreto y universal correspondiente a una forma de gobierno representativo a través de los partidos políticos, los cuales sin embargo, aunque han sido cuestionados en todo el proceso, son tomados en cuenta como complementarios en el contexto nacional. Así los ayllus reconocen las circunscripciones electorales, departamentales e incluso circunscripciones étnicas especiales correspondientes a los Pueblos Indígenas de tierras bajas de Bolivia.

Respecto a la NCPE los ayllus del Norte de Potosí plantearon los siguientes contenidos preliminares: tipo de estado, reordenamiento territorial, forma de gobierno y modelo de desarrollo económico. El punto de partida de la propuesta es el reconocimiento del modelo político e ideológico del ayllu en un proceso de reconstitución, el cual organizado como nación originaria debe articularse y complementarse al Estado Nacional.

¹⁹ El proyecto fue ejecutado por un equipo de facilitadores (EFAC) conformado y elegido por las propias regionales del CONAMAQ, como la FAOI-NP, JAKISA Y CAOP. Las propuestas fueron elaboradas entre julio y diciembre del 2004 y febrero del 2005.

Los principios ideológicos y cósmicos de la reconstitución del ayllu estarían basados en la dualidad segmentaria de organización social, la rotación en el sistema administrativo y la reciprocidad y redistribución en el sistema económico. (EFAC 2005: 34-26)

El tipo de Estado que plantean es un “*Estado plurinacional autónomo*”, que tome en cuenta a las diferentes nacionalidades existentes en el país en la estructura social y política del Estado, que en el caso de las naciones originarias sean reconocidos en un proceso de reconstitución, su territorio, sistema político, económico y cultural, traducidos en un régimen jurídico autónomo, es decir constituidos en autonomías indígenas.

“Queremos la legitimación y respeto de los ayllus a la libre determinación y autonomía, dentro la cual se ejerza la democracia participativa, justicia comunitaria y ejercicio del turno rotativo en el autogobierno del ayllu” (testimonio del Kuraj mallku de la FAO-INP, febrero 2005)

Los fundamentos jurídico y político del régimen de **autonomía indígena** configura un gobierno propio para las naciones originarias, los cuales tendrían la potestad de elegir a sus autoridades según usos y costumbres y que estas ejerzan competencias legalmente atribuidas, así como facultades para legislar y administrar sus asuntos según el modelo social del ayllu y la justicia comunitaria.²⁰

Los rasgos específicos de las autonomías indígenas tendrían que estar determinados, en primer lugar por las características históricas de las nacionalidades (reconstitución del territorio y el sistema de autoridades) y, en segundo lugar, por la actual organización el Estado, dentro la cual se tome en cuenta la dinámica socio-económica de los ayllus y comunidades. Además este régimen de autonomía tendría que ser compatible con los intereses de otros grupos sociales hegemónicos (mestizos-q'aras) los cuales por ejemplo pueden recurrir al régimen de las autonomías metropolitanas y regionales.

Respecto al **reordenamiento territorial** como base de las autonomías, se propone su modificación porque la actual división política administrativa no ha respetado ni reconocido los territorios de los ayllus, marcas y suyus. El reordenamiento territorial, debe realizarse partiendo de la reconstitución de los territorios prehispánicos de las nacionalidades originarias y el acceso actual a los recursos naturales estratégicos, lo cual significa tomar en cuenta los pisos ecológicos, identificando como puna, valle y llanos, los cuales serían divididos en macro regiones, dentro las cuales se instituirían las autonomías y los municipios indígenas.

En cuanto a la **forma de gobierno** tomando en cuenta el sistema dual segmentario del ayllu, se propone reproducir esta figura política a nivel Estatal, constituyéndose de esta manera el gobierno en una diarquía que complementa el sistema de partidos (democracia representativa) y el sistema de cargos por un turno rotativo del ayllu (democracia participativa). Asimismo se propone un ejecutivo y un legislativo indígena que represente a las autonomías indígenas y que sea paralelo y complementario al parlamento actual.

Respecto al **modelo de desarrollo económico** se propone complementar la economía de reciprocidad y redistribución andina (ayni, choqu, minka, etc) con los aspectos positivos de la economía de libre mercado. Desde este punto de vista se propone crear empresas comunitarias que articulen el aspecto humano equitativo, solidario de la economía de reciprocidad, basados en los principios éticos del ama sua, qhella, llulla y llunq'u con la el desarrollo tecnológico e industrial de la economía de mercado.

A modo de conclusiones

El análisis del movimiento de los ayllus del Norte de Potosí, organizados en la FAO-INP nos permite afirmar, a manera de conclusiones generales que el proceso de construcción de un nuevo discurso identitario indígena- originario esta fundamentado en el proyecto ideológico y político de “restitución del modelo del ayllu”, el cual se pretende proyectar en sus propios términos político-culturales hacia las

20 Según Héctor Díaz-Polanco la autonomía implica cierta descentralización política administrativa del Estado. La descentralización supone reconocimiento o asignación al ente autónomo de ciertas facultades o COMPETENCIAS PROPIAS (exclusivas o compartidas con el Estado Central) principalmente LEGISLATIVAS Y ADMINISTRATIVAS (Reglamentarias). La descentralización es jurídico-política más que administrativa. Esta depende de la Ley y no de transferencias de funciones, aunque pueden darse transferencias administrativas pero no fundan la autonomía. La autonomía provoca siempre descentralización, pero no toda descentralización implica autonomía. Lo esencial de la autonomía es su potestad LEGISLATIVA. Lo crucial es que la colectividad política puede normar su vida interna de acuerdo a parámetros constitucionales independiente del número y calidad de facultades asignadas, estos dependerán del medio históricos y condiciones de compromiso nacional en la Asamblea Constituyente. Las competencias son precisadas, según naturaleza y grado de régimen autónomo como las autonomías máximas y mínimas. La autonomía máxima incluye amplias facultades legislativas y requerirá competencias (entre autonomía y estado central) constitucionalmente regulados y estatutariamente asumidos.

instituciones del Estado boliviano, a través de su participación política según las reglas y procedimientos oficiales del sistema jurídico y político del Estado boliviano.

Esta nueva identidad indígena originaria de resistencia, que se ha ido construyendo históricamente frente a la dominación estatal de una élite criolla mestiza desde tiempos coloniales y republicanos, esta basado en principios ideológicos andinos que Platt (1982, 1987) ha descrito como un "pacto de reciprocidad" y una "negociación permanente" de los recursos étnicos frente al Estado y es una forma de redefinir su posición como sujetos de derecho en la sociedad boliviana orientado a transformar la estructura social por medio de la Asamblea Constituyente.

En este proceso, es clave tomar en cuenta el pensamiento político aymara para entender las acciones y prácticas políticas de las autoridades del movimiento frente a los espacios de poder como el Estado y la propia Asamblea Constituyente, ya que constantemente estarían intentando proyectar el pensamiento dual segmentario de ayllu con el objetivo de mantener un equilibrio recíproco con otros grupos de poder, de tal forma que del conflicto (*tinku/ch'axwa*) surja la convivencia armoniosa (*muxsa*).

Desde esta perspectiva también se explicaría la insistencia de los *mallkus* y líderes de la FAOI-IP por reinstalar, recrear o reinventar el sistema político de ejercicio y elección de autoridades del ayllu en la estructura orgánica del movimiento, aunque en los hechos todavía persistan resabios del sindicalismo orientado a una "ONGización" en sus estratos cupulares que revelan los grados de intenalización del colonialismo interno. (Rivera, 2003: 52).

En este sentido, el reconocimiento jurídico de los ayllus como Pueblos Indígenas, se entiende como una estrategia política para demandar y ejercer sus derechos, no obstante se ha rechazado en términos de autoidentificación genérica porque mantiene una connotación negativa, el cual se puede revertir reconociendo el derecho a la autodefinición propia, y el derecho a definir quién es y quién no es indígena, que desde la perspectiva del movimiento es aquel sujeto que forma parte de las estructuras comunitarias del ayllu andino.

Asimismo, se deduce que la Asamblea Constituyente desde la perspectiva del movimiento es el espacio político adecuado para la restitución del modelo del ayllu en términos de una negociación étnica y un equilibrio recíproco con el otro, el cual se refleje en un nuevo "Estado plurinacional autónomico" ligado al control territorial.

Sin embargo, como afirma Castells (1999: 76) la etnicidad como fuente de sentido e identidad se estaría fragmentando bajo principios mas amplios de autodefinición cultural, como la nación o el nacionalismo, ya que "...la etnicidad no proporciona la base para paraísos comunales en la sociedad red, porque se fundamenta en lazos primordiales que pierden significado, cuando se separan de su contexto histórico, como cimiento para la reconstrucción del sentido en un mundo de flujos y redes, de recombinación de imágenes y de reasignación de significado. Los materiales étnicos se integran en comunas culturales que son más vigorosas y están definidas con mayor amplitud que la etnicidad, tales como la religión o el nacionalismo,..." (Castell, 1999: 82).

Si esto sería así, lo más probable es que el proyecto de identidad del movimiento basado en condiciones étnicas primordiales del ayllu andino, se integre o se incorpore a un nuevo nacionalismo indígena de tinte fundamentalista, que reaccione contra las instituciones dominantes de la sociedad y los grupos criollo mestizos que la detentan, ahondándose más los conflictos y los desacuerdos.

Bibliografía

- ALBO, Xavier
1994 "El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos", En: **Yuyayninchik**, año 2, N° 2, PEIB-CEE
- BENGOA, José
2000 **La emergencia indígena en América Latina**. México, Fondo de Cultura Económica
- CALLA ORTEGA, Ricardo
1993 "*Hallu hayllisaq huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973- 1991)*", En: Alberto Adrianzén, **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos**, Lima, IEP/IFEA
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1971 "*Identidad étnica, identificación y manipulación*", En: **América Indígena**, Vol. XXI, N°4, México
- CASTELLS, Manuel
1999 **La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad**, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial. (Versión castellana de Carmen Martínez Gimeno)
- CLASTRES, Pierre
1981 **Investigaciones en antropología política**, Barcelona, gedisa
- COLQUE, Willams
1996 **Informe situacional de la federación de ayllus originarios del norte de Potosí**, La Paz, (Doc. Inédito)
- BARRE, Marie Chantal
1982 "*Políticas Indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980*", En: Bonfil Batalla, et. Al., **América Latina: Etno-desarrollo y etnocidio**, San José, FLACSO
- DEGREGORI, Carlos Iván
1993 "*Identidad étnica, movimientos sociales participación política en el Perú*", En: Alberto Adrianzen, **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos**, Lima, IEP/IFEA
- DIAZ-POLANCO, Héctor (comp.)
1995 **Etnia y nación en América Latina**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA)
- DIAZ-POLANCO, Héctor
1991 **Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios**, México, siglo XXI editores
- EFAC-CONAMAQ,
2005 **Bases de la constitución del Estado Plurinacional** (Versión Preliminar) Documento inédito
- FUENTES, Carlos
2005 **Proceso histórico de la FAOI-NP. En el marco de la reconstitución de los ayllus del norte de Potosí**. (Documento inédito)
- GARCIA LINERA, Álvaro
2005 **Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política**. La Paz, Diakonia/Oxfam
- GÓMEZ, Frany
2004 **Ayllu y Estado: Un estudio de caso sobre la implementación de la ley de Participación Popular en los ayllus de Chayanta (Provincia Bustillo) del Norte de Potosí**, La Paz, UMSA, (Tesis de licenciatura en Antropología)
- ITURRALDE, Diego
1995a "*Naciones indígenas y Estados nacionales en América Latina hacia el año 2000*", En: Héctor Díaz Polanco (comp.), **Etnia y nación en América Latina**, México, CNCA
- 1995b **La cuestión indígena en el contexto internacional**, Conferencia dictada en el taller de investigación de la carrera de Antropología, UMSA, La Paz.
- "LA PATRIA"
1994 **Ley de Participación Popular. Autoridades originarias piden reconocimiento y su autonomía**, Oruro, 22 de junio de 1994
- MAMANI, Carlos y CHOQUE, Maria Eugenia
2003 "*Reconstitución del ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: el Movimiento indio de los andes de Bolivia*", En: TICONA, Esteban (comp.), **Los andes desde los andes**, La paz, ed. Yachaywasi
- ORTEGA HEGG, Manuel
1982 "*El conflicto Etnia-Nación en Nicaragua. Un acercamiento teórico a la problemática de las minorías étnicas de la Costa Atlántica*", En: Guillermo Bonfil (et. Al.), **América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio**, San José, FLACSO

- PACHECO, Diego
1991 **El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia**, La Paz, UMSA (Tesis de grado)
- PLATT, Tristan
1999 **La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí**, La Paz, FUNDACIÓN DIALOGO
1987 *"Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara"*, En: Bouysse-Cassagne (et.al.), **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**, La Paz, HISBOL,
1982 **Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí**, Lima, Instituto de Estudios Peruanos
- RASNAKE, Roger
1989 **Los Kuraqkuna de Yura. Autoridad y poder en un pueblo andino**, La Paz, HISBOL
- RIVERA, Silvia
1992 **Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí**, La Paz, Aruwiyiri/ THOA
- SPEDDING, Alison
1996 **Mestizaje: Ilusiones y realidades**, La Paz, MUSEF
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1995 *"Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional"*. En: Díaz Polanco, Héctor (comp.), **Etnia y nación en América Latina**, México, CNCA
- TICONA, Esteban
1998 *"Hablemos sobre el derecho de los pueblos indígenas. Entrevista a Bartolomé Clavero"*, En: **T'inkazos**, N° 8, La Paz, PIEB
1997 *"En torno al concepto del 'Pacto de Reciprocidad' de Tristan Platt"*, En: **Textos Antropológicos**, revista de la carrera de Antropología y Arqueología, UMSA, La Paz, N° 8, Segundo Semestre,
- TICONA, Esteban (et. Al.)
1995 **Votos y Wiphalas: Campesinos y pueblos originarios en democracia**, La Paz, Fundación Milenio/CIPCA
- VAL, José del
1995 *"Identidad: etnia y nación"*, En: Héctor Díaz Polanco (comp.), **Etnia y nación en América Latina**, México, CNCA
- VEGA PLAZA, Hugo
1999 **Llallagua hoy, Gobierno local y demandas sociales en el área urbano-rural de Llallagua, Llallagua**, Taypi jant'a, UNSXX

Corregimiento, historia local y administración de justicia en el norte de Potosí

Pedro Velasco Rojas¹

Análisis de las actas y demás documentos del corregimiento de Muruq'u Marka

Antecedentes y origen de la aparición del corregimiento de Muruq'u Marka

La aparición y funcionamiento del corregimiento de Muruq'u Marka es relativamente reciente respecto de la existencia de otros corregimientos de la región, en especial de los pueblos de vecinos los cuales se consolidaron a partir de las reducciones toledanas.

El primer escrito que da cuenta de la existencia del corregimiento de Muruq'u Marka está fechada en 1943.

Como se comprenderá, durante esa época y hasta muy entrado el siglo XX, los actualmente comunes e infaltables "libros de actas", no se conocían aún o, por lo menos, no existían o no eran utilizados todavía por las autoridades de los ayllus del norte de Potosí. En esta línea, nos atreveríamos a afirmar que los libros de actas fueron popularizados durante el auge del movimiento katarista, allá por los años ochenta.

Antes de esta época, al menos en Muruq'u Marka y Cala Cala, los escritos del corregimiento se hacían en hojas sueltas arrancadas de los cuadernos que había encargado hacer el gobierno del MNR y otros gobiernos militares como una contribución gratuita al proceso de educación en el campo y con objetivos claramente clientelistas, donde el lema: "El mar nos pertenece por derecho, recuperarlo es un deber" es una constante y un requisito "sine qua non" para la impresión de los materiales escolares. Es más, al observar las tapas de estos materiales, uno puede percatarse que la ideología de la bolivianidad fue construida en el campo recientemente a partir del momento en que el Estado tuvo una mayor participación en la educación, vale decir después de la Revolución de Abril y la Reforma Educativa de 1955. Al no existir un referente simbólico lo suficientemente válido para garantizar la unidad nacional, se utilizó instrumentalmente la conflagración bélica que en 1879 había sostenido el país con el vecino Estado trasandino.

Esta situación es aún más notoria durante el tiempo en que gobiernos militares tuvieron en sus manos la administración del país, pues, la ideología de la "guerra del Pacífico" servía estratégicamente a sus intereses de legitimarse ante una población indígena inmensamente mayoritaria. De esta forma, el tipo de relación contractual que se estableció durante los primeros años de la conquista española cuando los invasores intercambiaron baratijas por oro que les entregaban los indígenas, fue de alguna manera reactivada durante este periodo, ya que el Estado militar al entregar cuadernos y otros materiales escolares a la población indígena, aparte de sus objetivos ideológicos de lograr una "ciudadanía pasiva", también lograron legitimarse y fortalecer el acuerdo que únicamente fue formalizado y hecho expreso con la firma del "Pacto Militar Campesino" durante el gobierno del Gral. René Barrientos Ortuño, pero que de manera tácita se había ya establecido desde mucho antes con el primer gobierno del MNR en 1952. Así, esa especie de contrato de reciprocidad vertical e inequitativo fue hábilmente utilizada por los gobiernos de turno y especialmente militares, para movilizar a la población indígena en contra de los sectores que se oponían a dicho régimen. Un ejemplo por demás ilustrativo de esta situación fue el permanente estado de beligerancia que mantuvo tanto a mineros como a indígenas susceptibles y desconfiados unos respecto de otros en el norte de Potosí,

Los gobiernos militares, así, se habían encargado de crear una imagen distorsionada de la población minera como apátridas y en contra de los sagrados intereses de la unidad e integridad nacional, por lo que ser minero era sinónimo de comunista, es decir, motivado por intereses extranjeros y enemigo del país y, por lo tanto, de lo campesinos. De esta manera, los intereses y la ideología castrense echaron raíces en un terreno fértil donde la población indígena aparecía como un aliado natural de aquellos gracias

¹ Antropólogo Unidad de Patrimonio Inmaterial. Viceministerio de Desarrollo de Cultura

al “pacto de reciprocidad” que se había trabajado desde hace ya muchos años atrás y que reveló su importancia durante la Guerra del Chaco y los años posteriores hasta la Revolución de 1952, donde la población indígena aparecía como útil para los intereses nacionalistas.

El corregimiento de Muruq'u Marka fue creada a iniciativa de un profesor de aquella época llamado Ramón Calle López, oriundo de Ulica, provincia Daniel Campos del departamento de Potosí, que llegó a esta región del norte de Potosí en busca de empleo y respondiendo a una invitación que le habían hecho las autoridades originarias del lugar.

Aparte de sus funciones de maestro o más conocido como “preceptor” en aquella época, el profesor Ramón Calle no solamente se preocupó por la labor educativa en particular, sino que también influyó en la vida jurídica y política de las comunidades del sector arriba cuyo centro político fue y es actualmente Muruq'u Marka.

Debido a su formación y a su notable capacidad organizativa puesta de manifiesto por los comunarios del lugar, unidad a su excelente dominio del aymara y del español, el profesor Ramón Calle logró rápidamente obtener carta de ciudadanía en todo el sector Arriba del ayllu Laymi-Puraka. Su sensibilidad ante la marginación del que era objeto la población indígena del lugar y su compromiso por coadyuvar a paliar la situación lo hicieron una de las personalidades casi míticas del lugar. Todos los comunarios de aquella época recuerdan con gran beneplácito a este destacado personaje, cuyas actuaciones gozaban de gran legitimidad y legalidad frente al exterior de la comunidad.

Conocedor de la legislación nacional y de la realidad de las comunidades indígenas del altiplano, planteó la necesidad de conformar un corregimiento en Muruq'u Marka como un punto clave que sirva de nexo entre el Estado y el ayllu, más particularmente con el sector Arriba del ayllu Laymi-Puraka, pues para entonces el corregimiento de Cala Cala ya funcionaba al menos informalmente. De esta manera, en coordinación con las autoridades originarias del lugar, se realizaron permanentes viajes a las poblaciones de Chayanta y Uncía, a fin de obtener la autorización respectiva para el funcionamiento formal del corregimiento de Muruq'u Marka, que debía ser solicitada a la Subprefectura de Uncía, pero con previo consentimiento del corregimiento de Chayanta y el mismo corregimiento de Uncía, cuyas autoridades eran mestizos o pertenecientes al grupo dominante de dichas localidades. Recordemos a este respecto que el ayllu Laymi-Puraka y los restantes ayllus de la provincia Rafael Bustillos, pertenecieron hasta la promulgación de la Ley de Participación Popular de abril de 1994, a la jurisdicción de Chayanta, cuyo corregidor mestizo tenía autoridad en toda esa extensión geográfica, siendo los corregimientos indios, como el de Muruq'u Marka o el de Cala Cala en el ayllu Laymi-Puraka, de relativamente reciente creación tal como lo indicamos más arriba.

Uno de los argumentos más convincentes expuestos por la delegación en su objetivo de obtener el permiso correspondiente para la instalación y el funcionamiento de un nuevo corregimiento en Muruq'u Marka fue la gran distancia que separaba Chayanta y/o Cala Cala de Muruq'u Marka y que, por lo tanto, las faltas y delitos cometidos en este último rara vez llegaban a conocimiento de las autoridades estatales, estableciéndose una suerte de “desorden” que ameritaba un remedio urgente mediante la creación de un ente estatal en dicha localidad y que, por supuesto, estaba representada por el funcionamiento del corregimiento de Muruq'u Marka. Incluso en casos en que efectivamente la autoridad estatal tomaba conocimiento de la existencia de un supuesto delito, su intervención se hacía demasiado inefectiva y lenta, principalmente por la distancia lo que posibilitaba que el infractor huya o se burle de la justicia, escondiéndose en las montañas hasta que las autoridades oficiales retornaban a Chayanta o Uncía.

En este sentido, lo que para las autoridades indígenas representaba una suerte de descentralización de la administración de justicia, para las autoridades estatales regionales representaba una real ampliación y consolidación de su jurisdicción y competencia, pues, al fin y al cabo el corregimiento de Muruq'u Marka seguiría dependiendo tanto del corregimiento de Chayanta como de la Subprefectura de la provincia.

En este sentido, se puede hablar de una demanda de descentralización administrativa a nivel local en lo relativo a la administración de justicia y no de una autonomía jurisdiccional.

Como sea, el resultado de esta paradójica coincidencia de intereses, unos comunales y otros mestizos, y gracias a la movilización de las autoridades originarias juntamente con el profesor Ramón Calle, es que la Subprefectura de la provincia entregó una Resolución autorizando el funcionamiento del “Preventivo” de Muruq'u Marka, que equivale a una especie de subcorregimiento, dependiente igualmente del corregimiento mestizo de Chayanta y del Corregimiento provincial de Uncía.

Esta Resolución Subprefectural no ha sido hallada entre los documentos existentes en Muruq'u Marka, por lo que suponemos que fue entregada al Corregidor de Chayanta para legitimar su funcionamiento. De todas maneras, la memoria de la existencia de este documento permanece intacta en la tradición de los pobladores antiguos, aunque se desconoce su paradero.

La denominación "Preventivo" guarda relación directa con el sentido de la palabra "prevención", por supuesto, prevención de la comisión de delitos, lo que hace suponer que una vez cometidos éstos, deberían pasar a conocimiento y sustanciación de las autoridades de mayor jerarquía del Corregimiento o de la Subprefectura.

Es más, la denominación de "Preventivo" fue una forma de distinguir intencionadamente la institución tradicional del corregimiento mestizo de Chayanta del nuevo Corregimiento indio de Muruq'u Marka y de las demás poblaciones de los ayllus, denominativo que, sin embargo, fue paulatinamente reemplazado por el de "Corregimiento Auxiliar". Así, "Preventivo", desde el punto de vista de las autoridades de Chayanta, implica una cierta subvaloración e interiorización de la institución estatal de Muruq'u Marka, mientras que la autodenominación de "Corregimiento" busca jerarquizar el cargo y equiparlo de alguna manera al que existe en Chayanta y Uncía. Representa en este sentido, un signo de autonomía pues en el imaginario indígena la relación ya es de corregidor a corregidor. A propósito de los términos "corregimiento y Preventivo", este último nunca aparece en los documentos escritos en Muruq'u Marka, aunque sí entre los documentos que provienen del Corregimiento de Chayanta, Uncía y la misma Subprefectura.

Desde la visión indígena la demanda de la existencia de un corregimiento en Muruq'u Marka no obedece exclusivamente a las razones expuestas formalmente a la autoridad estatal y que la vimos más arriba; por el contrario, un objetivo implícito en esta solicitud es también la consolidación de Muruq'u Marka como Cantón, aunque para lograrlo se tenga que pasar primero por el reconocimiento como "vicecanton" y, a partir de ahí, lograr su cantonización plena.

Aunque legalmente la denominación de "vicecanton" no está prescrita constitucionalmente, los comunarios y las autoridades originarias, sabían de antemano que el reconocimiento de un corregimiento auxiliar, suponía ya de hecho la existencia del cantón o, en este caso, de un vicecanton. Así, se hicieron todos los esfuerzos para lograr el establecimiento de dicha institución en Muruq'u Marka.

Otro de los motivos estrechamente relacionados a los anteriores, tiene que ver con razones prácticas. La designación de un corregidor de la localidad suponía la coordinación estrecha entre el titular de este cargo con las autoridades superiores de Chayanta y Uncía, liberando de alguna manera al resto de las autoridades originarias quienes se veían obligadas a trasladarse permanentemente a los centros poblados mencionados a recibir instrucciones de dichas autoridades. Con el establecimiento del corregimiento, se daba por hecho que ya no existiría la necesidad de que los seis jilankus del Sector Arriba acudan conjunta y forzosamente al llamado de las autoridades estatales, pues, únicamente bastaba el corregidor de Muruq'u Marka elegido precisamente para esa función quien, posteriormente, comunicaría a los jilankus de las decisiones y órdenes recibidas.

Aunque estas expectativas se hicieron realidad en cierta manera, los jilankus no se liberaron del todo de esta obligación, pues, las autoridades estatales de Chayanta y Uncía los seguían convocando cuando consideraban urgente el tratamiento de un tema.

Con todo, el corregimiento de Muruq'u Marka entró en funcionamiento en una tienda de la plaza principal de la población, donde se instaló una mesa pequeña, una silla y un banco de aproximadamente dos metros, donde generalmente toman asiento las partes en un determinado conflicto.

De acuerdo a la documentación conservada en dicho corregimiento, se puede inferir que el cargo de Corregidor Auxiliar duró, desde su puesta en marcha, generalmente un año, aunque este tiempo no se inicia forzosamente el primero de enero ni el jueves de compadres (durante la celebración del carnaval) como el resto de los jilankus, sino que la fecha de su elección y posesión varía de acuerdo a características muy particulares, según lo descrito anteriormente en la parte correspondiente a la definición y descripción del rol y funciones de las autoridades del ayllu.

La primera persona a quien le tocó desempeñar el cargo fue al señor Ramón Calle López, quien desempeñó sus funciones de corregidor el año 1943. Al año siguiente y los restantes, el cargo fue desempeñado por los comunarios del lugar, aunque el profesor Ramón Calle siguió coadyuvando con la labor de estos en calidad de "escribano", "secretario" y "testigo de actuación", durante su estadía en la región hasta varios años después de la Revolución Nacional.

Nómina de personas que ejercieron el cargo de corregidor de Muruq'u Marka (1943 - 1996)

Año	Nombre y Apellido
1943	Ramón Calle
1944	Ruperto Yucra
1945	Ceferino Capari
1946	Tomás Maraza
1947	Ceferino Capari
1948*	Primitivo Yucra
	Manuel Chocotea Mamani
1949*	Miguel Vilca
	Ruperto Yucra
1950*	Julio Camaque
1951	Ignacio Vilca
1952	Primitivo Yucra
1953 ¹	Juan de Dios Calluni
	Sandalión Camaque
1954	Urbano Ayca
1955	Rosendo Quispe
1956	Primitivo Yucra
1957	Roperto Yucra
1958*	Luciano Vilca
	Benancio Vilca
1959*	Luciano Vilca
	Sandalio Camaque
1960*	Luciano Vilca
	Gaspar Yucra
1961	José Vilca
1962	Honorto Vilca
1963	Manuel Chucut'a
1964	Sebastián Condori
1965	Casiano Churo
1966	Ignacio Condori
1967	Ignacio Condori
1968	Melchor Ayca
1969	Gabriel Inca
1970	Teófilo Condori
1971	Martín Condori
1972	Martín Vilca
1973	Martín Vilca
1974	Celestino Yucra
1975	Epifanio Churo
1976	Severo Vilca
1977	Mariano Yucra Choque
1978	Bernaldino Vilca
1979	Eugenio Churo
1980	Manuel Mamani
1981	Manuel Mamani
1982	Feliciano (Félix) Capari Condori
1983	Feliciano (Félix) Capari Condori
1984	Feliciano Ayca
1985	Feliciano Ayca
1986	Feliciano Ayca
1987	Feliciano Ayca
1988	Gregorio Condori
1990	Gregorio Condori
1991	Gregorio Condori
1992	Germán Yucra
1993	Teófilo Vilca
1994	Narciso Ayca
1995	Constancio Vilca
1996	Luciano Churo

Lo oral, lo escrito y la influencia diglósica de la ley

Usualmente cuando se habla de “derecho consuetudinario” se tiende a considerar que el mismo es exclusivamente oral. Nada más alejado de la verdad al menos desde la aparición de los libros de actas o sus similares, pues, la escritura es en la actualidad y desde hace muchos años atrás, parte del complejo sistema de administración de justicia en los ayllus y comunidades indígenas, especialmente de la parte andina del país.

A través de la representación gráfica de los sonidos del español, las autoridades de los ayllus dejan constancia del contenido de los acuerdos y determinaciones adoptadas en sus eventos. Esta situación es claramente evidente, por ejemplo, en las asambleas ya sea comunales, del cabildo o del ayllu, donde el registro escrito del desarrollo de la discusión se constituye en la prueba por excelencia de la participación de las autoridades en dichos eventos, siempre y cuando, como es obvio, lleven los sellos y firmas de las demás autoridades asistentes. De esta forma, la escritura refrendada por los sellos y firmas, representa un ritual por demás importante que legitima la función de las autoridades del ayllu.

Es muy importante en este sentido, saber leer y escribir para las autoridades del ayllu, pues, sus funciones implican de por sí un tipo de relación con las autoridades estatales que se encuentran en las ciudades o pueblos importantes, los que tienen como vehículo privilegiado y a veces exclusivo de comunicación con la población indígena el español y también en ocasiones el quechua. Pero un quechua diferente dialectalmente hablando, mucho más castellanizado y difícil de entender para la población indígena del lugar. Con todo, si bien a nivel oral aún el quechua puede servir para establecer una comunicación mucho más fluida, al menos en el campo sociolingüístico donde la diglosia es un fenómeno habitual por el que el único idioma válido es el español.

Por lo tanto, no obstante de la definición constitucional del Estado como multiétnico y pluricultural, éste es simplemente un enunciado declarativo de buenas intenciones pero sin ninguna aplicación en la realidad, al menos en el campo sociolingüístico donde la diglosia es un fenómeno habitual por el que el único idioma válido es el español.

Esta realidad es claramente percibida por la población de los ayllus, quienes redactan sus documentos siempre en este idioma, muy a pesar de los supuestos esfuerzos del Estado por impulsar la Reforma Educativa y la Educación Intercultural Bilingüe que está pensada únicamente para el nivel escolar, sin ninguna trascendencia fuera de las aulas escolares. Y es que la propuesta de esta ley únicamente abarca al nivel básico de la educación rural boliviana y no así para los niveles superiores donde existe una ausencia de políticas lingüísticas o, mejor dicho, un implícito objetivo de lograr la “castellanización sustractiva”.

En este sentido, las autoridades de los ayllus son mucho más pragmáticos, pues, comprenden que la Reforma Educativa es coyuntural y distraccionista, ya que los idiomas indígenas, a pesar de la apertura a los derechos indígenas en general, continúan siendo considerados en la práctica exóticos y sin ninguna aplicación práctica en los espacios formales del Estado, mucho menos aún en el campo de la administración de justicia donde el uso de los idiomas indígenas continúa representando la excepción más que la regla. Así, el Código de Procedimiento Penal, en su Libro Tercero acerca de la Actividad Procesal estatal, menciona:

- “Art. 111.- (Idioma). En todos los actos procesales se empleará como idioma el español, sin perjuicio de que las declaraciones o interrogatorios se realicen en el idioma del declarante.

Para constatar que el acta es fiel, el declarante tendrá derecho a solicitar la intervención de un traductor de su confianza, que firmará el documento en señal de conformidad.

- Art. 113.- (Audiencias). En el juicio y en las demás audiencias orales se utilizará como idioma el español. Alternativamente, mediante resolución fundamentada, el juez o tribunal podrá ordenar la utilización del idioma originario del lugar donde se celebra el juicio.

Si alguna de las partes, los jueces o los declarantes, no comprenden con facilidad el idioma o la lengua utilizada, el juez o tribunal nombrará un traductor común.

- Art. 114.- (Sentencia). El juez o tribunal luego del pronunciamiento formal y lectura de la sentencia, dispondrá la explicación de su contenido en la lengua originaria del lugar en el que se celebró el juicio.
- Art. 115.- (Interrogatorios). Cuando se trate de personas que no puedan expresarse fácilmente en el idioma español... el juez o tribunal, de oficio o a petición de parte, dispondrá las medidas necesarias para que los interrogados sean asistidos por un intérprete o traductor... de forma que facilite la realización de la diligencia”.

Por lo tanto, la mentada pluriculturalidad y multilingüismo estatal, está pensado únicamente para el ámbito educativo y aún ahí, con restricción para el nivel básico, y no para las demás esferas igualmente importantes de la vida social. En una palabra, no está pensada para la vida adulta que es cuando el individuo adquiere plena conciencia de sus derechos y obligaciones.

La importancia del conocimiento de la lectoescritura en español se torna mucho más imprescindible para las autoridades indígenas a partir de la aplicación de la Ley de Participación Popular, cuando las funciones de dichas autoridades se vieron trastocadas por la influencia del municipio, institución que a partir de ese momento monopolizó la relación con los ayllus y comunidades indígenas, dejando a las demás instituciones estatales o no, bajo dependencia del gobierno municipal.

Sólo a partir del establecimiento de esta institución, el corregimiento de Chayanta dejó de tener tal influencia coaccionadora sobre la población indígena de los nueve ayllus de la provincia Bustillos. Pero, paralelamente al debilitamiento del poder del corregimiento de Chayanta, la concepción tradicional de la autoridad originaria también sufrió alteraciones. Debido al proceso de Descentralización Administrativa cada municipio recibió recursos económicos directamente del Tesoro General de la Nación (TGN), los cuales debían ser distribuidos de acuerdo al número de población de cada ayllu y a los requerimientos y necesidades de éstos. Este proceso de planificación de demandas requirió una activa participación de las autoridades del ayllu los cuales recibieron un sin número de cursos, seminarios y talleres de capacitación acerca de la Ley de Participación Popular, financiados por los propios gobiernos municipales como por ONGs de la región y Radio PIO XII. No obstante de que la capacitación fue permanente e incluso se empleó para la socialización de la ley tanto el español como el quechua de modo de hacer más comprensible las ventajas de la ley, los resultados fueron realmente magros durante los primeros años de la implementación de la ley, pues las autoridades de los ayllus o no habían comprendido las explicaciones de los técnicos o simplemente no supieron comunicar a sus comunarios las prerrogativas que otorgaba la norma jurídica en cuestión.

El resultado fue la inexistencia de programas Operativos Anuales (POAs) salidos de los ayllus donde estén registrados sus demandas de obras más elementales.

La explicación de esta falta de propuestas nacidas desde los ayllus, recayó en la edad avanzada de muchas autoridades originarias y en su falta de conocimiento de la lectoescritura del español, lo que había impedido asimilar correctamente la ley. A este respecto, uno de los argumentos expuestos recurrentemente fue que dichas autoridades no entendían la explicación porque se dormían y únicamente asistían a los cursos para hacer sellar sus libros de actas y para comer.

A raíz de este problema es que se decidió que para la elección de los Segundas Mayores y demás autoridades del ayllu, se considere previamente este inconveniente y se elijan personas “idóneas” para el cargo, es decir jóvenes que sepan leer y escribir.

Aunque en los hechos esta determinación no fue acatada íntegramente; hoy, al menos para la elección del Segunda Mayor, lo mínimo que se espera de él es que sepa hablar el castellano o español para que “pueda representar bien al ayllu”. Lo mismo sucede en la elección de los subalcaldes indígenas y del corregidor, aunque en este último caso intervienen igualmente otros factores igualmente valederos que amortiguan de alguna manera la excesiva importancia que se le otorga a la lectoescritura. El corregidor indio en Muru'u Marka puede redactar sus documentos por sí solo o por medio del Secretario de Actas, elegido específicamente para dicha función, por lo que el corregidor es elegido de acuerdo a su calidad moral y al prestigio que ha logrado como miembro de la sociedad local. Con relación a los jilankus y alcaldes comunales, por representar estos cargos por la tierra, es decir obligatorios, no se exige como un requisito determinante su conocimiento de la lectoescritura, aunque no es extraño escuchar voces disonantes en los cabildos que cuestionan el hecho de los jilankus sean casi siempre personas mayores los cuales no transmitirían correctamente el contenido de los talleres y seminarios realizados frecuentemente en la región. Esta es una de las razones fundamentales por las que últimamente debido a la influencia de las ONGs, los cabildos decidieran nombrar grupos de “líderes”, compuestos íntegramente por jóvenes y de los cuales haremos mención más adelante.

Lo “público” y lo “privado” en el ayllu: el rol de “padre” y “juez” en la autoridad

Dentro del derecho positivo nacional, uno de los requisitos que diferencian al contrato civil-comercial del contrato laboral, tiene que ver con la forma, el medio o el modo en que debe ser expresada la voluntad de las partes; así, mientras que en el primer tipo de contrato, para que el mismo surta sus efectos y sea válido, se requieren ciertas formalidades que la propia ley determina, como por ejemplo que en el contrato de anticresis o la hipoteca, etc., los mismos deben celebrarse con la intervención de un Notario

de Fe Pública; es decir, mediante una escritura pública; otros, en cambio, simplemente requieren de un documento privado. Por el contrario, el contrato de trabajo se perfecciona con el simple consentimiento de las partes, en consecuencia, no requiere de solemnidades ni formalidades para su perfeccionamiento. Por ello, el contrato de trabajo tiene plena validez simplemente suscribiéndose en un papel corriente sin intervención de ninguna autoridad pública y aún más, son válidos los contratos laborales verbales.

Esta característica distintiva de los contratos en materia civil-comercial y laboral, nos sirve para introducirnos en la forma como se celebran los acuerdos de partes, pactos o contratos en el ayllu.

Para empezar diremos junto a Marcelo Fernández, que ciertamente los libros de actas "...generalmente testimonian la fase final de los procesos" (2000:330). Sin embargo, lo que no considera este autor es que dichas actas resumen de manera objetiva el origen, desarrollo y conclusión del proceso, con el establecimiento de una sentencia o fallo de la autoridad. Por lo tanto, no se trata simplemente de ver una sola parte del proceso y dejar de lado los pormenores que acontecieron en el desarrollo del mismo; por el contrario, todos estos elementos son mencionados de manera expresa en la redacción del documento. Es más, en muy pocos eventos jurídicos se puede ver de manera tan objetiva y con la mayor claridad, la relación entre el demandante y el demandado con intermediación de la autoridad, donde resalta la estrecha relación entre organización discursiva y derecho indígena.

El juicio oral en el ayllu, insertado recientemente en los procesos penales de orden nacional, revela a través de los libros de actas el procedimiento legal indígena seguido durante la substanciación de un determinado proceso que, a diferencia de lo que muchos opinan, no es de ninguna manera espontáneo, arbitrario o "desordenado"; por el contrario obedece al igual que el procedimiento occidental determinados parámetros y principios que la hacen igualmente sistemática y coherente en consonancia con sus valores culturales.

Así, los valores sociales y culturales del ayllu se imponen por intermediación de las autoridades sobre el interés particular de las ocasionales partes o sujetos del conflicto. Esos valores y principios que rigen la vida en sociedad dentro el ayllu son igualmente objetados, defendidos, desechados e incluso impuestos a las partes de acuerdo al razonamiento y al peso de las argumentaciones, por lo que si bien el procedimiento del juicio es regular, siguiendo determinadas reglas, los fallos o sentencias resultan bastante variables de acuerdo a los antecedentes de las personas y al contexto, causas y circunstancias que motivaron la comisión de un determinado daño.

De esta manera, el procedimiento verbal que acompaña a la redacción del acta es trascendental para establecer los elementos de juicio que ayudarán a la autoridad a adoptar una decisión final. Empero, es necesario enfatizar que los antecedentes y la actitud de las personas demostrada en todos los ámbitos de la vida en comunidad, es un elemento importante de legitimidad que tiene un peso eficiente en las decisiones del tribunal o de la autoridad encargada de administrar justicia.

Esta característica última es precisamente un elemento de diferenciación clave entre el derecho indígena y el derecho estatal y que es conocido en este último dentro del ámbito del derecho procesal como el "principio de inmediación", es decir, se refiere a la relación directa que debe existir entre el juez y las partes a fin de lograr un mejor conocimiento de los litigantes por parte del juez. De ese mayor contacto con las partes, se supone que el juez o tribunal puede munirse de mayores elementos de convicción al conocer el comportamiento real y la mala o buena fe con que obraron las partes en un determinado conflicto en particular.

Presentadas así las cosas, el sentido del "principio de inmediación", sea cual fuere su denominación en lengua indígena, no es algo que se desconozca en ambos sistemas de justicia, por lo que la diferencia más bien parece estar en su aplicación, pues, si bien para el derecho occidental el principio de inmediación está inserto de manera expresa en la parte anterior de sus códigos procesales y, por lo tanto, debería constituirse en la base o fundamento de la organización de los procesos, lo que sucede es que dicho principio es uno de los más vulnerados en la realidad, pues, como los mismos juristas reconocen, "conspira contra este principio el cúmulo creciente de causas que debe atender el juez en las diarias actividades del juzgado" (Villarreal; 1997: 146). En cambio, en el derecho indígena, el mismo principio, si bien no está escrito, se lo practica en la realidad de manera permanente. Las autoridades y la población en su conjunto conocen el carácter de sus miembros y éste representa un indicio muy importante a la hora de evaluar un determinado conflicto, al momento de analizar el comportamiento de las personas involucradas en él y al momento de juzgar o de establecer una sentencia..

En virtud de lo que decíamos más arriba respecto de la existencia o no de solemnidades o formalidades dentro de determinados contratos en el derecho positivo; en el ámbito del derecho indígena podemos

mentar igualmente una serie de formalidades que deben cumplirse cuando el tratamiento del conflicto involucra igualmente a las autoridades de manera oficial, esto es, cuando se requiere de ellas principalmente su función de jueces. En estos casos es cuando resulta imprescindible la redacción de "actas de compromiso". Pero, la intervención de las autoridades no implica necesariamente la elaboración de las mencionadas actas, ya que en determinados conflictos se puede requerir su intervención más que como juez, como "padre". En estos casos, lo mismo que sucede dentro de una familia, no hace falta la redacción de un documento formal y basta el compromiso y la palabra empeñada de los involucrados en un determinado conflicto, en especial de aquel que se considera "ofensor" o que cometió el daño.

Para que se de esta forma de solución, la persona acusada de la comisión de una determinada falta, debe aceptar su error y mostrar arrepentimiento y plena predisposición para resarcir el daño provocado con su conducta. Coincidente con esta aceptación interna, subjetiva, debe dar claras muestras de su arrepentimiento pidiendo disculpas a la familia agredida. En este caso la intervención de la autoridad es más simbólica que real, pues su presencia se equipara a la de un testigo, aunque no la de un testigo común y corriente sino la de un testigo privilegiado que se constituye por su función en la reserva moral del ayllu o el cabildo.

De esta manera, las autoridades del ayllu se caracterizan por agrupar en su personas una doble función: la de "jueces" propiamente dichos y la de "padres" o *awkis*, *awatiris*, ya que al mismo tiempo de reconocerse en la autoridad su potestad para juzgar, también se reconoce en él su rol conciliador de padre el cual entiende a sus hijos cuando estos cometen errores y cuando los mismos están dispuestos a superarlos, cumpliendo así sus mandatos o sus sugerencias.

Precisamente el hecho de constituirse en autoridad moral y judicial a la vez, distingue a la autoridad originaria de la autoridad estatal, para quien el primer atributo resulta estrictamente subjetivo y, por lo tanto, innecesario para asumir la función judicial, especialmente en materia de derecho penal y civil, aunque en materias como familiar existen algunas condiciones para asumir el cargo de Juez de Familia que lo relacionan con la calidad moral de los administradores de justicia en el ayllu, como el hecho de que se requiera de ellos estar casados y tener una familia. Con esto no se quiere sugerir que la persona que asuma o esté por asumir un cargo en el ayllu sea forzosamente una persona intachable. Aunque esto es lo ideal, no siempre es un requisito, ya que lo fundamental es que dicha persona haga aflorar sus valores más profundos durante el ejercicio del cargo.

Dado que el tratamiento de los conflictos puede requerir, dependiendo de algunas circunstancias particulares, de la intervención de la autoridad fundamentalmente desde su rol de padre o de juez, el procedimiento judicial también implica a su vez la diferenciación entre lo oral y lo escrito, pues cuando la autoridades es invocada para la conciliación de un conflicto en su calidad de "padre", no se requiere que la solución del mismo quede testimoniada forzosamente en un acta; en cambio, cuando se solicita la intervención formal de la autoridad en su rol de juez, los términos del acuerdo y la sentencia requieren imprescindiblemente de la redacción del mismo en el libro de actas, aunque para el efecto también se haya acudido como es obvio a las argumentaciones e intervenciones orales.

Esta diferenciación en el rol de la autoridad, nos remite a la discusión entre lo que se entiende por "público" y por "privado" en el ayllu.

En relación a estos conceptos cabe mencionar que una clasificación básica del derecho positivo que nació del Derecho Romano, es la diferencia entre el "Derecho Público" y el "Derecho Privado". Así, según Manuel Ossorio:

"Diversas teorías han tratado de explicar la diferencia fundamental entre el Derecho Público y el Derecho Privado: algunos autores ven el primero normas de organización de la sociedad, y en el segundo, normas de conducta de los individuos que la integran. Otros hacen mención de los sujetos a quienes se dirigen uno y otro: el Estado sería el sujeto del Derecho Público y el individuo sería el sujeto del Derecho privado. Otros basan la diferencia en una concepción teleológica o finalista: cuando el fin perseguido es el interés del Estado (Derecho Público) y cuando lo es el interés del individuo (Derecho Privado).

Una característica del Derecho Público es que es fundamentalmente irrenunciable, mientras que en el Derecho Privado, los individuos pueden, o no, ejercitar las facultades que les corresponden. El Derecho Público es imperativo, mientras que en el Derecho Privado prima el principio de la autonomía de la voluntad" (1997:328).

De esta forma, una definición usual del “Derecho Privado” y del Derecho Público”, es que este último es un conjunto de normas y principios que rigen la relación entre el Estado y los individuos, mientras que el primero es igualmente un conjunto de normas y principios que rigen la relación entre particulares (individuos) solamente, sin intervención directa del Estado (Moscoso; 1995). De esta definición se concluye que casi todas las especialidades del derecho positivo corresponden al Derecho público, a excepción del Derecho Civil y Comercial que pertenecen al área del Derecho Privado.

Apoyándonos en estos criterios y dando por hecho la existencia paralela del sistema de derecho indígena, estaríamos tentados a afirmar que igualmente lo “público” tiene que ver dentro el ayllu con la intervención de las autoridades originarias, mientras que lo “privado” torna innecesaria su participación para la resolución de conflictos. Sin embargo, si bien esta aseveración puede ser cierta en algún sentido, lo que realmente diferencia lo “público” de lo “privado” en el sistema de justicia en el ayllu no es tanto la intervención de la autoridad, sino la intervención del Libro de Actas, esto es, la autoridad, ya sea en su rol de padre o de juez o ambas, puede tranquilamente intervenir en la resolución de un conflicto de intereses; pero esto no quiere decir que al hacerlo haya transformado ese acto automáticamente en público; por el contrario, según nuestra argumentación, es que si no se redactan las “Actas de Compromiso” el acto en cuestión continúa correspondiendo al ámbito privado, ya que se demanda la intervención de la autoridad en su rol de padre más que en el de juez.

Como puede apreciarse, es entonces la redacción o no del documento en cuestión la que transforma un evento conflictivo en público o privado, independientemente de la intervención de la autoridad. Con ello queremos relativizar la manera un tanto esquemática en que se ha pretendido clasificar los conflictos en las comunidades en graves y leves, o según la terminología de Fernández (ob. cit.) en “*Jisk’a Jucha*” y “*Jach’a Jucha*” o, según Peña Jumpa (ob. cit.) en conflictos de interés familiar, particular o privado y conflictos de interés comunal o colectivo.

En este sentido, no existe en la comunidad y en el ayllu una descripción casi inmutable del delito a la manera occidental, justamente porque la denominada “tipicidad” del derecho penal no se expresa de manera similar en el derecho indígena. No existe, por otro lado, una adecuación rígida y mecánica de la conducta a un determinado “tipo”. Lo que sucede habitualmente es que aquello que se conoce por “tipicidad” en el derecho occidental (descripción del delito en el Código Penal), está atravesada por varios factores de índole subjetivo en el derecho indígena, por lo que un determinado “delito” será considerado público o privado, dependiendo de alguna manera de la intervención de la autoridad, pero fundamentalmente de si el proceso judicial fue registrado o no en el libro de actas. Por lo tanto, un delito considerado grave por sus características como un delito leve que no afecta la moral de la comunidad o ayllu en su conjunto pueden ser calificados de públicos o privados, dependiendo de la diferenciación oral-escrito que mencionábamos. Un caso por demás elocuente de esta situación es que los delitos de homicidio, por ejemplo, a pesar de su gravedad son considerados en muchos casos como de orden privado, no obstante de la intervención de toda la población en la conocida “justicia comunitaria”. Por el contrario, situaciones similares en que se viola el derecho a la vida pueden ser considerados de orden público y por lo tanto registrados en el Libro de Actas.

Íntimamente relacionado a lo “público” y a lo “privado” es el principio de publicidad y secreto. El principio de publicidad constituye indudablemente la esencia del sistema democrático por el que los actos de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, buscan transparentarse y legitimarse a los ojos de la sociedad. Este principio en lo que respecta al procedimiento judicial oficial, aparece claramente establecido en el Art. 1, numeral 4 de la Ley de Organización Judicial que menciona expresamente que “las actuaciones judiciales son públicas salvo cuando sean ofensivas a la moral y las buenas costumbres”. Esto significa en los hechos que generalmente los procesos deben ser públicos; pero que cuando se trata de menores e interdictos existen excepciones. La publicidad en este sentido se refiere a la libertad y al derecho que tienen las personas involucradas o no en un determinado asunto, de presenciar las audiencias judiciales y de esta manera constituirse en la garantía de fiscalización sobre el comportamiento de los magistrados, jueces, fiscales y abogados.

Usualmente las formas de publicidad se expresan en dos actos concretos:

- Exhibición del expediente a las partes, sus abogados y por todo el que tuviere interés legítimo en él.
- Publicidad de las audiencias, salvo que afecte a la moral y las buenas costumbres.

Pero si bien la publicidad se constituye en la regla y el secreto en la excepción dentro el desarrollo del proceso judicial estatal; en el derecho indígena la situación es prácticamente opuesta, pues, el principio del secreto es más bien la regla y el principio de la publicidad la excepción. Así, el carácter privado de

la sustanciación de los procesos se impone por sobre el carácter público de los mismos. La población resuelve sus conflictos a diario con o sin intervención de la autoridad y únicamente se acude al libro de actas cuando el acuerdo verbal en primera instancia no ha sido posible o siéndolo se busca una forma más eficiente de involucrar a las autoridades como garantía en la solución de un determinado conflicto, pues, en las comunidades y ayllus la máxima "las palabras vuelan, los papeles quedan" también se ha hecho carne en muchos aspectos de su administración de justicia.

Estructura de la redacción de las actas y formalidades de los documentos

Aunque existen ciertas diferencias respecto del modo particular de redactar las actas dependiendo de la persona y de la temática de que se trate, por lo general las mismas obedecen a un orden regular que contiene los siguientes elementos:

- Encabezamiento o título.- Va en la parte superior y central de la hoja y usualmente dice: "Acta de buena conducta".
- Descripción de la ubicación de la comunidad en el contexto geográfico mayor.- Con la descripción de la ubicación exacta de la comunidad, empieza la redacción del contenido del documento. En esta parte, se indica el lugar donde se está sustanciando el conflicto y la jurisdicción territorial mayor a la cual pertenece dicha localidad. De esta manera, el cuerpo de las actas tienen usualmente la siguiente forma: "En el vicecanton de Morocomarka, jurisdicción Chayanta, provincia Bustillo del departamento de Potosí...".
- Hora y fecha.- En el mismo párrafo, una vez descrito el lugar, se continúa la redacción indicando la hora, el día, el mes y el año en que se procedió a la resolución del conflicto. A pesar de su importancia, en no pocas ocasiones las autoridades olvidan anotar la fecha de resolución del conflicto, por lo que se hace muy difícil la ubicación temporal del mismo. Así, la redacción continúa generalmente de la siguiente forma: "...a horas 1 p.m. del día 5 de noviembre de 1972...".
- Nombre de la autoridad.- En esta parte se menciona el nombre y el apellido paterno de la autoridad ante quien se sustancia el conflicto, antecedido del cargo que ejerce dicha persona. Así tenemos: "... ante mi el corregidor Martín Vilca de esta localidad de Morocomarka...".
- Generales de ley de los demandantes.- Este subtítulo es un préstamo de los requisitos de la demanda en los procesos ordinarios prescrito en los códigos adjetivos o procedimentales del derecho positivo; no obstante, expresa el mismo contenido, vale decir, el nombre, domicilio y algunos datos relevantes como la profesión y el estado civil de los "demandantes". Nótese respecto de este último término que el mismo corresponde exactamente a la denominación común de los procesos civiles en los que se denomina "demandante" a la persona que inicia una acción y "demandado" a la persona contra quien se la inicia. De esta manera, la redacción habitual de esta parte es como sigue: "...fueron presentes en este corregimiento los demandantes Victoriano Inca, Manuel Chucutía y el demandado Teófilo Vilca, casados, vecinos labradores de esta localidad..." ó "fueron presentes es este corregimiento la demandante Manuela Condori, de 16 años, de oficio tejedora, natural de Qala Chulpa...".

La huella que imprimió el Estado del '52 en la utilización de los términos "indígena" y "campesino" también se hace evidente en la redacción de las actas del corregimiento donde usualmente aparece la denominación "indígena" en los documentos de alguna manera antiguos y "campesino" en los documentos relativamente más actuales, aunque no en todos los casos, pues, la utilización de ambos términos es en algunos casos indistinto en cualquier época. Ambos términos, no obstante, hoy en día fueron erradicados del discurso de las actas, siendo reemplazados por el término más moderno de "demandantes" simplemente. Esta situación puede ejemplificarse en actas correspondientes a diferentes periodos. Así tenemos:

(1955)"...fueron presentes en este corregimiento el *indígena* Guillermo Guaraguara, mayor de edad, casado, vecino y natural de rancho de Chillcapalca...", ó,
(1964)"...fueron presentes los *campesinos*, por una parte Severo Vilca y por otra parte Casiano Churo..."

- Contextualización del origen del conflicto.- Denominado en los procesos ordinarios "Relación de hecho". Se refiere a la narración escueta, resumida, pero también sucinta y clara acerca de los hechos que desencadenaron el conflicto. En esta parte la historiación se la hace como una especie de cuento donde se detallan los elementos indispensables para la identificación de las responsabilidades. Al igual que en los procesos ordinarios, responde a cinco preguntas de oro:

- ¿Qué ha ocurrido?
- ¿Cómo ha ocurrido?
- ¿Cuándo ha ocurrido?
- ¿Dónde ha ocurrido?
- ¿Por qué ha ocurrido?

El acta que elegimos para ejemplificar la situación tiene la siguiente forma respecto de la redacción de la contextualización del origen del conflicto:

"...quienes están presentes en este corregimiento con motivo de arreglar esta demanda en forma amistosa por una calumnia injusta a Pedro Gutiérrez (de) quien su hermano Sixto Gutiérrez caminó con señora de su hermano y se lo llevó a Oruro y ahí estaba como concubinado y luego volvió a esta, o sea, a su casa a pesar de que lo había traído su cuñado a esta y se llama Severino Lázaro y luego el hombre llegó por su gusto o sea personalmente y desde entonces se presentaron en este corregimiento los demandados y los comunarios de esta localidad por haber cometido un delito muy grave con su señora de su hermano..."

- Acuerdo, compromiso y solución del conflicto.- En esta parte se establece la forma en que se soluciona el conflicto y las acciones concretas que corresponden a los demandantes. En el modelo que tenemos, por ejemplo, se menciona lo siguiente:

"...y donde arreglaron en forma amistosa ambas partes y desde hoy (en) adelante se comprometen para no hablar ni una sola palabra desde hoy en adelante y no deben hablar (del problema que ocurrió) ni de borracho ni de sano, ni hombres ni mujeres, porque el demandado no pudo declarar nada..."

Pero esta declaración de compromiso tienen que estar acompañada de medidas complementarias que garanticen su efectividad, lo que nos remite al siguiente punto.

- Garantías reales y personales.- En este punto, las partes están obligadas a presentar "testigos del acuerdo", que se constituyan a su vez en una especie de garantes personales de la futura conducta de los demandantes respecto del conflicto que originó el problema. Pero también es necesario mencionar expresamente una determinada cantidad de dinero u otro objeto real que se constituya en prenda o garantía, para no romper o burlar la solución arribada. Este elemento es conocido en los documentos de materia civil como "cláusula penal", un convenio o acuerdo voluntario entre partes por el cual los demandantes convienen y pactan que para el caso de incumplimiento, la persona que lo haga tenga que pagar cierta suma de dinero o determinados bienes a favor de la persona a quien ocasionó un daño producto de su conducta, con posterioridad a la solución del conflicto y la redacción del acta.

En este sentido, por lo general esta parte se la redacta de la siguiente manera:

"...y si cometen cualquier error de ambas partes, pagarán una sanción bajo los testigos de ambas partes, de Victoriano Inca y Manuel Chucutía (que) tienen como testigo a Feliciano Capari y de Teófilo Vilca a Cacicano Churo, pagarán una sanción (las partes) de \$b 100..."

- Sanción o multa.- Esta parte puede estar comprendida en el inciso 7) que lo vimos anteriormente; no obstante, también es posible que, como en el ejemplo que veremos, la misma se indique después de las garantías. De todas maneras, es necesario llamar la atención a este respecto que las sanciones o multas pecuniarias o económicas son en la actualidad una constante que incluso ha reemplazado a las sanciones físicas como azotes y al encierro o pérdida de libertad de locomoción, aunque los trabajos en bien de la comunidad permanecen aún vigentes. Veamos a este respecto la forma de la redacción de algunas actas:

"...y el demandado pagó una sanción de veinticinco pesos bolivianos..."

"...donde...pagaron una multa de Bs. 200 en este corregimiento para el beneficio de las obras públicas de esta localidad..."

- Restablecimiento de la paz social y armonía de la comunidad.- Considerando que cualquier conflicto entre personas afecta la armonía de la comunidad en su conjunto, las autoridades encargadas de dirimir los conflictos y de administrar justicia, dejan claramente establecido en las actas la necesidad de recobrar la paz y la armonía de la comunidad en los siguientes términos:

"...y desde hoy (en) adelante deben llevar una vida pasiva y tranquila..."

"...comprometiéndose llevar una vida honrada ni cometer riñas ni peleas con la vecindad..."

“...transaron en la presente acta de vivir unánimemente y amistosamente de ambas familias, de no despojarse en los terrenos ni reñirse ni cometer peleas en las tomaderas...”

- Pie de firmas, firmas y/o impresiones digitales.- Finalmente el documento concluye con el nombre y las firmas de las autoridades que intervienen en la solución del conflicto, de los demandantes, de los testigos, más el sello del corregimiento. Si las personas no supieran firmar, lo que se hace es solicitar la impresión de sus huellas digitales los llaman de forma irónica “burro zapato” por parecerse a las huellas que dejan dichos animales en la tierra.

Los protocolos y la diplomacia en la gestión pública política en un Ayllu de Pacajes

Godolfredo Calle Vallejos¹

Introducción

Desde épocas antiguas todas las sociedades han creado y reproducido prácticas propias del protocolo o la diplomacia, normas de cortesía.

El presente trabajo es una reflexión sobre las normas de cortesía y diplomacias en las comunidades aymaras de Pacajes. Es un intento para entender las lógicas prácticas de relación no solo en los ámbitos personales sino en la interacción bilateral o multilateral de pueblos y sociedades.

La interacción bilateral o multilateral ética una propuesta de convivencia. En ese sentido el trabajo es de carácter reflexivo, y además valora las normas de convivencia del ayllu o las nuevas maneras de entender la complementariedad.

Parte uno

La autoridad y gestión política

El poder y la autoridad en la reflexión

La política comunal como una forma de democracia participativa y representativa es algo instrumental postcolonial.

Entender la democracia participativa como la participación directa en las decisiones de los asuntos públicos. Acá existe un elemento importante, la colectividad que ejerce la cohesión, es decir el poder que se concentra en la colectividad, de ahí que la autoridad consulta a sus bases y a su pueblo, ya que, la autoridad solo es un representante y portavoz.

La concepción de la autoridad como un representante delegado, y el poder concentrado en la asamblea o cabildo de la colectividad. Además considerar que la sociedad habla a través de sus representantes. La autoridad ejerce la soberanía, pero no la enajena, y hace cumplir la soberanía de la colectividad, la autoridad consulta a sus bases.

En la gestión política del ayllu, la autoridad no es el resultado de la elección, es decir, la autoridad no es elegida ni nombrada, e incluso no puede renunciar al cargo. La existencia de sistema de turnos y rotación parece ser un mecanismo de la distribución de la gestión del poder, pero, ello no es determinante en una sociedad (ayllu) de los Andes. Además las *iwxas* o leyes regulan la gestión política.

La gestión del poder surge como resultado de las normas o *iwxas*. Ello implica que la autoridad o las autoridades no son portavoces ni mucho menos sujetos delegados sino llevan el recurso o la cosmovisión de una sociedad.

En la lógica práctica la autoridad no es felicitada en el momento que asume su representación. Además la asamblea de la colectividad al parecer no tiene el poder de cohesión sino sólo con un elemento que interviene en el manejo de la solución y resolución de los grandes conflictos en lo interno y siempre en los conflictos bilaterales externos del ayllu.

El sentido de la gestión política de las autoridades de una sociedad en la lógica de representatividad. El ser autoridad (*chacha warmi*) implica no solo llevar el recurso o la riqueza sino la cosmovisión misma. Por tanto una gestión ética de la política comunal.

¹ Miembro del Taller de Historia Oral Andina.

La concepción práctica de representatividad

La concepción de la representatividad no implica la delegación o portavoz, sino el recurso o la concepción misma de una sociedad.

Se habla de una autoridad del ayllu, esta autoridad está constituida por el *jilaqata* y la *t'alla*. La funcionalidad, o el ejercicio de la gestión pública política de la autoridad se funda en las normas convencionales propias que la sociedad tiene, y esta autoridad tiene una concepción propia de la representatividad, traducida en llevar la vida del ayllu o de toda una sociedad.

La concepción de la representatividad no sólo pasa por las personas que ejercen la gestión pública política del ayllu, sino también por la de los miembros de la comunidad. Entonces ¿por qué es así?. La respuesta es, existen normas convencionales históricas, y estas normas se fundan en una concepción propia de esa sociedad.

La pregunta ¿Cómo entender la lógica de la representatividad?. Algunos ejemplos: la autoridad del (ayllu) comunidad expresada en *jilaqata* y la *t'alla* que parecen llevar la vida de la comunidad. El *jilaqata* que viste de *ponchos*, *almillas*, *chalecos*, *pantalones de wayeta*, etc, que lleva en su mano la *chusp'a*, *wara*, etc. el *jilaqata* que carga y que lleva en su "*qipi*" contenido de *maíz*, *winu*, *papa*, *chuños*, *cañaagua*, *queso*, *jujra quwa*, *pitu*, *coca*, *chankaca*, etc. La *t'alla* que viste de *aguayos* y *rewusus*, *larama pullira*, *chaqueila*, etc, que lleva en sus manos el *inkta tari* y *piras tari*. La *t'alla* que carga en su "*qipi*" la *misa aguayu* y *misa tari* que contienen la *coca*, *parisas*, *ch'allas*, etc.

La *misa* que carga la *t'alla* esta en todos los eventos. Esa *misa* que expresa la unidad. La *misa* que lleva la *t'alla* es el centro de la funcionalidad de la interacción y compartimiento, la interacción de sujeto a sujetos, y con las divinidades (*uywiris*). Esta *misa* es concebida también como una divinidad, ya que todos tienen o brindan el respeto a la *misa* que carga la *t'alla*, por eso es el centro de la funcionalidad de la interacción, o un hecho de relación.

La forma del desempeño, o la lógica de la gestión de la autoridad de *jilaqata* y *t'alla* también se rigen en ciertos patrones culturales y concepciones de la comunidad. Algunos ejemplos, la autoridad de la comunidad que no tiene que hacer la chacra, la autoridad que no tiene que sacarse sus vestimentas ni para dormir, la autoridad que no tiene que entrar a la cocina ni ver la sangre, etc. Por ende la autoridad como la vida de una sociedad y la sociedad que esta en la vida de la autoridad.

La lógica del deber y servicio de la autoridad se rige dentro de una concepción de llevar la vida de la riqueza, recurso, unidad y compartimiento en lo interno y externo de la comunidad. Esta concepción de la representación y deber y servicio no es solo ejercida por la autoridad de la comunidad, sino por la de los miembros de la comunidad, así como también se va socializando de una generación adulta hacia los menores en la comunidad, es decir existe la continuidad de las prácticas sociales propias del ayllu.

La concepción de la representatividad de la autoridad no se traduce en la lógica práctica de la dualidad *chacha-warmi*. El deber y servicio como el resultado de la concepción de la representatividad. Ello necesariamente implica una forma de representatividad ética jurídica.

La (re)solución de conflictos

La práctica de (re)solución de los conflictos se rige en norma o *ixwas*, pero así también conocimientos que se aplican en la praxis de la solución y resolución de los conflictos.

Por lo general existen dos formas del conocimiento en la solución y resolución de conflicto, la una tiene que ver con los conocimientos que tienen la funcionalidad en el manejo de conflictos en la interioridad del ayllu, y la otra se traduce en los conocimientos que se aplican en la solución y resolución de conflictos bilaterales o de exterioridad. Dos formas de conocimiento se diferencian en tanto que los procedimientos del manejo de estos conflictos son distintos, ya que uno tiene que ver con lo interno y lo otro con lo externo.

En tanto que se alteran normas convencionales, el conflicto es una creación. El conflicto en el ayllu se traduce en la alteración del manejo de las normas fronterizas constituidas de la tierra, la depredación de las chacras agrícolas y pastizales ganaderos, como consecuencia de los daños y engaños, el conflicto de inter-familias, etc. La solución y resolución de estos conflictos pasan por la mano de la autoridad del ayllu.

La autoridad de la comunidad es el que ejerce la praxis del manejo de la solución y resolución del conflicto, pero también estos problemas pueden ser resueltos con la intervención de los miembros de todo el ayllu, es decir cuando los problemas o los conflictos son grandes y delicados, el manejo de la solución y resolución de ese conflicto está en manos del ayllu. Por ende, la praxis de la solución y resolución de los conflictos de la interioridad son el resultado no solo de la autoridad sino también de la comunidad, pero la solución y resolución de estos conflictos es producto de una aplicación de los conocimientos y normas ancestrales.

El conflicto se entiende como “*jucha jiqiña*” o la “*ch’axwa*”, sin embargo, el cese del conflicto se entenderá “*jucha t’aqaña*”, o como “*mujacht’asjaña*”. Los conflictos bilaterales del ayllu se traduce en la alteración de las normas bilaterales que los ayllus tienen constituidas, es decir se traduce en la destrucción de las fronteras, depredación de las chacras agrícolas y pastizales, el robo y engaño, la pelea y la detención de las cosas del otro ayllu. Por ende, el manejo de los conflictos bilaterales es el resultado de la acción de los ayllus involucrados en el conflicto bilateral.

El cese de la crisis, o el conflicto bilateral es un hecho internacional en términos del ayllu. En la muerte del conflicto bilateral intervienen las dos ayllus. Por tanto, el manejo de los conflictos bilaterales es un hecho que tiene que ver con las políticas externas de los ayllus, pero, las relaciones bilaterales se rigen en normas y conocimientos heredados desde sus ancestros en materia externa de los tratos del conflicto.

Las prácticas de la solución y resolución de los conflictos internos y bilaterales del ayllu no es solo ejercida por la acción de la autoridad, sino de todos los miembros del ayllu. Pero, aplican conocimiento propio en el manejo de la solución y resolución del conflicto, además se rigen en sus propias normas históricas.

En los actos de la solución y resolución de los conflictos es vital la presencia de la hoja de la coca, los “*ch’allas*” (en algunos casos: fiambres), incluso ofrendas, y de esta manera el acto de solución y resolución del conflicto se visten de una paisaje de las buenas maneras de relación e interacción, así como de las prácticas de la solemnidad no faltan en el manejo del conflicto.

Es posible pensar en la idea de la diplomacia en la solución y resolución de los conflictos en los ayllus, y también es de entender que el hacer la diplomacia y los protocolos no son cosas separadas en el ayllu, sino es la base en el manejo de la solución y resolución de conflictos internos y bilaterales en una comunidad “andina” o ayllu.

Parte dos

Lógicas del protocolo y diplomacia en el ayllu

Algunas leyes del protocolo y diplomacia.

El texto es una reflexión sobre las leyes que aun rigen, que orienta o regula las buenas relaciones en las comunidades aymaras.

El significado ético, *jaqi masisarux khuyarpt’ayañawa* (entre las personas hay que colaborar y ayudarse). Es una *iwxax* que parece producir y reproducir la solidaridad y reciprocidad entre sujetos o pueblos y nacionalidades.

La reflexión ética, *janiw jaqirux janq’u nayramp uñch’ukiñati* (la gente no se mira con ojos blancos). La persona que mira con ojos blancos, está consiguiendo cosas para su mal vivir, *jucha*. Además se dice, *janiw jaqirux llin’akiñati* (la gente no hay que mirar con rabia o enojo). Leyes o *iwxas* que regulan los actos que hacen las personas.

El concepto, *janiw k’arisiñati inasa inatwa jucha jikjattax* (no hay que mentirse, sino gratis consigues delito para tu mal vivir), *janiwa aynisiñati*, *janiw jaqirux inas inata nuwañati jqañ q’arañaw* (no hay que discutir y pegar al prójimo ni a los mayores, sino basa ser pelado o pobre en toda tu vida), etc. Estas *iwxas* aymaras incorporan una concepción propias de una sociedad.

Estas *iwxas* a nuestro entender se constituyen normas jurídicas, y a la vez reproduce relaciones mutuas. Normas o leyes que regulan maneras prácticas de cortesía de diplomacia, se inscriben en la memoria del cuerpo y espíritu de las personas.

Entender las normas es un producto de lo social, es decir una creación social histórica. Sin embargo las sociedades velan por su continuidad, y esta vigilancia es ejercida desde la inconsciencia, pero también es aplicada desde la conciencia. Así se mantiene una orden convencional histórica de las sociedades.

Estas normas o *iwxas* regulan las maneras de obrar, actuar y pensar de las personas o que esta incorporado en la memoria. Ello implica pensar la praxis de diplomacia desde las lógicas éticas de los pueblos indígenas o la convivencia de la reconstitución.

El protocolo y diplomacia en la gestión política comunal

Entender la diplomacia como las buenas maneras de relación no solo entre personas sino en los ámbitos de las relaciones internacionales. Las buenas relaciones no en sentido instrumental sino de carácter ético jurídico.

La relación ética es producto de lo social, y que orienta y regula los modos de hacer el protocolo y la diplomacia de interioridad o la exterioridad. Veamos algunos ejemplos:

Los actos de hacer la *arunta* o la *sartá* (como prácticas de diálogo y de acuerdos). Los actos de *pirast'a*, *ñuñuta asantasiña*, *parisata ch'allt'asiña*, *parawint'asiña* (actos de compartir la coca, bebidas y de hablar entre personas en la lógica del par, etc., estos actos constituyen una manera de interacción mutua y solemne.

La *riwisita muyuña* y la *tamacha* se constituye como un hecho de legalidad, y también como un modo de la constitución de la representatividad de la autoridad. Además el acto de la *riwisita muyuña* y la *tamacha* tiene como fundamento en los patrones culturales o la concepción misma de la sociedad que reproduce la praxis.

Los modos de relación solemne se traduce también en la praxis colectiva de la *pirasa* o *pirasas*, la *parisata ch'allt'asiña* o *challt'ayaña* que implican compartir en el par y del par entre las personas; *ñuñuta asantasiña*, *jallallasiña*, *ch'uspata pirast'aña*, *tariita pirast'aña* que implica compartir y dialogar, etc. Esta lógica práctica de solemnidad de diplomacia tiene funcionalidad en ámbitos de la acción de las personas o la sociedad.

El modo de hacer la *k'utja* para realizar trabajos comunales, visitar, festejar, etc. La *k'utja* como una convocatoria y compromiso. Estas maneras de relación de diplomacia también es resultado de la *misa*. La *misa* como el centro de la funcionalidad de la interacción mutua. En sentido práctico la *misa* se constituye de *awayus*, *taris*, *ch'allas*, coca, etc. Sin embargo, estas prácticas se rigen en las normas legítimas históricas del ayllu.

En los eventos de *sart'a*, *qipi aparpayxaña* y *ayllu qipxaruña*, *riwisita muyuña*, *tamacha*, *jaqt'haptaña*, *urucha*, *jucha p'amp'achaña* o *t'agaña*, etc. siempre esta presente la *qamara*, la *qurt'asiña*, *parawint'asiña*, *challt'asiña*, *pirast'aña*, etc. Son actos o prácticas que permiten entender un modo de diplomacia en sociedades aymaras.

En consecuencia existe normas históricas que les permiten realizar un modo de diplomacia o la cortesía de relaciones. Estas reglas al parecer generan interacciones mutuas que se traducen en actos de la "*chacha-warmi sataña*", *misacht'asiña*, *jaqir katuqaña*, *kamara apnuqaña*, *qurpt'asiña*, *jallallasiña*, *licincia apsuña*, *ñuñuta asantasiña*, etc. (ciclos de pasos a seguir en un acto de interacción y ceremonia). Estos actos de cortesía o diplomacia tiene una condunta relacional en los ámbitos de gestión o escenarios de relación.

La presencia de la hoja de coca y las "*ch'allas*" son la esencia de las interacciones o en la cortesía de relaciones. Eventos que se reelaboran o elaboran como resultado de la memoria social histórica.

El discurso o lenguaje de la coca como fundamento de la ética. Los patrones culturales que regulan los modos de gestión política. La acción del "*yatiri*" también elemental en la elaboración de la praxis de diplomacia.

Parte tres

Reflexiones para el debate

Una lectura de esta realidad, a partir de la lógica interna de habitantes enriquecerá los estudios de la historia y sociología política.

Lo fundamental del tema fue responder a preguntas que ¿cómo podemos entender la práctica de la diplomacia y protocolo, sino partimos de las normas y concepciones que regulan la gestión pública política de los ayllus?

No sólo se trata de abordar, ¿por qué de la vigencia del protocolo y diplomacia indígena en proceso globalizante de las formas liberales de la política, sino la funcionalidad?

Hablar del protocolo y diplomacia indígena es hablar de las normas y concepciones que rigen la gestión pública política del ayllu. Es importante comprender el sentido de las normas jurídicas, la visión del poder y autoridad, la concepción de representatividad y el deber y servicio en la política pública comunal que existe en el ayllu.

Otra de las cosas que hablar, es que la diplomacia y el protocolo están en todo el desplazamiento y dinámica histórica de la forma comunal de la política. No existe una gestión pública política sin la funcionalidad de la diplomacia y protocolo, incluso las buenas maneras de interacción y de solemnidad se rigen en normas y concepciones propias de la sociedad.

La concepción vertida en esta exposición no se considera absoluta, al contrario, es una invitación a la reflexión e investigación, alternativas en la elaboración de las cosas públicas políticas en nuestro país.

Bibliografía

CHUQUIMIA, E. René G.
2006

Repensando la democracia desde el ayllu. La Paz-Bolivia.

PATI, Pelagio
1998

El comportamiento político en el modo de producción comunal. Tesis de licenciatura en sociología. UMSA. La Paz- Bolivia

PATZI, Félix
2004

Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal. CEA. La paz- Bolivia.

RIVERA, C. Silvia
1990

"Democracia Liberal y democracia del Ayllu". En: Toranzo Roca Carlos. **El difícil tránsito hacia la democracia.** La Paz- Bolivia.

TICONA, Esteban
2003

"El thaqi entre los aymara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales". En: **Los Andes desde los Andes.** La Paz Bolivia.

La ciudadanía en la visión cósmica andina

Weimar Giovanni Ño Daza¹

Bolivia atraviesa la realización de la Asamblea Constituyente que reestructurará una nueva Constitución Política del Estado. Así tomando en cuenta la coyuntura que se viene dando en el país, después de una serie de acontecimientos y fracturas sociales se da la necesidad de estructurar una nueva Bolivia (incluyente, complementaria, igualitaria, tolerante). De esta manera, el trabajo surge de la necesidad de hacer conocer las otras formas de concebir y comprender a la ciudadanía por parte de las naciones y pueblos indígenas originarios², frente a la comprensión de ciudadanía de parte del Estado. Se toma muy en cuenta a modo de ejemplo el presentar hoy, el como se comprende a la ciudadanía en la visión cósmica andina (caso aymara y qheswa). Para reflejar que diferencias existen entre la comprensión del Estado frente a la comprensión de la visión cósmica andina, si son diferentes o son complementarias o en todo caso son antagónicas

En las siguientes líneas se dará a conocer los dos tipos de comprensión de la ciudadanía. Del como concibe el Estado boliviano a la ciudadanía en la democracia boliviana. Frente a la razón andina para posteriormente explicar que connotancias tiene la comprensión de ambos elementos que se abordarán. Cabe mencionar que no se quiere hacer una crítica constructiva y abierta a la política social boliviana, ni tampoco a la democracia boliviana, ya que no es el momento oportuno para soslayar nuestras observaciones en cuanto a la democracia y la gobernabilidad durante estos más de 20 años de democracia. Mas al contrario lo que se quiere lograr en este trabajo, es poner de manifiesto a la sociedad boliviana, que existe una diversidad de prácticas y formas de entender a la ciudadanía por parte de las naciones y pueblos indígenas originarios, que tienen diversas prácticas, y formas de comprender su visión de mundo. De este modo se procederá a conocer como la visión cósmica andina otorga o comprende a la ciudadanía o pueden ser considerados como el ser personas ante su comunidad o sociedad, el de entender que implicancia tiene la visión cósmica andina en la realidad social boliviana, el como estas prácticas siguen perdurando a lo largo de estos años.

Posteriormente se abordaran los puntos que darán sentido a lo propuesto en este trabajo. Por lo cual, se tocará para una breve comprensión del cómo comprende el Estado Boliviano a la ciudadanía acompañado de precisiones conceptuales acerca de lo que implica la ciudadanía de acuerdo a la orientación conceptual que existe al respecto. Luego se abordará la esencia de lo que implica la ciudadanía en la visión cósmica andina, teniendo una aproximación conceptual a la noción de lo andino y su implicancia, es decir la comprensión de la ciudadanía en la visión cósmica andina. Para finalmente aterrizar en preguntarnos ¿el ser *Jaqi* o *Runa* es ser ciudadano dentro de la visión cósmica andina?. Esperamos responder con acierto a esta pregunta; que nace para dar a conocer una de las diferentes comprensiones de la noción de ciudadanía que se manifiestan en el entorno social boliviano. Esperamos que se tome muy en cuenta lo que se presentara en párrafos posteriores y se pueda entender lo que queremos manifestar de acuerdo a nuestra concepción y estudio realizado.

La ciudadanía y su comprensión en el Estado y la Democracia Boliviana

Dentro de la manifestación y su comprensión, la ciudadanía³ es la integración de una persona como miembro competente de una comunidad política a través de un conjunto de prácticas jurídicas, económicas y políticas definidas como derechos. Entonces la ciudadanía "es un estado de autoconciencia y autoorganización política de la sociedad que es reconocida como legítima por las normas de los derechos estatales. El problema surge cuando un Estado prescribe un conjunto de normas, rutas exclusivas mediante las cuales los ciudadanos pueden expresar y practicar esta producción de mandatos políticos de eficacia pública, anulando, desconociendo o reprimiendo otras rutas, otras formas institucionales de formación de autoconciencia política". (García, 2002: 174). La ciudadanía es reconocida por el Estado, pero surge la

1 Egresado de la Carrera Ciencias de la Educación y Estudiante Investigador del Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

2 Al decir indígenas también nos referimos a los campesinos, a las comunidades de colonizadores asentados en todo el territorio nacional.

3 Sobre el concepto de ciudadanía se puede revisar algunos textos como: T. H. Marshall. "Ciudadanía y clase social" y de J. Habermas. "Ciudadanía e identidad nacional".

discriminación hacia otras prácticas políticas, que no están contempladas y normadas e institucionalizadas de acuerdo a las normas de derechos políticos del Estado. Así este es uno de los factores por los cuales la ciudadanía de procedencia étnica y popular, llegan a organizarse en sindicatos y organizaciones sociales, indígenas y campesinas, para poder accionar como movimientos sociales y buscar sus reivindicaciones sociales. "...las naciones originarias del continente, de una u otra forma, siempre han sido explotadas económicamente, despreciadas socialmente, alienadas culturalmente, oprimidas políticamente y marginadas históricamente..." (Veliz, 2005: 179) ...Pareciera que sólo se respetan nuestros derechos por la fuerza y no por que se debe cumplir la ley (Ibáñez, 2005: 178).

La historia nos dará a entender que el reconocimiento de la ciudadanía en Bolivia pasa por varios procesos que dan a comprender que "por lo general, las normas, funciones, instituciones y representaciones con la que se ha constituido la vida estatal en Bolivia sólo ha tomado como universo de representación, de interpretación y síntesis general, a las prácticas y disposiciones políticas liberales (régimen de partidos políticos, voto individual y secreto, división de poderes, separación de la política respecto a la economía, etc.)..." (García, 2005: 376-377). En un principio en 1826 no se reconocía la ciudadanía de muchos individuos, ya que existían ciertos requisitos que se debían cumplir para que el Estado los reconociera como ciudadanos (saber leer y escribir, no prestar servicios o trabajar de empleado); éstos requisitos la población no podía cumplir y mucho menos la población indígena. Hace 182 años, "la república boliviana, se fundó dejando en pie los mecanismos coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, apellido, idioma y linaje. Nuestra primera Constitución de 1826, claramente escindió la 'bolivianidad' asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva república, de los 'ciudadanos', que debían saber leer y escribir el idioma dominante (castellano) y carecer de vínculos de servidumbre, con esto desde el inicio los indios carecían de ciudadanía". (García, 2005: 370).

Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952, no modificaron sustancialmente este apartheid político. "El Estado caudillista (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia "censitaria" (1880-1952), tanto en su momento conservador como liberal modificaron muchas veces la Constitución Política del Estado, sin embargo, la exclusión político-cultural se mantuvo en la normatividad del Estado como en la práctica cotidiana de las personas. De hecho, se puede decir que en todo este periodo la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la coesión estatal". (García, 2005: 370). Como ejemplo tenemos a la Constitución de 1880⁴ que señalaba los requisitos para ser ciudadano. "No sólo se precisaba ser alfabeto y tener una renta determinada sino que también se invalidaba a todo aquel que trabajara como sirviente." (Irurozqui 1994: 86)

Con el transcurso del tiempo la situación fue cambiando paulatinamente hasta la revolución de 1952 donde se otorga y se reconoce por parte del Estado como ciudadanos a: indígenas, a la clase popular y a mujeres, es decir se les otorga la ciudadanía mediante al acceso al voto universal. "El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política liberal a millones de indígenas; pero lo hizo imponiendo un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de selección de autoridades que ahora, quedaban borradas como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas". (García, 2005: 370). De esta manera, con el voto universal solamente se reconoció los deberes del ciudadano hacia el Estado y no así los derechos de los ciudadanos. Simplemente se les otorgó la ciudadanía para lograr adeptos y votos para gobernar mediante el voto popular.

Se tuvo que esperar más años de lucha social (obreros, fabriles, campesinos e indígenas) para lograr que sus derechos de ciudadanos sean reconocidos por el Estado boliviano. Como antesala a la consecución de la modificación de la CPE (de 1995), en 1990 surge la *Marcha por el Territorio y la Dignidad*, denominada así por que buscaba a través de sus organizaciones como la CIDOB (Central Indígena del Oriente Boliviano), la CCIM (Cabildos Indígenales Mojeños) y la CPIB (Central de Pueblos Indígenas del Beni), la reivindicación en cuanto a: reconocimiento de tierras comunitarias (frente al asedio de las empresas explotadoras de los bosques y la expansión del latifundio) y la *demandas del reconocimiento de ciudadanía para los miembros de estos pueblos*, que antes no habían sido tomados en cuenta en la democracia nacional.

Recordemos que hasta 1990 los pueblos indígenas originarios no eran reconocidos por la Constitución Política del Estado. "Para el Estado boliviano y la sociedad Karai (Blancos) hasta 1990 no existían indígenas en el país, éramos considerados selváticos y salvajes. (Ibáñez, 2005: 177)". Conjuntamente a otras organizaciones, se presenta una propuesta al Congreso Nacional de la República, con 100.000

4 La Constitución de 1880 manifiesta los requisitos para ser ciudadanos en la Sección quinta: De la ciudadanía. "Art. 33. Para ser ciudadano se requiere: 1. Ser boliviano. 2. Tener 21 años soltero y 18 casado. 3. Saber leer y escribir y tener propiedad inmueble o una renta anual de 200 bolivianos que no provenga de servicios prestados en clase de doméstico. 4. Estar inscrito en el Registro Cívico" (Constitución Política de Bolivia 1880 en Trigo, 1954: 20-56).

firmas de respaldo a la Ley Indígena⁵, que buscaba el reconocimiento de sus territorios ya que implica de manera efectiva el reconocimiento de sus pueblos y culturas, como también el grado de ciudadanía que los integra al Estado con reconocimiento de las condiciones naturales de su vida social. Como resultado de esta marcha que llegó hasta la sede de gobierno (la ciudad de La Paz), obtuvieron el reconocimiento a través de decretos cuatro territorios indígenas: e Ibiato, Isiboro-Sécure y dos en el bosque de Chimanés.

Esta movilización fue una de las pocas que ha logrado modificar el orden legal boliviano. El reconocimiento de Bolivia como país multicultural y plurilingüe se produce en la modificación de la Constitución Política del Estado en el Artículo Primero mediante la Ley de Modificación No. 1615 del 6 de febrero de 1995, que reconoce la diversidad cultural y lingüística de las naciones y pueblos indígenas originarios que existen en la Nación boliviana. Pero es increíble que hasta 1995 se produzca la modificación a la Constitución Política del Estado, después de una serie de marchas y presiones por parte de los indígenas originarios del oriente boliviano y los indígenas de occidente se logra esta consecución que se ve reflejada en la modificación del Artículo Primero de la Constitución Política del Estado: "1. Bolivia, libre independiente, soberana multiétnica y pluricultural constituida en República Unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa y participativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos. 2. Es un Estado social y democrático de derecho que sostiene como valores superiores en su ordenamiento la libertad, la igualdad y la justicia." (República de Bolivia CPE 2005: 23-24) Donde se reconoce las diversidades culturales y lingüísticas que existen en Bolivia lo cual hace suponer que tuvieron que pasar muchos años para que las mayorías indígenas sean consideradas como ciudadanos por parte del Estado boliviano⁶.

Así, la comprensión de ciudadanía por parte del Estado boliviano esta remitida a las prácticas políticas que tienen que ser reconocidas y normadas por el Estado, de esta manera se deja de lado las otras prácticas políticas-democráticas de la población fuera del ámbito legal. Como "el comunitarismo, el asambleísmo consensual, la rotación de cargos, el hábito de tipo normativo tradicional, hablan de unos tipos de acción política, de organización política, de tecnologías políticas, enraizadas en la propia estructura económica y técnica de sistemas civilizatorios no moderno-industriales..." (García, 2005: 377). En nuestro caso la forma de entender la ciudadanía, es decir de prácticas políticas-democráticas comunitarias como el reconocimiento de la ciudadanía, la elección de autoridades y la organización política.

A esta situación el Estado boliviano tiene la comprensión de la ciudadanía como la participación de los individuos en los procesos democráticos, como son las elecciones, donde se reconoce a la ciudadanía siempre y cuando se haya cumplido con los requisitos de la democracia, es decir emitir su voto. Esta afirmación es corroborada con la actual Constitución Política del Estado en el Título Tercero del Capítulo II sobre Ciudadanía en el Artículo 40 manifiesta que la ciudadanía consiste: "1. En concurrir como elector o elegible a la formación o al ejercicio de poderes públicos. 2. En el derecho a ejercer funciones públicas, sin otro requisito que la idoneidad, salvo las excepciones establecidas por Ley". (República de Bolivia CPE 2005: 32) En el Artículo 219 establece que "El sufragio constituye la base del régimen democrático representativo y se funda en el voto universal, directo e igual, individual y secreto, libre y obligatorio; en el escrutinio público y en el sistema de representación proporcional" (República de Bolivia CPE 2005: 78) En el Artículo 41.- manifiesta que: Son ciudadanos los bolivianos, varones y mujeres de dieciocho años de edad, cualesquiera sean sus niveles de instrucción, ocupación o renta". (República de Bolivia CPE 2005: 33) "Por lo que hemos visto, la Constitución Política del Estado establece que para concurrir a las urnas deben cumplirse dos requisitos: ser bolivianos mayores de 18 años de edad y estar inscrito obligatoriamente en el Registro Electoral". (Terceros y Maldonado, 2005: 566). Al manifestar que la ciudadanía es concurrir como elector o elegible, existe una disyuntiva que esta enmarcada en la necesidad de contar con ciertos requisitos⁷ como: el certificado de nacimiento, el carné de identidad, que son esenciales para llevar adelante la práctica de ser elector o elegible, ya que la carencia de estos requisitos coartará el ejercicio pleno de la ciudadanía.

5 La Ley Indígena planteaba el reconocimiento de los pueblos indígenas de bajas y tierras altas, el reconocimiento de su territorio, cultura e idioma. Sobre esta Ley Indígena se sugiere consultar el texto: Ley Indígena. CIDOB, 1992.

6 En el país, existen por lo menos 30 idiomas y/o dialectos regionales, existen 2 idiomas que son la lengua materna del 37% de la población (el aymara y el gheswa), en tanto que cerca del 62% se identifica con algún pueblo originario. Los gheswas constituyen un 31% de la población, los aymaras constituyen un 25% y otras etnias suman el 6%. (INE, 2002). Es por demás de claro que Bolivia es, en rigor una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales.

7 Así "otros de los requisitos para el acceso al voto, es el haberse registrado como votante en las notarías electorales habilitadas por la Corte Electoral, exigencia indispensable para luego poder presentarse a votar en el recinto electoral correspondiente...Ahora bien, para registrarse a votar es necesario presentar el documento de identidad (Cédula de Identidad) y para obtener ese documento se precisa haber cumplido un trámite administrativo ante la Dirección de Identificación Personal llevando su registro de nacimiento. (Certificado de Nacimiento)" (Terceros y Maldonado, 2005: 566). Pero, para obtener el Certificado de Nacimiento es necesario contar con documentos como: la Cédula de Identidad o Registro Único Nacional, o la Libreta de Servicio Militar, o Pasaporte, o Certificado de matrimonio civil, o Certificado de Bautismo, o cualquier documento donde figure el nombre del mayor de 18 años más la declaración de 2 testigos. Con un costo de por pago de formularios y aranceles menor a los 100 bolivianos. Entonces ante estos requisitos los indígenas no pueden acceder y cumplir con el acto electoral, mucho menos pueden ser elegidos y electores en el proceso democrático boliviano ya que la carencia de documentos impide ejercer su ciudadanía.

La ciudadanía comprendida por el Estado boliviano esta sumido en el enfoque individual, lo que lleva a que la ciudadanía se convierta en un espacio de deliberación de la gobernabilidad, ya que si hablamos de esta situación podemos ver que la ciudadanía se ha convertido en la negación de la participación de la población, lo cual, esta manifestado por la actual Constitución Política del Estado: "la soberanía reside en el pueblo, el ejercicio de este esta delegado a los tres poderes del Estado" (República de Bolivia CPE 2005: 24) se niega el derecho de participación de la ciudadanía para interactuar en el ámbito político del Estado, ya que se restringe solamente a estos tres poderes y que estos decidan las vías de decisiones políticas del país, pero además al manifestar que el ejercicio de la ciudadanía esta delegado a estos tres poderes, se llega también a no reconocer y dejar sin derechos a las otras formas de autoorganización y autoconciencia política de la población, ya que se encuentran al margen de las normas jurídicas de los derechos estatales. Así "la democracia liberal mediante el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado político, es un modo de constitución democrática de ciudadanía correspondiente a sociedades que han pasado por procesos de individualización modernos, fruto de la predominancia de la lógica industrial, que han erosionado las fidelidades normativas y de los regímenes de agregación de tipo tradicional..." (García, 2005: 378). Hacen que "el indígena sea percibido como mano de obra imprescindible, pero no como ciudadano" (Rojas, 1999: 23). Entonces como lo menciono, Rojas el Estado boliviano sigue concibiendo al indígena como mano de obra y no como ciudadano, lo cual nos muestra que la ciudadanía reconocida por el Estado boliviano se circunscribe a ciertas normas y reglas que no toman en cuenta las otras concepciones y comprensión que tienen respecto a la ciudadanía, tanto como la clase popular, como los indígenas. Al no reconocer la diversidad de prácticas políticas, las formas de autogobierno y reconocimiento de la ciudadanía de la diversidad de los pueblos indígenas originarios, se plasmó una crisis política que derivó en el adelantamiento de las elecciones presidenciales, lo que significó un momento de inestabilidad de la democracia boliviana⁸.

"Hace muchos años nos toman como gente nómada y las autoridades nos usan como escalera, pero en realidad no nos toman en cuenta. El RUN nos sirve sólo para votar, pero no nos da garantías como ciudadanos" (Guerrero, 2007: 16). Se tiene que dejar de ver a la ciudadanía como mera escalera o acceso al poder, es decir, se tiene que cambiar la vieja comprensión de ver solamente a la ciudadanía como un acceso y escenario en la participación política de los partidos políticos, como se ve, no solamente la ciudadanía debe estar circunscrita simplemente a lo procesos electorales-democráticos. Sino se los tiene que ver como los verdaderos actores y transformadores del Estado. "La reconstrucción democrática del Estado debe estar sustentada en los ciudadanos y ciudadanas. Ellos son los verdaderos protagonistas de la democracia. La reconstrucción de la vida pública es la creación de espacios de participación política que eduquen en las responsabilidades, en los derechos y las obligaciones, en un ambiente de pleno respeto a las libertades, singularmente a la libertad de expresión" (CENDES, 1997: 172). Pero sobre todo el respeto a las prácticas políticas democráticas y su visión de la democracia por parte de la diversidad indígena originaria. A esa "mayoría de la población sumergida en estructuras económicas cognitivas y culturales no industriales, y encima detentadoras de otras identidades culturales y lingüísticas, son portadora de otros hábitos y técnicas políticas resultantes de su propia vida material y técnica. La sobreposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica deliberativa por encima de la electiva, la coerción normativa como modo de comportamiento gratificable por encima de la libre adscripción y cumplimiento, la despersonalización del poder, su revocabilidad consensual y la rotatividad de funciones, etc., son formas de comportamiento que hablan de culturas políticas, diferenciadas de las liberales y representativa partidarias, profundamente ancladas en las propias condiciones de vida objetiva, en los propios sistemas técnicos de reproducción social de las personas. (García, 2005: 377).

Lo que se presentará en el apartado siguiente esta la concepción y comprensión que tiene la visión cósmica andina sobre la ciudadanía, manifestada y practicada hasta el día de hoy por dos naciones indígenas originarias: la aymara y la qheswa. Por lo cual, esta manifestación distinta de comprender la noción ciudadanía se la presenta a continuación.

8 El gran problema del balance democrático, luego de 25 años de vigencia (1982-2007), el sistema político no ha sido capaz aún de resolver muchas de las demandas de sociales de los bolivianos, lo cual no es ajeno a las democracias latinoamericanas, ni tampoco ha abierto los suficientes canales de participación para todos los sectores de la sociedad boliviana. Las movilizaciones sociales que vivió Bolivia desde el año 2000 hasta los últimos sucesos de enero de 2007 son la precipitación de un largo proceso de acumulación de luchas sociales, producto de un Estado excluyente con resabios coloniales, empeñado desde los años ochenta en implantar un modelo económico y político-democrático neoliberal. Por una parte, las medidas neoliberales como la privatización de empresas y servicios públicos, la transnacionalización de la economía, el recorte del gasto social y la precarización del empleo, no han hecho sino profundizar la brecha entre ricos y pobres. Por otra parte, la denominada "democracia pactada", dominada por los partidos políticos tradicionales ha producido un fuerte desgaste del proceso democrático que, en definitiva, encubre una "pigmentocracia" radical, de corte poscolonial, que bajo la formalidad democrática institucionaliza, sustenta, perpetúa y justifica la exclusión de los sectores subalternos, mayoritariamente indígenas-campesinos y urbano-plebeyos. Todos los sucesos y acontecimientos de convulsión social derivaron en una crisis política que tuvo como consecuencia el llamado anticipado a elecciones presidenciales.

La Comprensión de la Ciudadanía en la Visión Cósmica Andina (caso aymara y qheswa)

Dentro de la razón en la visión cósmica andina, existe una comprensión diferente de lo que es la ciudadanía. Es importante comprender ciertos elementos que conlleva la visión cósmica andina para vislumbrar la ciudadanía dentro de la visión cósmica andina.

"Lo andino se refiere a lo propio de los pueblos originarios y que habitaron y habitan en el espacio de los andes, están en la actual Bolivia y Colombia. Citamos pasado y presente por que nos referimos tanto a la identidad sociocultural previa a la colonia española como a la generada por esta etapa de intromisión foránea que a pesar de involucrar mezcla y combinación de visiones, formas y valores culturales no ha eliminado la identidad de los pueblos indígenas de la región (aymará y quechua y una entre otras). Entonces, lo andino con personalidad propia corresponde al pasado, presente y también al futuro". (Reynaga, 2002: 8).

La visión cósmica andina esta enmarcada en dos fuerzas: la cósmica que viene del universo, es decir del cielo de la *pachakama* o *pachatata* y la fuerza telúrica de la tierra que es la madre *pachamama*. "Es así que estas dos fuerzas generan toda forma de existencia, estas dos fuerzas convergentes están expresadas en todo el proceso de la vida. Y las diferentes formas de existencia se relacionan a través del *ayni*". (Huancuni, 2005: 3).

Pero para comprender más de lo andino el investigador. Grillo⁹, va mas allá de la interpretación del mundo andino al explicar que la cosmovisión andina es una concepción propia de la cultura andina y se contrapone a la cosmovisión de tinte occidental. El cosmos en cultura andina es conocido bajo la denominación de "*pacha*" entendida y conformada por el "*espacio-tiempo*". *Pacha* abarca la noción de "*totalidad*" del mismo modo que el eterno y dinámico "*tiempo-espacio*". El concepto de *cosmos* se deriva del todo y se entiende como la unión de todos los elementos que los seres humanos puedan apreciar mediante sus sentidos, pensamientos, intuiciones e inspiraciones. Dentro de *Pacha*, tres esferas de vida interactúan y fluyen de manera conjunta: ***Pachakamak***¹⁰ (vida espiritual); ***Pachamama***¹¹ (vida material); ***Pachankamachaña***¹² (vida social). De esta confluencia emana una cuarta esfera, ***Pachankiri***¹³ (vida real). Es en esta esfera donde todas las prácticas compartidas como las técnicas necesarias y las tecnologías para la continuidad de la vida, y las reproducciones sociales, materiales y espirituales ocurren, ya sea agricultura, pecuaria, forestación, arte u otras actividades. En una palabra, incluye todo lo que ocurre dentro del concepto de la espiral evolutiva de la vida real. Por consiguiente, se crea una esfera de gran libertad espiritual. Esta libertad espiritual permite que las mujeres y los hombres Andinos se perciban a sí mismos como un microcosmos que a su vez, no es más, que el reflejo del macrocosmos circundante. Es por esto que, su noción de sociedad no es antropocéntrica, y que su aspiración es la recreación de un máximo de armonía entre el micro y el macrocosmos, que es el producto de la "*existencia consciente*".

De esta manera *pacha* comprende y se complementa a su vez con el "*alaxpacha*"¹⁴ (suelo de arriba), el "*akapacha*"¹⁵ (suelo de aquí) y el "*manqa pacha*"¹⁶ (suelo de adentro). Esta trinidad sagrada anima el fondo de la cultura andina; a estos tres se suma un cuarto elemento que es el "*kawkipacha*"¹⁷ (dimensión indeterminada).

9 Para tener un esbozo y mayor comprensión de la cosmovisión se sugiere como consulta el texto de: Grillo, Edmundo. "Cosmovisión Andina y Cosmología occidental moderno".

10 El concepto de *Pachakamak* se halla relacionado, como un todo, con todas las fuerzas invisibles provenientes del cosmos exterior. Estas fuerzas eternamente dinamizan el total de vida y envuelven o bañan; a todos y a todo; es lo que está relacionado a la vida espiritual. El hombre no puede influir directamente sobre esta esfera, pero existe aunque se la ignore o no.

11 El concepto de *Pachamama*, se relaciona con todas las fuerzas, como un todo, que permite que la vida aquí en la tierra se exprese en todo lo relevante a la vida material, en particular. Son las fuerzas que percibimos con más facilidad y con las que los seres vivientes se hallan en contacto cotidianamente.

12 El concepto de *Pachankamachaña*, se refiere a la vida dentro de la sociedad conformada por los seres vivientes que comparten este espacio-tiempo, para que la vida y la reproducción sean posibles.

13 El concepto de *Pachankiri* se refiere a la esfera donde los seres humanos se encuentran en un estado de "conciencia", conscientes de su propia calidad; independientemente de cualquier determinismo natural, cultural o social.

14 Esta representación comprende el plano superior tangible, visible, donde se hallan las estrellas, el sol, la luna, el rayo. En cuanto al ser humano comprende el cuerpo invisible, eterico.

15 Corresponde al mundo de aquí, donde se desenvuelve toda forma de vida visible: humana, animal, vegetal y mineral. En cuanto al ser humano corresponde al cuerpo físico, y el espacio de percepción humana consciente.

16 Significa el mundo de abajo, donde se hallan las fuerzas de la madre tierra, en el mundo andino se concibe vida al interior de la tierra. En relación al ser humano, es el mundo interior y el espacio de percepción humano representa al subconsciente.

17 Es el mundo desconocido, indefinido, es el mundo más allá del visible. Ya que el mundo andino-amazónico concibe y entiende que existe vida más allá del universo visible. Para el ser humano es aquello que está más allá del cuerpo tangible, podríamos denominar como la esencia de la vida.

Esta visión cósmica andina se expresa en el “diálogo”, “la reciprocidad” y con la “complementariedad”, es un cosmos viviente que iguala entre hombre-mujer, a las plantas a los animales, a las aguas, a los montes (bosques), a los cerros y todo en cuanto existe. Frente a la visión cósmica andina, el hombre occidentalizado no tiene una visión directa del mundo no dialoga con la naturaleza y no se relaciona en forma directa con el cosmos, sostiene que el universo fue creado de la nada por acción de la palabra divina de acuerdo a la visión judeo-cristiana, donde la Biblia empieza con el Génesis y termina con el Apocalipsis con un acontecimiento lineal del tiempo, por otra parte la ideología, el pensamiento y la tecnología andina es ya parte integrante del hombre actual. El *runa* (*jaqi*; Weimar ñño) andino concibe el universo como una gama infinita de interrelaciones. Todo cuanto existe está interrelacionado con el todo... las cosas o las personas son ante todo relaciones, existen porque se encuentran en interrelación y en comunión con la comunidad cósmica. Las personas, los cerros, los lagos, las divinidades, los ecosistemas, etc. son y están en interrelación equilibrada entre sí, regulados por el principio ético de la reciprocidad (Quispe, 2006: 9).

Existe la necesidad de comprender cual es la esencia y la noción de la ciudadanía en la visión cósmica andina. Entonces podemos entender y manifestar que la ciudadanía implica la relación con la *complementariedad dual*. Deducimos esta afirmación, esto por que la lógica andina esta basada en una de estas premisas, que es la *complementariedad*, en el que ningún ser existe separado del otro, la existencia siempre es coexistencia, es así que todos los entes que tienen vida necesitan de su complemento para existir plenamente. “...Todo cuanto existe coexiste, y lo que coexiste subsiste para complementarse permanentemente. Todo cuanto “existe” fuera de la relación, no existe” (Quispe, 2006: 9). Así la muerte civil para el *jaqi* o *runa* es la expulsión de su comunidad de origen. “La existencia siempre es coexistencia. Todos los entes requieren de su complemento (pleno con) para existir plenamente”. (Quispe, 2006: 11).

“El principio de la dualidad como complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la realidad andina. En lo antropológico (varón y mujer), en lo religioso (Sol y Luna), en lo político (la autoridad política siempre recae en una pareja de varón y mujer), en lo económico (el principio de hoy por ti mañana por mí), en lo ético (no existe el mal completamente separado del bien)” (Quispe, 2006: 12). “En el mundo andino todo comportamiento cultural, toda manifestación, aunque sea de la más pequeña y simple se funda en la lógica del “par” o el “dos” (2), que se calificaría como el fundamento **dual o bidimensional**”. (González, 2002: 75) “...el concepto de *runa* en su sentido más pleno, siempre implica el complemento varón + mujer (*chacha warmi* en aymará y *qhari warmi* en quechua).” (Quispe, 2006: 14); concepto que dista mucho de la terminología de persona occidental, referido a la individualidad autónoma y desvinculada. Para el *runa* o *jaqi* andino el individuo separado de su pareja o de su comunidad es un ser carente de existencia plena.

Por esta razón nos abocamos al ámbito político y antropológico en busca de comprender la noción de ciudadanía en la visión cósmica andina. Podemos manifestar que la ciudadanía esta concebida en la unión y complementariedad de fuerzas entre varón y mujer, que sería la unión de fuerzas y complementariedad entre “*chacha*” “*warmi*” para ser “*jaqi*” en aymará, y “*qhari*” “*warmi*” para ser “*Runa*” en quechua, es decir es la consolidación de estas dos uniones que da lugar al *Ser Reconocido* por la sociedad o población como “*personas como tal*” que tienen derecho a participar en los procesos económicos, políticos, sociales de la comunidad. Con lo cual no existe una concepción individual de la ciudadanía, ya que la visión cósmica andina se basa en el “*paya*”, es decir la dualidad, por lo tanto, el término de “*chacha*”, “*qhari*” incluye a la mujer y el termino “*warmi*” incluye también al varón o al hombre. “... el *runa* o (*jaqi*; Wl) andino es esencialmente *chacha warmi* (varón + mujer) en permanente proceso de complementación. Varón y mujer son diferentes, pero no excluyentes, sino esencialmente complementarios. Esta condición sexual complementaria abarca a todas las dimensiones del cosmos: los antropológico (varón + mujer), lo biológico (hembra + macho), lo divino (Sol + Luna), lo meteorológico (día + noche), etc.” (Quispe, 2006: 15).

“El “*jaqi*” llega a su realización máxima cuando se “*jaqicha*”, cuando toma matrimonio; así sea el hombre y mujer, es por esto que el “*wayna*” (joven) o la “*tawaqu*” (la joven) no tienen peso en el ámbito social, porque no son *jaqis* aún. Por ejemplo en una reunión comunal tanto el *wayna* como la *tawaqu*, menos aun los “*yuqallas*” o “*imillas*”, chicos o chicas, respectivamente no tienen voz ni voto. Es probable que el “*reservista*” todavía tenga la posibilidad de representación del *jaqi* familiar. O la viuda, se convierte en el *jaqi* familiar”. (González, 2002: 75). Así, el varón y la mujer sin matrimonio no son *runas* ni *jaqis* en plenitud. El *chacha warmi* (en aymará), *qhari warmi* (en quechua) no debe, ni puede, ocupar funciones públicas en su comunidad.

Al ver este esbozo podemos manifestar que el ser *jaqi* o *Runa* es la consolidación y reconocimiento como ciudadanos dentro de la visión cósmica andina, mas concretamente en sus comunidades, lo cual nos da a conocer que es diferente a la concepción de ciudadanía por parte del Estado, de esta manera, surge la necesidad de comprender mas en esencia no sólo los casos específicos de las naciones:

aymara y qheswa, sino conocer y comprender la significancia que tienen las otras naciones indígenas originarias que habitan en el país, por ejemplo: para el guaraní, el chiriguano, el chiquitano y las otras nacionalidades. Que tienen una forma distinta y comprensión sobre la ciudadanía o que es para ellos la ciudadanía en su entorno sociocultural antropológico.

¿El ser *jaqi* o *runa* es ser ciudadano?

Dentro de la lógica y visión cósmica andina, claro que sí, como se evidenció en los párrafos anteriores, la máxima realización es cuando se vuelve persona como tal y tiene derecho de voz y voto, por lo cual, la unión y complementariedad de fuerzas entre *chacha warmi*, para lograr el ser *jaqi* o *runa*, es pues el reflejo de la comprensión como ciudadanía dentro de la visión cósmica andina, pero fuera de esta visión frente al Estado la situación tiende a variar, ya que la ciudadanía se la adquiere mediante el reconocimiento de los deberes y derechos, de acuerdo a las normas jurídicas estatales, es así que el Estado reconocerá como ciudadanos a las personas que cumplan 18 años de edad, esto demuestra el enfoque individual, y la inequidad de género, a lo diferente y expresado en la visión cósmica andina que se manifiesta entre la igualdad y complementariedad entre varón y mujer.

Así tenemos estas dos contraposiciones entre el enfoque individualista y el enfoque dual (colectivo y comunitario). Ya que la comprensión de la ciudadanía por parte del Estado se somete a ver como el ciudadano cumple con sus deberes con el Estado y no así a que reclame sus derechos, por lo cual, como ya lo manifestamos la ciudadanía no es simplemente el cumplir con los deberes que se tiene ante el Estado, por que esto es lo que se viene haciendo en la práctica, es así que se deja de lado lo que vendría a significar la ciudadanía. Cabe mencionar que no estamos en contra del mecanismo de considerar y otorgar la ciudadanía a los 18 años, sino que manifestamos que las naciones y pueblos indígenas originarios tienen diversos mecanismos y comprensión de lo que conlleva la ciudadanía.

Por tal razón, ante esta situación de manifestar que el Ser *jaqi* o *runa* es ser ciudadano, pero dentro de la lógica de la visión cósmica andina, solamente en la práctica comunitaria-comunal de las naciones y pueblos indígenas originarios como los aymaras y qheswas, pero simplemente en un espacio que no es reconocido por la normas jurídicas establecidas por el Estado y al no ser reconocidas quedan simplemente en una práctica interna y no así en una práctica externa, es decir, en las bases legales del Estado boliviano. Lo cual hace que al no ser reconocidas estas prácticas y formas de concebir a la ciudadanía se tenga que simplemente obviar y discriminar estas prácticas políticas-democráticas por parte del Estado boliviano.

El trabajo reflejo como se concibe y comprende a la ciudadanía dentro de la visión cósmica andina a modo de una pequeña reflexión para que se entienda que no solamente existe una sola visión y comprensión del mundo, sino existen diversidades de visión y de forma de entender el mundo.

Palabras finales (a modo de conclusiones)

En primer lugar, sustancialmente el Estado boliviano a lo largo de estos 182 años de vida republicana, se ha convertido en un Estado excluyente que no ha respetado e incluido las prácticas políticas, económicas, educativas, culturales y lingüísticas de las naciones y pueblos indígenas. No ha logrado articular estructuralmente a las fuerzas sociales y modos organizativos que habitan en Bolivia "...como pueden ver, la discriminación aún existe no sólo por parte de las autoridades sino también por la sociedad Karai. Es urgente trabajar para acabar con la discriminación de todos" (Ibáñez, 2005: 178). Debemos mencionar que el Estado y la democracia boliviana actúa bajo la lógica de la discriminación, exclusión y menosprecio a lo indígena-campesino y urbano-plebeyo. "Los indígenas tenemos los mismos derechos que los blancos, pero eso no cumple" (Cortez, 2007: 16).

En segundo lugar, la situación de la ciudadanía en la democracia boliviana pasa por ciertas limitaciones y discriminaciones hacia otras prácticas políticas de la población en general como: lo indígena-campesino y lo urbano-plebeyo. Estas formas que tienen las naciones y pueblos indígenas originarios de elegir autoridades, sus formas de deliberación y el reconocimiento de ciudadanía, "no son tomadas en consideración por el Estado actual que, por el contrario, hace sistemáticos esfuerzos por disciplinar de manera autoritaria a los moldes demoliberales al conjunto de estas expresiones de democratización social" (García, 2005: 378). A través de las normas jurídicas de la democracia como, el de la ciudadanía, dejando a sí la imposición de los *moldes demoliberales* a los *modelos democomunitarios* de los pueblos indígenas. "Estas técnicas políticas diferenciadas, estos sistemas de autoridad indígena-campesino y urbano-plebeyo forma parte de la completa trama multi-civilizatoria de la realidad boliviana, visible también a través de otras prácticas sociales como las que se despliegan en el entendimiento y ejercicio

de la justicia del ayllu, en las técnicas escriturales andinas (textil y trenzado), en la predominancia de repertorios textuales (la oralidad, la visualización, el conocimiento táctil, etc.), en la gestión de recursos colectivos, en la gestión de derechos familiares vinculados a las responsabilidades políticas, etc.” (García, 2005: 378-379).

En tercer lugar, planteamos la necesidad de reconocer las formas de deliberación y cabildeo de los ayllus, comunidades y sindicatos agrarios, es decir el reconocimiento del régimen comunitarista o comunal de las naciones y pueblos indígenas originarios. Con el “reconocimiento constitucional de sistemas políticos y sistemas de conformación de autoridad practicadas por las comunidades campesinas, ayllus, barrios y gremios (federaciones, confederaciones, asociaciones) como sistemas legítimos de elección y toma de decisiones en ámbitos puntuales del sistema de gobierno, tanto a escala “nacional”, regional como local”. (García, 2005: 379). También el reconocimiento constitucional de sistemas de comprensión de ciudadanía y las prácticas políticas de los pueblos indígenas. A través de un Estado *multicivilizatorio* o *multisocietal*, que permitirá el reconocimiento de múltiples técnicas y sentidos de concebir, practicar y ejercer una *ciudadanía plural*¹⁸ en la democracia boliviana.

En cuarto lugar, lo que se trata de buscar es una modernidad política-democrática a partir de lo que en realidad somos, “y no simulando lo que nunca seremos y podremos ser” (García, 2005: 380). En otras palabras a través de las distintas formas de comprender, entender, practicar y ejercer que tienen los pueblos indígenas como en el caso de reconocimiento y comprensión de la ciudadanía. Por lo tanto, “los bolivianos debemos hacer un esfuerzo por comprender la sabiduría de los pueblos indígenas, referida a la necesidad de lograr un equilibrio entre las energías que mueven el universo y que posibilitan la vida de nuestros seres queridos para que podamos respetar nuestro entorno y el derecho a una vida digna de nuestros hermanos” (Salazar, 2007: 21).

En quinto lugar, surge la necesidad de tomar en cuenta ciertos elementos sustanciales que permitan construir y fortalecer la democracia boliviana a través de la inclusión y complementariedad entre opuestos. Es así que el Estado boliviano esta en la necesidad de reconocer y otorgar los mecanismos legales para las prácticas culturales, políticas, educativas, económicas y lingüísticas de las naciones y pueblos indígenas originarios. Así nace la necesidad de comprender la cultura que tiene cada nación y pueblo indígena originario¹⁹. La inclusión de estas técnicas y prácticas políticas nos llevarán a la consolidación de la democracia boliviana. Así como ejemplo el de la ciudadanía que ante esta comprensión y aceptación de la visión diferente de mundo que tienen los diversos pueblos indígenas, se pueda lograr construir una verdadera nación, donde prime el respeto a la diversidad, a la práctica cultural, social, política, económica; la tolerancia y la inclusión de todos en un Estado para Todos y de Todos²⁰.

Finalmente, la ciudadanía debería ser el lugar del ejercicio de derechos políticos comparativos respetando, garantizando y valorando institucionalmente la procedencia étnica y las técnicas políticas de los ciudadanos como el caso de reconocimiento y comprensión de la ciudadanía. Tal es el asunto de la comprensión de la ciudadanía en la visión cósmica andina que nos dio a entender que el ser *Jaqi* o *Runa* es ser ciudadano dentro de las comunidades donde se práctica el comunitarismo-comunal democrático. Esperemos que se tome en cuenta esta técnica y práctica de la forma de reconocimiento de la ciudadanía en los pueblos indígenas (aymaras, qheswas y otras etnias). En las naciones aymaras y qheswas el ser ciudadano es la unión y complementariedad de *chacha warmi* para ser *jaqi* o *runa*, Entonces deberíamos preguntarnos ¿Qué sucede en los otros pueblos indígenas originarios? ¿Cómo son considerados ciudadanos los guaraníes, chiquitanos, lecos, araanos, ayoreos, baures, canichanas, cavineños, cayubabas, chacobos, chimanes, ese ejjas, guarasugwes, guarayos, itonamas, joaquinianos, machineris, maropas, morés, moseténés, movimas, moxeños, nahuas, pacahuaras, sirionós, tacanas, toromonas, yaminahuas, yuquis, yuracares, tapietes, weenhayeks y urus en sus comunidades? La interrogante esta puesta en la mesa para ser debatida e investigada.

18 Al referirnos a la ciudadanía plural planteamos que los poderes legislativo y ejecutivo responda a la realidad sociocultural y lingüística existente en Bolivia. Por lo cual, debería existir un poder ejecutivo y una cámara legislativa nacional indígena (aymara, qheswa...) elegida directamente por los propios miembros de la comunidad cultural en base a sus usos y costumbres.

19 Como el ñanderoko (nuestra forma de ser) de los guaraníes; ‘olhaamelh omaanhyej na we’ (así somos nosotros) de los weenhayek (matacos), esas son algunas de las esencias y formas de comprender el mundo que tienen las naciones y pueblos indígenas originarios de Bolivia.

20 Un Estado boliviano plurinacional y multilingüe.

Consideramos la necesidad de plantear una propuesta sobre la ciudadanía en la CPE²¹:

Título Tercero

Nacionalidad y Ciudadanía

Capítulo II Ciudadanía

Artículo 40.- La ciudadanía consiste:

1. En el lugar del ejercicio de derechos políticos comparativos respetando, garantizando y valorando institucionalmente la procedencia étnica, social y las técnicas políticas de los ciudadanos.
2. En concurrir como elector o elegible a la formación o al ejercicio de los poderes públicos, en base al voto universal y directo de los usos y costumbres²². La elección de sus representantes se hará a través de sus propias autoridades, instituciones, técnicas, mecanismos y procedimientos comunitarios-comunales. (En el caso de las naciones y pueblos indígenas originarios)
3. En el derecho a ejercer funciones públicas, sin otro requisito que la idoneidad, salvo las excepciones establecidas por ley. Las naciones y pueblos indígenas originarios tienen la participación directa en toda la estructura estatal bajo las normas jurídicas legales comunitarias de su entorno sociocultural.
4. En el reconocimiento y respeto a las técnicas y prácticas de ciudadanía que tienen las naciones y pueblos indígenas originarios.

Artículo 41.- Son ciudadanos los bolivianos:

1. Varones y mujeres de dieciocho años de edad, cualesquiera sean sus niveles de instrucción, ocupación o renta y procedencia étnica.
2. Varones y mujeres a través de las técnicas y prácticas de reconocimiento y comprensión que tienen las naciones y pueblos indígenas originarios.
3. (Como a modo de ejemplo en el caso aymara y qheswa) Jaqis o runas que hayan realizado la complementariedad y unión de fuerzas entre varón y mujer.

Artículo 42.- Los derechos de ciudadanía se suspenden:

1. Por tomar armas o prestar servicios en ejército enemigo en tiempo de guerra.
2. Por defraudación de caudales públicos o quiebra fraudulenta declarada, previa sentencia ejecutoriada y condenatoria a pena corporal.
3. Por aceptar funciones de gobierno extranjero, sin permiso del Senado, excepto los cargos y misiones de los organismos internacionales, religiosos, universitarios y culturales en general.
4. Por no cumplir con las normas legales jurídicas culturales de cada nación y pueblo indígena originario. (En el caso de las naciones aymaras y qheswas)

Bibliografía

CENDES (Centro de Estudios del Desarrollo).

1997

Gobernar la globalización (El consenso de Brasilia). Cuadernos del CENDES No. 35. CENDES-Universidad Central de Venezuela: Caracas.

CIDOB

1992

Proyecto de Ley Indígena. CIDOB: La Paz.

21 La razón de presentar una propuesta en torno a la ciudadanía surge de buscar mecanismos de incorporación de técnicas y prácticas políticas-democráticas de las naciones y pueblos indígenas originarios en el ámbito legal. Recordemos que la propuesta del gobierno es el voto desde los 16 años y que los ciudadanos puedan postularse y ser elegidos como autoridades desde los 18 años. Así mismo, fijó como una de las principales tareas de su gestión la habilitación de puntos de sufragio en el extranjero.

La propuesta del MAS en la Asamblea Constituyente en la Comisión de Ciudadanía y Nacionalidades. "En su propuesta el MAS solicitó que los ciudadanos estén habilitados para el voto desde los 16 años y pueda fungir como autoridades desde los 18 años". (La Prensa, La Paz 24 de junio de 2007: 7a)

En cuanto a los informes de comisión por falta de consenso la comisión entregó dos informes, uno por mayoría y otro por minoría. El informe de la minoría solicita la nacionalización de los extranjeros con más de dos años de residencia ininterrumpida en el país. Por unanimidad, esta comisión acordó que, a partir de los 18 años, los jóvenes podrán votar y ser elegidos como autoridades.

22 Los usos y costumbres hacen parte de las políticas comunitarias (sociales, culturales, económicas, democráticas, educativas y lingüísticas) de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos.

- CORTEZ, ALFREDO
2007 *"Testimonio del capitán grande del pueblo Weenhayek"*. En: Miranda, C. Weenhayeks. **Una lucha por el reconocimiento de su dignidad**. UNIR: La Paz. pp. 16-17.
- GARCÍA, Álvaro
2002 *"El ocaso de un ciclo estatal"*. En: García, A.; Gutiérrez, R.; Prada, R. y Tapia, L. **Democratizaciones Plebeyas**. Muela del diablo: La Paz. pp. 149-176.
2005 *"Democracia Multicultural y comunitaria"*. En: **Artículo Primero No. 17 Asamblea Constituyente otra Bolivia es posible**. CEJIS: Santa Cruz. pp. 369-380.
- GONZÁLES, Gregorio
2002 *"La 'diarquiá', un principio de la lógica aymará-andina"*. En: **Revista Kollasuyo No. 1 Filosofía Andina**. Carrera de Filosofía-UMSA: La Paz. pp. 73-80.
- GRILLO, Edmundo
Cosmovisión Andina y Cosmología occidental moderno. S/E: México.
- GUERRERO, José Luis
2007 *Testimonio del capitán de las Moras*. En: Miranda, C. Weenhayeks. **Una lucha por el reconocimiento de su dignidad**. UNIR: La Paz. pp. 16-17.
- HABERMAS, J.
1998 **Ciudadanía e identidad nacional**. Trotta: Madrid.
- HUANACUNI, Fernando
2005 **Visión Cósmica de los Andes**. 3ra. Edición. Plural: La Paz.
- IBÁÑEZ, Marina.
2005 *"La discriminación de los pueblos indígenas en Bolivia"*. En: **Actes Memories Participación Política, Democracia y Movimientos Indígenas en Los Andes**. IFEA-PIEB-Embajada de Francia: La Paz. pp. 177-178.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS.
2002 **Censo nacional de población y vivienda 2001**. INE: La Paz.
- IRUROZQUI, Marta.
1994 **La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.
- LA PRENSA.
2007 *"La Constituyente se inclina por el área rural"*. En: **La Paz 24 de junio de 2007**. La Prensa: La Paz. pp. 1a-8a.
- MARSHALL, T.H.
1998 **Ciudadanía y clase social**. Alianza: España.
- QUISPE, Juvenal
2006 **Ecosofía Andina**. Verbo divino: Cochabamba.
- REPÚBLICA DE BOLIVIA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO.
2005 **Constitución Política del Estado**. Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente: La Paz.
- REYNAGA, Walter
2002 *"Un análisis racional ¿Filosofía Andina?"*. En: **Revista Kollasuyo No. 1 Filosofía Andina**. Carrera de Filosofía-UMSA: La Paz. pp. 5-8.
- ROJAS, Gonzalo
1999 **De ángeles, demonios y política**. Muela del diablo: La Paz. Salazar, Federico.
2007 *"Testimonio del ex capitán grande del pueblo Weenhayek"*. En: Miranda, C. Weenhayeks. **Una lucha por el reconocimiento de su dignidad**. UNIR: La Paz. pp. 20-21
- TERCEROS, Elva y MALDONADO, José.
2005 *"Derecho y accesibilidad al sufragio"*. En: **Artículo Primero No. 17 Asamblea Constituyente otra Bolivia es posible**. CEJIS: Santa Cruz. pp. 557-576.
- TRIGO, Félix.
1958 **Las constituciones de Bolivia**. Instituto de Estudios Políticos: Madrid.
- VELIZ, Alejo.
2005 *"Las naciones originarias y el movimiento popular en el escenario político"*. En: **Actes Memories Participación Política, Democracia y Movimientos Indígenas en Los Andes**. IFEA-PIEB-Embajada de Francia: La Paz. pp. 179-181.

La práctica de la justicia como política de desencuentros: identidad y jurisdicción de la “justicia comunitaria”

Sandra Griselda Berdeja Hurtado¹

Según Paguen (1993) el colonialismo occidental tuvo un fuerte sustento en el orden jurídico basado en el pensamiento filosófico, que justificaba la incorporación del indio al sistema colonial.

Sin embargo, en la actualidad tras un largo proceso se busca la descolonización de la justicia, en la que se pueda consolidar las formas de administración de justicia de los pueblos indígenas² conocida como la “otra justicia” de manera autónoma, respetando la determinación y el pluralismo jurídico que caracteriza a los pueblos indígenas en el ejercicio pleno de sus derechos.

Introducción

Hoy resulta complejo referirnos al tema de las autonomías e identidades –departamentales, regionales e indígenas–, sin embargo, recordando históricamente la vieja lucha de los pueblos indígenas originarios, es evidente la suma de demandas por la autodeterminación de su territorio, que va más allá de la administración, manejo y atribución de sus recursos naturales, de la forma de gobierno y de su régimen interno de administración de justicia.

Este último, referido al régimen de administración de justicia, nace como una demanda de respeto a la identidad de los pueblos indígenas originarios y campesinos, en ese sentido, partimos de dos acontecimientos significativos en la historia de Bolivia. Por un lado, las reformas estatales de los años noventa, y por otro lado, la reciente convocatoria a la Asamblea Constituyente que derivó en una elección a asambleístas, en la que se espera una apertura a propuestas y alternativas de reconstrucción estatal.

Dentro de la habilidad de poder entender y explicar las identidades contradictorias que coexisten en la administración de justicia, nos preguntamos: ¿Qué es lo que nos permite afirmar la autonomía e identidad de la “otra justicia” –justicia comunitaria, indígena u originaria–?, para ello es importante referirnos al trabajo de campo desarrollado durante la investigación, lo que nos permitió construir y recoger las percepciones a partir del empleo, de una metodología participativa comunicacional con los sujetos/actores de la investigación.

De un tiempo a esta parte, la justicia que se desarrolla y se aplica en las comunidades como ámbito de estudio, ha tenido una adaptación, tanto en procedimiento, como en sus resoluciones, por ello se menciona que comparten características identitarias dentro del proceso de construcción. Indudablemente la “otra justicia”³ aplicada en las comunidad y ayllus para sobrevivir a través del tiempo se acomoda e incorpora: *“Es importante hablar de justicia originaria, indígena, porque nuestra experiencia a veces no basta y hay que compatibilizar con la parte del Estado, no podemos olvidar lo que hemos vivido en nuestra infancia y hay que adecuar esta situación”* (Mallku, provincia Carangas, febrero 26, 2006).

Lo anterior nos ayuda a encarar el tema de la justicia originaria desde una visión jurídica y antropológica integral del derecho estatal y del derecho indígena, de ahí que su relevancia social se considera como estudio y propuesta importante desde experiencias concretas.

La Jurisdicción de la “Otra Justicia”

Referirnos a la jurisdicción indígena nos lleva a remontarnos a las tendencias constitucionales en materia de protección de los pueblos indígenas-originarios, en los que se “reconoce” más de un sistema

¹ Licenciada en Derecho y Antropología, investigadora del Centro de Ecología y Pueblos Andinos CEPA-Oruro y del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia – PIEB, ex consultor jurídico del Vice Ministerio de Justicia Comunitaria, actualmente responsable de “Estudio de Justicia Comunitaria” del Ministerio de Justicia.

² Utilizamos exclusivamente “pueblos indígenas”, en concordancia con el Convenio 169 de la OIT, como término legalmente reconocido a nivel internacional.

³ Conocida como justicia comunitaria, justicia originaria, justicia indígena ó justicia tradicional.

de derecho al interior del Estado, de esta manera se respeta mas de una forma propia de regular su vida, como también la administración de justicia de los pueblos indígenas-origenarios.

La mayoría de los países latinoamericanos, que asumen al interior de sus fronteras a los pueblos indígenas –origenarios, reconocen derechos a la identidad, tierra y territorio, jurisdicción y otros, sin embargo, se a avanzado en el reconocimiento al Derecho de los pueblos indígenas en las constituciones de Bolivia, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela. La cuestión surge sobre todo cuando se trata del reconocimiento de la jurisdicción indígena. Tanto en las Constituciones reformadas como en el Convenio 169 de la OIT se reconoce el derecho a la autonomía jurídica. El Convenio 169 estipula que:

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. (Artículo 8-2)

En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. (Artículo 9-1)

Si bien, se cuenta con un instrumento internacional, exclusivo, como el convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, que en el ámbito de la jurisdicción, reconoce los métodos propios de las comunidades indígenas para la resolución de conflictos, estableciendo como límites la no vulneración de los derechos humanos. Además, indica el respeto a su derecho propio, es decir: a la “jurisdicción indígena”, a la personalización del titular de derecho, a su “competencia” para administrar justicia, así, como a los “límites” del Derecho Indígena.

Las Constituciones mencionadas reconocen funciones jurisdiccionales o de justicia a las autoridades de las comunidades indígenas - originarias y/o campesinas de acuerdo a su derecho consuetudinario, o a sus propias normas y procedimientos, dentro del ámbito territorial de los pueblos o comunidades indígenas o campesinas. Es decir, reconocen los órganos de resolución de conflictos indígenas, sus normas y procedimientos.

Para establecer los límites de la jurisdicción indígena en las nuevas constituciones latinoamericanas se utilizan varias fórmulas. Mientras que la Constitución peruana del 1993 hace referencia a “los derechos fundamentales de la persona”, las Constituciones de Colombia, Ecuador y Bolivia establecen que la jurisdicción indígena no puede entrar en contradicción con la “constitución y las leyes”.

El límite del reconocimiento es no vulnerar los derechos fundamentales de las personas, como señala la Constitución peruana, o no violar la Constitución y las leyes, como indican las demás Constituciones. Adicionalmente, todos los textos constitucionales hacen referencia a una ley de desarrollo constitucional que coordine o compatibilice la jurisdicción especial o las funciones judiciales indígenas con el sistema judicial nacional o los poderes del Estado.

Es así que nos referimos a los sujetos titulares del reconocimiento, que llegarían a ser los *pueblos indígena-origenarios* y las *comunidades indígenas y campesinas*. Las primeras son empleadas en Colombia y Ecuador, y las segundas, expresiones utilizadas en Bolivia; de acuerdo a las formas de organización social indígena que han reconocido en las propias constituciones y leyes.

Cuando las constituciones hacen referencia a las “autoridades de los pueblos indígenas - originarios o comunidades” se trata de **autoridades**⁴ que según los sistemas indígenas tienen potestad para resolver conflictos o regular la vida social. En este sentido, la Constitución Boliviana es la más clara al indicar que son autoridades **naturales** de las comunidades indígenas y campesinas.

Es decir, se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas la vigencia plena de su sistema legal o derecho, con sus propias normas, autoridades y procedimientos. Se reconoce tanto al órgano indígena que aplica el derecho, como al derecho mismo, el cual también es indígena. Con esto se supera fórmulas anteriores de reconocimiento parcial ensayadas dentro del modelo integracionista. Por ejemplo, se reconocía autoridades indígenas pero que debían aplicar el derecho estatal, o viceversa, se establecía que autoridades estatales aplicasen normas del derecho indígena, tratando de cooptar el derecho indígena.

⁴ Derecho a la propia vida cultural y a la autoidentificación, de acuerdo al art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y al Convenio 169 de la OIT.

En las Constituciones de Colombia y Perú, el criterio fundamental de competencia es el territorial. Esto quiere decir que rige la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario dentro del espacio territorial del pueblo o comunidad indígena o campesina. En estos países, así como en los demás países andinos, la Constitución y leyes reconocen un espacio territorial a los pueblos y/o las comunidades indígenas, campesinas o nativas.

En Bolivia y Ecuador no hay una mención específica a la competencia territorial. Sin embargo, cabe interpretar que, en tanto se otorga funciones de justicia o de administración y aplicación de normas propias a las autoridades de pueblos y comunidades indígenas, la competencia de las mismas se da, por lo menos dentro de los territorios reconocidos o tradicionalmente asumidos por dichos pueblos o comunidades.

Esto nos conduce a explicar que para los Derechos indígenas, son titulares de Derecho los pueblos indígenas u originarios –comunidades campesinas y ayllus en Bolivia– a quienes se considera con competencia para administrar justicia, con aplicación de su derecho propio.

Fundamento que el derecho al propio derecho es explicado a partir de la participación en un sistema cultural determinado, donde cada persona o grupo humano tiene derecho a ser juzgado dentro del sistema normativo que pertenece a su cultura. Sin embargo, cabe reflexionar que para evitar que personas no indígenas comenten hechos dañinos dentro de las comunidades y pueblos indígenas bajo el amparo de que no pueden ser juzgadas por dichos sistemas. Existe un vacío ya que puede quedar sin reparación alguna, pues pueden buscar librarse de los controles indígenas y están lejos de los estatales.

Históricamente se conoce que la intervención de los aparatos estatales dentro de comunidades o pueblos indígenas ha mellado los sistemas jurídicos indígenas, afectando la vida comunitaria misma. Por otra parte, la Constitución que se redactará en la Asamblea Constituyente debe reforzar el derecho indígena, cabe interpretar que dentro del espacio territorial indígena es posible el juzgamiento de no indígenas que se encuentren en el mismo y que hayan realizado hechos o actos con indígenas o hayan afectado bienes indígenas, esto permitiría fortalecer la vida comunitaria indígena.

También cabría pensar que cuando los indígenas son sometidos al control estatal fuera de su territorio comunal, en tanto el caso lo permita, puedan solicitar ser sometidos a su propio sistema con base en el derecho a la propia cultura⁵. En todo caso, lo que sí está claramente garantizado es que cuando los jueces estatales juzgan indígenas deberán considerar su cultura y costumbres⁶.

En síntesis, la competencia de los derechos indígenas se enmarca dentro del ámbito territorial o habitat de los pueblos indígenas u originarios, en los que se prevea los límites a la jurisdicción indígena en cuanto a la competencia en razón de las personas, su pertenencia cultural o identidad apropiada y del territorio en el que se encuentren.

Construcción autónoma de la justicia originaria

Es común, escuchar el criterio de que el derecho y la justicia son un producto social, que se construye y renueva constantemente. Sin embargo, también es común, sobre todo en operadores de justicia, el criterio de que la justicia debe ser una sola y para todos. Pero a través del proyecto de investigación⁷ sobre el tema, el trabajo de campo nos ha dado a entender que no es cierto que la justicia es una y para todos por igual.

Entonces, las comunidades originarias construyen su propia justicia a partir de paradigmas distintos a la justicia estatal, en ese sentido, René Orellana nos dice que por esta contradicción, entre la rigidez de la justicia estatal y la flexibilidad y dinamicidad de la justicia originaria, es que se puede distinguir a la justicia originaria como un constructo autónomo.

Para llegar a este constructo autónomo nos basamos en la ilustración y análisis de uno de los casos concretos, estudio identificado a partir de conversaciones⁸ realizadas con personas que viven en Toledo⁹,

5 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU, art. 27.

6 Como establece el Convenio 169 de la OIT, art. 9.

7 "Justicia originaria en oruro: aportes para la construcción de un estado intercultural", investigación emprendida por Sandra Griselda Berdeja Hurtado, José Luis López Fuentes y Maira Evelyn Cayetano Choque, dentro el marco de la convocatoria de Fortalecimiento Institucional Región Oruro del PIEB en coordinación con el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA).

8 Entrevistas semiestructuradas aplicadas a autoridades, ex autoridades y comunarios de la comunidad de Untavi, Toledo provincia Saucari.

9 Capital de la provincia Saucari, se encuentra en el altiplano central del departamento de Oruro, ubicada al sur oeste de la ciudad camino carretero a Sabaya. Toledo se ha caracterizado, desde tiempos preincaicos, por ser un sector ganadero en crianza de llamas. Tras las conquistas españolas al igual que en otros lugares, en Toledo la estructura de la organización social, que era comunitaria, sufrió fragmentaciones de sus jefaturas y del ordenamiento territorial.

quienes pertenecen al cantón de Untavi de la provincia Saucará. Mencionan que, desde el año 1999, las autoridades del lugar fueron recepcionando diversas denuncias de comunarios del lugar referentes a robos de ganado camélido y ovino (abigeato), como también robo de artefactos electrodomésticos, existiendo además denuncias en otros lugares cercanos sobre los mismos hechos.

Caso de estudio:

Debido a las frecuentes denuncias contra los ciudadanos, las autoridades (jilaqata y corregidor) realizaron la debida investigación y detuvieron al presunto autor para realizar el interrogatorio e intervenir en el domicilio de los acusados decomisando diversos objetos que podían servir como prueba *"en su casa hemos encontrado ... hecho de barrito una persona con dos llamitas, como un santo a lo que ellos adoraban, habían sabido prender velitas, coqueaban, tomaban, seguramente se pedían para que no les agarren ... En su casa no tenían nada , nada había en ese cuarto, pero en el otro, hemos encontrado polleras, radios, mantas, bicicletas, redes de pesca, tantas cosas que se habían perdido, ellos decían que eran parte de lo que tenían, pero no era así porque ellos no tenían, por ejemplo nunca ellos han entrado al lago y tenían redes, nunca han vivido en el campo y tenían así como un deposito"*. De todo lo acontecido se había levantado un inventario por el corregidor y el jilaqata en el libro de Actas (Acta de diligencia, 2002: 23,24)

Siendo los autores comunarios del mismo lugar Untavi, y viendo las condiciones económicas en las que se encontraban, se firmó un acta de buen comportamiento para poner fin a la desaparición del ganado en el lugar: *"... A Don J.P. le han pasado una primera notificación de manera escrita, mediante el corregidor para que se haga presente y declare y acepte lo que ha hecho. Para esto se han puesto de acuerdo los damnificados con las autoridades"*. (Acta de Declaración, 2002: 25,26)

En esta notificación Don J.P. se había comprometido por escrito a ya no cometer el mismo error. Pero después de un tiempo volvió a desaparecer el ganado del lugar. En vista de que las personas del lugar entraban cansadas de los delitos cometidos, las autoridades procedieron a detenerlo para realizar el debido interrogatorio. Sin embargo, el sujeto se escapó del lugar donde se encontraba detenido. Y antes de fugar, había escrito en el suelo: *"ahora que me he escapado las autoridades de Untavi van a morir, perros"*. Ese día todo el pueblo se había movilizó para buscarlo, siguiendo las huellas. *"No ha podido ir lejos ... debe estar en la feria de Challacruz eso es lo que han pensado"*.

El corregidor lo encontró en la feria de Ullami y luego, ya viendo que no tenía solución por la presión de los damnificados, se resolvió trasladarlo hasta Oruro. Por la peligrosidad que tenía el acusado, más la amenaza de muerte que había escrito en el suelo, le encadenaron de los pies y le dirigieron hasta Toledo, para que desde ahí le llevaran al juzgado en Oruro. Estando en el lugar, y observando la manera en que lo conducían hasta las oficinas, los administradores de justicia se molestaron con las autoridades de Untavi y les manifestaron *"que ustedes están violando los derechos humanos de esta persona al traerle encadenado, mas bien ustedes pueden ser procesos por violación de derechos"*.

De la descripción que nos antecede y por medio de un análisis del caso, manifestamos que el abigeato, conocido por los pobladores como "robo de ganado", fue un hecho que llevó a las autoridades a consultar a la comunidad mediante un cabildo la solución a este conflicto. Fue cometido por oriundos del lugar a quienes se los consideraba parientes de la comunidad, por lo que en un inicio se llamó a la reflexión a los infractores para que modificaran su conducta, dialogando y tomando en cuenta la condición social y económica que presentaban.

No cumpliendo con el acuerdo de parte de los infractores, los damnificados iban aumentando, incluso traspasando otras poblaciones, afectando no sólo a las personas damnificadas, sino a la imagen de los pobladores del ayllu.

Una vez conducido el infractor ante el juez para su traslado a Oruro, las autoridades de la comunidad fueron reprendidos por el juez, quien a parte de pedir un informe, manifestó *"que la forma de traerlo encadenado era un atentado contra los derecho humanos y que más bien ellos iban a ir a la cárcel en vez del acusado."* Esto nos conduce a interpretar que para los administradores de justicia estatal el conocimiento y apego a la Ley está primero de manera unidireccional que el conocer la magnitud de un conflicto que afecta a una colectividad.

Aquí, son las autoridades del lugar y la población quienes deciden llevar el caso a la justicia estatal, porque consideran que se habían agotado todas las instancias en la comunidad y ayllu, en este conflicto la resolución que se tomó fue en conjunto, colectiva en el sentido que el Jilaqata, Corregidor, Agente Cantonal a sugerencia del Cabildo adoptaron procedimientos investigativos y leguajes como la indagatoria e interrogatorio para los culpables, todo esto fueron tomados en cuenta en el acta.

Todo lo anterior nos lleva a pensar que existe una conexión de ambas justicias, la que es motivada por la comunidad, las autoridades y las partes, esta reflexión adicional nos permite manifestar, que la autonomía jurídica originaria indígena es gestada particularmente por las comunidades/ayllus, no así por el Estado.

Así, es difícil hablar de que en Bolivia existan formas diversas de justicia separadas por completo o mezcladas sin más. Entonces, la interlegalidad¹⁰ consiste (nos apoyamos en los datos encontrados) en la construcción de “autonomías en relación” de la gestión judicial.

Por un lado, la afirmación de **autonomías** en las comunidades está ligada a la reconstrucción étnica, que tiene que ver con la afirmación histórica de la identidad colectiva. Por otro lado, las relaciones con la justicia estatal gestadas desde las comunidades tienen que ver con el sentido primario de convivencia y de apertura. Al medio, funciona, como puntal de equilibrio, el “respeto” que las comunidades tienen tanto a la justicia originaria como a la justicia estatal; en sentido de valoración positiva de las diferencias y de las similitudes en la administración de justicia.

Dinámicas identitarias de la “otra justicia”

Según Oswaldo Plaza, la identidad como definición del uno frente al otro, es una categoría relacional e histórica, para Poul Ricoeur la identidad presupone una continuidad en el tiempo que lo denomina *mismidad*. En este sentido, la construcción de identidad de la administración de la “otra justicia” es posible a partir de la prestación de elementos de otras formas de justicia, combinándolo con elementos de su propia justicia, para armar un conjunto judicial al que se llama “justicia originaria”.

Según Manuel Castells *la construcción de identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas*; en este sentido, la identidad llega a ser autónoma, dentro la cuestión de multiculturalidad, pluriculturalidad, donde coexisten las diferencias y la resistencia a la dinamicidad.

La identidad de la “justicia comunitaria” resulta ser un armado, un conjunto que no es homogéneo. Tiene diversas connotaciones: por un lado, es *circunstancial*, porque depende del momento, de los actores –partes-, de la visión que tienen los administradores, de la comunidad y de la clasificación usual de los conflictos (leves – graves); por otro lado, es *persistente*, puesto que depende no sólo de la situación circunstancial de cada conflicto, sino que la administración de justicia originaria que está sumergida en contextos que superan al conflicto y estos están influenciados por la presencia de distintos actores colectivos como los municipios, las ONGs, los vecinos en las comunidades, las iglesias cristianas y católica, etc.

Esto quiere decir que la construcción de la identidad de la justicia comunitaria se da en un plano horizontal. Se construye no por la intervención de una estructura jerarquizada en la solución del conflicto, sino por la intervención simultánea de todos los actores y elementos involucrados para la solución del conflicto. Es decir, se trata de una unidad compleja donde intervienen órdenes no solo jurídicos, sino sociales, culturales e ideológicos, lo que nos muestra que no existe distinción en el accionar de las autoridades, sean originarias, políticas, educativas o religiosas. Por lo tanto, sobre la marcha de la solución de un conflicto, se construye la identidad del discurso, de la práctica, de criterios, de alternativas y finalmente soluciones.

Trabajar la identidad, entendida como un conjunto de caracteres y rasgos que expresan diferencia, nos muestra en la actualidad la circulación de elementos culturales ajenos al contexto, que a partir de la historia y de la dinamicidad se construyen espacios de interacción donde la identidad de la “otra justicia” es entendida desde el espacio del conflicto, del cambio, de la jerarquización, de la valorización en torno a lo representativo y lo legítimo.

Por un lado, afirmamos que, desde una perspectiva etnohistórica, la administración de justicia originaria se practicó con carácter autónomo en las comunidades-ayllus a partir de su “debe ser”¹¹, la existencia y la fuerza de una jurisdicción indígena andina en funcionamiento y articulada a las fuerzas productivas como organización político territorial, a demostrado que con el transcurrir del tiempo la personalidad jurídica común de esta práctica fue desapareciendo hasta encontrar restricciones y límites en su ejercicio. (cfr. Fernández, 2000)

Por otro lado, desde la perspectiva antropológica, esta construcción de identidad se da a partir de un sentido de pertenencia étnica, puesto que las comunidades reconocen y valoran los alcances de las

¹⁰ La interlegalidad es una categoría que vale para observar la conexión de normas u órdenes jurídicos en distintos planos, no sólo en el plano local, sino también a nivel nacional e internacional. (Santos citado por Chávez y García, 2004: 19)

¹¹ Se entiende como parte de la cultura, la que es transmitida de manera oral de generación en generación a través del tiempo.

autoridades comunales así como sus funciones judiciales. Esta perspectiva se entiende a partir de la reconstitución de un proyecto étnico en las comunidades que permite explicar mejor cómo el hombre construye sociedad, construye espacio y define territorio; por tanto, les corresponde también una reconstitución de autoridades originarias y de funciones de esas autoridades. (cfr. Regalsky, 2003)

Finalmente, a partir de una perspectiva jurídica, la identidad de la administración de justicia originaria se alimenta y sustenta del pluralismo jurídico existente en los campos jurídicos que forman las comunidades. Gracias a la relación frecuente, alternada y creativa, y sin duda conflictiva, con la administración de justicia estatal, las comunidades originarias lograron mantener márgenes y límites entre ambas justicias a la vez de conectarlas. Es decir, no se puede pensar una justicia originaria excluyendo su relación con la justicia estatal, ya sea en la misma construcción local de la justicia o en la conexión entre ambas. Pero, tampoco hay que suponer que esta relación es armónica e igualitaria, sino controversial y desequilibrada, lo cual motiva a las comunidades en hacer esfuerzos de independencia judicial frente a la justicia estatal.

En esta construcción de la identidad jurídica, resulta indudable que las autoridades de la comunidad presten su cooperación incondicional al llamado de los jueces estatales para resolver algún conflicto. Respetan la jurisdicción de la justicia estatal al punto de no contradecir sus decisiones. Por otra parte, en este proceso de construcción, usan y resignifican el lenguaje jurídico estatal a momento de administrar justicia (fundamentalmente en la expresión escrita de sus decisiones en las actas). Siguen una lógica de procedimiento, parecida a la estatal, en la cual incorporan elementos como los testigos, las inspecciones, las investigaciones, las indagatorias y las pericias. En la aplicación de soluciones que no necesariamente son sanciones, además de las decisiones deliberadas, adoptan prácticas que provienen de otras fuentes legales (el sindicato, el comercio y la justicia estatal).

Todo lo anterior nos lleva a pensar que los sujetos, llámese "autoridades originarias" (Jilacata, Agente Catonal y Corregidor) son más constructivas, en el sentido de que no sólo conectan distintos campos judiciales, sino que construyen y adoptan culturalmente otra juridicidad, cuidadosos de no intervenir demasiado en la juridicidad estatal. En cambio no existe la misma posibilidad en los jueces estatales, para quienes la justicia estatal parece estar siempre por encima e independiente de la justicia indígena.

El papel de la antropología en la "otra justicia"

La diversidad étnica y cultural en Bolivia supone además encarar el tema de la diversidad jurídica, no solamente desde una perspectiva antropológica, sino como necesidad estructural de la reforma al Estado, desde una perspectiva jurídica. Justamente en el marco de las reformas estatales en la década de los años noventa nace como una novedad el concepto de pluralismo jurídico. Este es el marco teórico para entender las reformas tendientes al "reconocimiento" de otros modos de administrar justicia efectuada en Bolivia.

Ciertamente la antropología jurídica se ocupó de evidenciar el hecho de que durante la colonia y pos-colonia las sociedades dominantes impusieron concepciones de derecho distintas a las de las sociedades colonizadas, según Peter Fitzpatrick¹² considera, por ejemplo, que el concepto de "costumbre" aplicado a las sociedades con pasado colonial, no es más que un invento del imperialismo o del colonizador. Este invento le proporcionó al colonizador el pretexto para imponer su propio sistema normativo. Lo mismo pasó con la inauguración de los Estados modernos, cuando el criterio de modernidad estaba sustentado por la vigencia de un solo sistema de derecho y, por tanto, por el inicio de un proyecto hegemónico.

Esta relación hegemónica entre la justicia del Estado y la justicia originaria continúa siendo un punto de divergencia y desentendimiento cultural en la sociedad. En el proceso de conciliación y entendimiento real están involucrados las comunidades, los administradores de justicia originaria (autoridades, corregidores, agentes cantonales y agentes municipales) y los administradores de justicia estatal (jueces, y otros)¹³. Entonces, del campo de la antropología pasamos al campo mismo del derecho y de sus lógicas de funcionamiento.

En este sentido, la antropología jurídica hace ruptura con la mirada positivista-silogística del derecho, donde la realidad sociocultural es concebida como homogénea, interpretada instrumentando una lógica estandarizada, por lo que se busca ofrecer otro conocimiento: *el de la cultura a la que pertenece la persona infractora*. La antropología jurídica aporta a la lógica jurídica del conocimiento objetivo construido por el saber, el mundo social y cultural, ya no es la estructura homogénea que organiza la NORMA JURIDICA,

¹² Citado por Sierra y Chenaut, 2002

¹³ Entre las autoridades se puede contemplar a los anteriormente llamados jueces de mínima cuantía, quienes por su falta de formación jurídica estatal participan de ambos sistemas de derecho. También interviene el corregidor como resabio de la administración colonial, aunque depende del Subprefecto, es considerado como una especie de jefe de los jilaqatas, de los mallkus y caciques de la marca (originarios).

como control social privilegiado en el mundo moderno, la sociedad, pluricultural y multiétnica, a tal punto que dicho aporte se convierte en un principio constitucional.

Podemos decir, que la antropología ha contribuido a replantear el modelo de Estado, mostrando el derecho como una institución cultural. La antropología se une con la teoría política y jurídica moderna para encontrar lógicas y expresiones de verdad jurídica singulares que dialoguen con la sociedad hegemónica, produciendo modelos políticos mas democráticos y tolerantes, que rompan con la idea moderna que uno de los deberes fundamentales del derecho, la *homogenización*.

Para concluir, quiero decir que el papel de la antropología permite cambiar esa visión etnocéntrica, que no es fácil de romper, donde la única lógica "real" es la que ha construido el occidente. Planteamos entender la solución del "conflicto" intercultural desde lo normativo, con valores y principios fundamentados en la diversidad jurídica y jurisdiccional del país, estableciendo criterios de diálogo cultural, con el propósito de proveer a las comunidades indígenas – originarias y comunidades campesinas una perspectivas para la defensa de sus identidades.

Desencuentros entre políticas de justicia

Históricamente vemos que distintos gobiernos han tratado de incluir a las sociedades campesinas o indias en la estructura del Estado, el interés por conocer las formas propias de la administración de justicia de las comunidades y ayllus ha motivado en estos últimos años, a realizar investigaciones etnohistóricas relevantes sobre la práctica de justicia indígena, comunitaria u originaria. Por lo que la diversidad étnica y cultural en Bolivia supone además encarar el tema de la diversidad jurídica, bajo la búsqueda de un régimen constitucional, como necesidad de convivencia y reforma estructural al Estado, que fortalezca la unidad nacional desde una perspectiva jurídica.

Por un lado, el constante cambio del marco institucional del Estado para la implementación de políticas públicas parte del reconocimiento constitucional, para ello resulta interesante revisar el artículo 171 de la Constitución Política que restringe el poder administrativo de las autoridades indígenas y campesinas a la "solución alternativa de conflictos", además, que ese ejercicio no sea contrario a la Constitución y las leyes. En el caso de la justicia 'comunitaria', el Código de Procedimiento Penal (1999) lo reconoce como una forma de extinción de la acción penal y supeditada a la normativa del Estado (Art. 28 NCPP), además ésta debe ser resuelta por un juez de sentencia (Art. 53, num. 4) para que tenga pleno valor jurídico. Pero, el Estado ejerce su potestad para determinar unilateralmente el ámbito de aplicación del derecho consuetudinario a través de una legislación más "estratégica".

Por otro, se observa que las comunidades y ayllus no ven reflejadas sus demandas, ni sus intereses en las dinámicas políticas, siendo evidente una relación hegemónica entre la justicia del Estado y la justicia de los pueblos indígenas/originarios que continúa siendo un punto de divergencia y desentendimiento cultural en la sociedad.

Recordemos, que en casi todas las comunidades o ayllus la administración de justicia conocida como justicia indígena/originaria tiene su origen en la tradición, como práctica se ha consolidado desde miles de años, pese a no existir un estatuto o una ley escrita que así lo defina, las normas funcionan y son de plena vigencia en la resolución de conflictos que busca una "buen vivir".

Por último, manifestamos que la ausencia de un marco estratégico de articulación que compatibilice la práctica de la justicia estatal con la justicia comunitaria/originaria, podría compensarse con una normativa legal de compatibilización o coordinación de ambas justicias, que lograría ser el inicio de un encuentro cultural hacia la práctica de la justicia intercultural.

A manera de conclusiones

Se propone como base de nacimiento de un nuevo país a la justicia originaria, diseñada desde un propio derecho, para ello se propone trabajar en coordinación con la justicia formal, es decir en la gestión de gobernabilidad de la justicia originaria para construcción interlegal del Estado intercultural.

Uno de los primeros aspectos resaltante de la "otra justicia" es el valor del "respeto". Tanto las autoridades originarias como las comunidades, manifiestan tener conciencia no sólo de la existencia de una estructura judicial proveniente del Estado, sino que hacen valer esta estructura y dejan que intervenga en sus vidas. Las valoraciones sobre la intervención de la justicia estatal se "construyen" sobre la base del diálogo y la concertación. Esta es una constante en la práctica de la interlegalidad local.

Esta construcción, es la que nos permite explicar que en el ámbito de la justicia y el derecho la interlegalidad funciona también para entender y proyectar relaciones de interculturalidad como política de encuentros jurídicos.

En todo caso, la interlegalidad construida, experimentada y gestionada desde las comunidades originarias, es un buen principio para construir, sobre los criterios de una ética intercultural, el llamado Estado intercultural.

En una sociedad donde conviven personas con bagajes culturales diferentes, se convierte en una ocasión para crecer en humanidad y generar relaciones de desarrollo armónico.¹⁴ Este tipo de perspectiva y proyecto se construye a partir de una "ética intercultural". (Cortina, 2001)¹⁵

El derecho indígena reconoce como aspecto relevante la jurisdicción indígena, es decir reconocer funciones jurisdiccionales, de justicia o de administración y aplicación de normas propias.

La autonomía de la "otra justicia", tendrá presencia o posicionamiento legal a partir del respeto a la jurisdicción territorial y de la identidad cultural como principios que puedan ser tomados en cuenta dentro de una ley de compatibilización de los sistemas jurídicos de derecho.

14 Por ejemplo, para erradicar la pobreza, uno de los objetivos del Milenio, afirma que los estados tienen el desafío de construir sociedades más inclusivas y diversas en términos culturales (cfr. Mark Malloch, 2004).

15 La ética intercultural, según Cortina, tendría al menos cuatro elementos: 1) No se trata de asimilar a la cultura dominante a quienes en una sociedad se identifican con una cultura distinta a ella, sino de posibilitar que conserven su adhesión a identidades culturales diversas; 2) tampoco es la meta recrearse en la diferencia, sino asegurar una convivencia auténtica, ya que las diferencias pueden ser expresión de la autenticidad personal y cultural, pero no toda diferencia es respetable; 3) el respeto activo que una cultura diferente merece, tiene una de sus raíces en el respeto a la identidad de las personas que la cobran en parte desde ella, pero conviene recordar que la identidad, desde el nacimiento del mundo moderno, es algo que los sujetos también eligen, al menos en parte, algo a lo que no se ven fatalmente abocados; 4) comprender otras culturas es indispensable para comprender la propia. Distintas culturas arrojan luz sobre diferentes perspectivas humanas, de forma que el diálogo llevado a cabo con la intención de comprender resulta enriquecedor para los interlocutores. Quien trata de comprender un bagaje cultural diferente al suyo, se comprende poco a poco mejor así mismo al adquirir nuevas perspectivas, nuevas miradas.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
1972 **Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca.** México: América indígena.
- ARAÓZ, VELASCO, Raúl
1996 **Temas jurídicos andinos: Hacia una antropología jurídica.** Ed. 2da. Oruro: CEDIPAS
- BARRAGÁN, Rossana
1988 **Etnicidad y verticalidad ecológica en Sica Sica, Ayo Ayo y Calamarca.** Cuaderno de Investigación 1. La Paz: MUSEF
- BERDEJA H., Sandra G. y otros
Justicia originaria en Oruro: aportes para la construcción de un Estado intercultural. La Paz, CEPA – PIEB.
- CASDEL
1994 **Rodeo Chico: una experiencia de pluralismo jurídico.** CASDEL, Cochabamba.
- CENTRO DE ESTUDIOS JURÍDICOS E INVESTIGACIÓN SOCIAL (CEJIS)
2003 **Tema Jurídico Indígena. Diagnóstico en comunidades de los pueblos Chiquitano, Mojeño-Ignaciano y Tacano: EL PAIS,** Santa Cruz de la Sierra.
- CENTRO DE ESTUDIOS MULTIDISCIPLINARIOS AYMARAS (CEMA)
2004 **Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos Indígenas (compendio): La Paz, MAWTA.**
- CERES
1997 “Los Quechuas de Tapacari”, En: **justicia comunitaria, Ministerio de Justicia de Bolivia.** Cochabamba.
- CHÁVEZ V, Gina y Fernando GARCIA
2004 **El derecho a ser diversidad, identidad y cambio: etnografía jurídica indígena y afro- ecuatoriana,** Ecuador, FLASCO
- CLAVERO, Bartolomé
1994 **Derecho indígena y cultura constitucional en América.** México: Siglo Veintiuno editores.
- ENLACES CONSULTORES EN DESARROLLO
2004 **Identidad y derechos indígenas,** La Paz, PLURAL.
- FERNÁNDEZ OSCO, Marcelo.
2000 **La Ley del Ayllu: Práctica de jach’a justicia y jisca justicia en comunidades aymaras.** La Paz: PIEB
- LÓPEZ, José Luis
2005 **Los derechos de los pueblos indígenas.** Cochabamba, Kawsay/CEPA/Amigos de Anzaldo.
- ORELLANA HALKYER, René
2005 **Interlegalidad y campos jurídicos, discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia,** Universiteit van Amsterdam.
- PODER JUDICIAL, INSTITUTO DE LA JUDICATURA BOLIVIANA.
2003 **Justicia comunitaria en los pueblo originarios de Bolivia,** Sucre, PIEB-IJB.
- REGALSKI, Pablo
2000 **Etnicidad y clase, el Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio.**

Revistas

- BERDEJA HURTADO, Sandra
2006 *Bolivia Jurídicamente Pluricultural: Ilustre Colegio Departamental de Abogados Oruro*, En: **Revista Jurídica 2006,** Oruro. GRAFI COLOR. 169-174.
- PLAZA CLAROS, Oswaldo
2001 *Reflexiones en torno a la Violencia: XV Reunión anual de Etnología,* En: **Serie Anales de la Reunión Anual de Etnología,** Tomo II (noviembre, 2001), La Paz. MUSEF.21-31
- PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA (PIEB)
2006 *Derechos indígenas y autonomías departamentales: Tinkazos,* En: **Revista boliviana de ciencias sociales,** 20 (junio, 2006), La Paz. PIEB. 19-40.

Construcción del poder local estatal: vecinos e indios en el diseño de la esfera pública

Carmen Soliz Urrutia

Reconstruir el entramado estatal desde lo local

Analizar el entramado estatal en una provincia resulta un objeto de estudio por demás desafiante cuando somos además concientes de que existen escasas fuentes sistematizadas (informes, reportes o estadísticas) que permitan realizar un estudio comparativo a lo largo del tiempo; fue por esta razón, que nos concentramos en dos años 1940 y 1941 en el que analizamos la correspondencia de la Subprefectura de Pacajes con la Prefectura del Departamento de La Paz y fue precisamente a través de las voces fragmentadas de los distintos funcionarios es que fuimos re- construyendo el material del que estaba hecho el Estado a casi una década antes de la revolución de 1952.

A partir del análisis de la correspondencia nos preguntamos entonces ¿cuál fue la manera en que el centro de poder del Estado ejercía autoridad en lo local, pretendimos establecer qué tipo de autoridad, qué articulaciones se tendrían entre el centro y lo local y cuales eran los ámbitos de competencia así como las limitaciones en este proceso de construcción.

La provincia de Pacajes

Pacajes, como provincia, fue creada el 29 de marzo de 1859 bajo la administración del Presidente Linares como una división de la provincia Ingavi. Pacajes con 12.206 Km² era el segundo más grande del departamento. Según los datos del censo de 1950 encontramos que la provincia de Pacajes tenía 59.951 en 1948 lo que la convertía en la quinta provincia más poblada del Departamento de La Paz después de Murillo, Camacho y Omasuyos, entre otras (Censo de Población, 1950)¹.

CUADRO 1. DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN DE LA PROVINCIA PACAJES

Provincia de Pacajes	Total	% sobre el Total	Urbana	Rural
Provincia Pacajes	59.951	100	9.321	50.630
Corocoro (Cap.)	4.431	7,4	4.431	
Achiri	3.540	5,9	57	3.483
Berenguela	2.412	4,0		2.412
Calacoto	3.814	6,4	415	3.399
Callapa	8.320	13,9	363	7.957
Caquiaviri	13.804	23,0	760	13.044
Caquingora	5.250	8,8	329	4.921
Charaña	1.464	2,4	794	670
Eduardo Abaroa*	620	1,0	142	478
Est. Gral. Campero	1.250	2,1	337	913
Est. Gral. Pérez	680	1,1	182	498
Est. Gral. Camacho	882	1,5	281	601
Nazacara	200	0,3	200	
Rosario	2.171	3,6	274	1.897
Santiago de Machaca	4.296	7,2	218	4.078
Topohoco	3.913	6,5		3.913
Ulloma	2.482	4,1	116	2.366
Vichaya	422	0,7	422	

* Este cantón no existían aún en 1940 y 1941

Fuente: Censo demográfico 1950: 16 de Ministerio de Hacienda y Estadística

¹ Los datos de población son muy variables. En efecto, según Eguino Zaballa que publicó un texto sobre Pacajes en 1948 señalaba la existencia de incluso 71.904 habitantes. La imprecisión de los datos no sorprende en absoluto si somos concientes que el Estado boliviano no produjo un censo sino después de 50 años.

En 1940, la provincia de Pacajes contaba con 11 cantones² y 6 vice - cantones³, es decir que Charaña todavía formaba parte del cantón Calacoto y Eduardo Abaroa no había sido formado aún como vice – cantón.

El cuadro señala que se trata de una población centralmente rural, pues esos 50.630 habitantes representaban alrededor del 84% de la población total. Observamos también que Caquiaviri concentraba el mayor porcentaje de la población (23%) la misma que era básicamente rural. Esto se explica sin duda porque hasta el auge de la economía minera, Caquiaviri había sido desde tiempos pre- incaicos el “reducto más importante” del señorío Pacajes (Eguino Zaballa, 1948: 298) e igualmente importante durante el periodo colonial.

Durante la república, y hacia la década de 1940, Caquiaviri seguía siendo centro de “ferias y concentraciones campesinas” (Eguino Zaballa, 1948: 299).

La capital de la provincia Corocoro concentraba apenas el 7% de la población total y como observamos era únicamente urbana. Lo interesante es que esta población constituía casi la mitad (47,5%) de la totalidad de la población urbana. Así, después de los cerca de 4.000 habitantes que vivían en Corocoro, la siguiente población urbana más grande era la de Caquiaviri con apenas 760 habitantes.

Hoy en día quien habla de Pacajes se refiere a un espacio más bien desabitado, pobre y “olvidado” del imaginario nacional. A diferencia de esta historia de abandono y lejanía, en la década de 1940, Pacajes era una de las provincias económicamente más activas del departamento, pues Corocoro, capital de la provincia, era centro de explotación de Cobre y Charaña, población fronteriza con Chile, una de las vías más importantes de exportación e importación de bienes con el comercio de ultramar.

Pacajes se caracteriza además por ser una de las zonas donde las comunidades indígenas han pervivido con mayor vitalidad. De hecho, durante la colonia, la zona de Pacajes estuvo – comparativamente con otras– menos expuesta a la expansión de la hacienda. Lamentablemente no conocemos la distribución de comunidades y haciendas en la época, lo que existe es una referencia de Rigoberto Paredes (1931) que nos permite conocer aproximadamente esta distribución:

CUADRO 2. DISTRIBUCIÓN DE LA PROPIEDAD AGRARIA EN PACAJES

Cantón	Haciendas	Comunidades
Caquiaviri	21	12
Topohoco	7	3
Caquingora	1	11
Calacoto	1	8
Achiri	1	3
Berenguela	2	2
Callapa	0	8
Ulloma	0	4
Santiago de Machaca	3	0
Nazacara	s.d.	s.d.
TOTAL	36	51

Fuente: Elaboración propia con base en Paredes, 1931

A pesar de la expansión de la hacienda, en las últimas dos décadas, según refiere Plata et al. (2003) en las comunidades indígenas de Santiago de Machaca (antes cantón⁴ de la provincia Pacajes) se está llevando un importante proceso de rearticulación de los ayllus que se inició con un Congreso de Mallkus⁵ Originarios en 1998.

Nos encontramos pues ante un espacio de larga densidad histórica y fue precisamente por eso que nos interesó analizar aquí, el proceso de construcción de la autoridad estatal, el tipo de autoridad y el grado de presencia que logró construir el Estado boliviano en este espacio largamente habitado por comunidades indígenas.

2 Corocoro, Achiri, Berenguela, Calacoto, Callapa, Caquiaviri, Caquingora, Nazacara, Santiago de Machaca, Topohoco, Ulloma

3 Estación General Campero, Estación General Pérez, Estación General Camacho, Rosario, Vichaya

4 Hacia 1940 la República

5 Nombre en aymara que denomina a las autoridades indígenas tradicionales

Estructura de autoridades

Este capítulo se concentrará en conocer cuál era el rol que jugaba el Estado en el marco de la sociedad pacajeña. Intentaremos describir sobre la base de lo que las fuentes nos permiten cual era la estructura de autoridades estatales que había en la provincia y quienes eran los funcionarios, los rostros de la estatalidad en este espacio local. ¿Hablamos de funcionarios enviados desde el centro del poder? o ¿Se trataba más bien de personas que eran parte de la sociedad local?. En el segundo acápite nos adentraremos en conocer cómo se elegían estos funcionarios. Nos preguntamos entonces si el proceso de elección de autoridades genera el producto de un proceso técnico, autónomo y racional de las instituciones del Estado? ó ¿Se trataba más bien de un proceso ampliamente “político” en el que se involucraban los intereses de la sociedad?.

¿Quiénes representan al Estado?

En la provincia de Pacajes encontramos una importante red de autoridades políticas, judiciales, policiales, militares y eclesiásticas que, en su gran mayoría, estaban concentradas en la capital aunque también era importante la presencia estatal en los cantones.

Como máxima autoridad provincial, el Subprefecto aparece como el “gran orquestador” pues es el personaje a través del cual fluyen las decisiones emanadas desde el poder central hacia el local; así como las demandas que suben hasta el centro. Si bien el Subprefecto era uno de los nexos más importantes que articulaba los flujos del poder desde y hacia lo local, el Prefecto jugaba también en lo local un rol importantísimo, pues para los otros funcionarios locales que competían con el Subprefecto o, que se veían rebasados por su autoridad, el Prefecto aparecía como la autoridad capaz de regular, frenar y subordinar al Subprefecto⁶.

Existían también funcionarios enviados directamente por los ministerios, tal es el caso del Jefe de Sanidad y los propios preceptores en el ramo de educación que dependían del Departamento de Educación Rural en La Paz⁷.

Por la importancia de la provincia de Pacajes en la actividad minera, existía además de la Policía que resguardaba el orden y la seguridad de todas las localidades, una Policía minera bajo la dirección de un Intendente con instalaciones en la capital.

Pacajes como territorio fronterizo con Perú y Chile y como una de las vías más importantes de articulación del país con el comercio exterior, poseía oficinas de aduana. Una Oficina de Aduana Nacional en Charaña y, en el resto de la provincia, unas oficinas de resguardo que dependían de Charaña y otras que dependían directamente de La Paz. No existe una versión homogénea de dónde se encontraban estas oficinas, ni cuántas eran. Eguino Zaballa (1948) señala que había resguardos en Berenguela, Achuta, Chinocave, Río Blanco, entre otros. Sin embargo, el Presupuesto General de la Nación de 1938 solamente señala resguardos en Nazacara, Santiago de Machaca y Sajama (dependiente de Charaña). No es casual la inexistencia de información sobre el tema pues, por una parte, las oficinas de aduana fueron cambiando con mucha rapidez de acuerdo a la importancia económica y política que adquiría una región y, por otra, constituyen la expresión más visible de la incapacidad estatal de demarcar sus territorios y fronteras y tener un control de sus dependencias⁸.

En los cantones, la autoridad más importante era el Corregidor que dependía del Subprefecto. Frente a la multiplicidad de tareas y una menor presencia estatal éstos cumplían, en algunos casos también funciones judiciales. En cada uno de los cantones había también un párroco ocupado no solamente de funciones eclesiásticas sino partícipe de las decisiones de las localidades. En efecto, en algunos cantones, aparecen como parte del directorio de las juntas de vecinos.

Los alcaldes de campaña dependían de los corregidores. Según Paredes (1931: 11) el objeto de creación de estos funcionarios era el de reemplazar al antiguo “sistema administrativo de los indios”; sin embargo, esta tarea había sido vana pues los alcaldes se seguían nombrando jilacatas⁹. En la corres-

⁶ El cuadro 4 muestra, precisamente, que uno de los flujos más importantes de la correspondencia de los diversos actores locales estaba dirigida al Prefecto.

⁷ Correspondencia de la Prefectura de La Paz con provincia de Pacajes. ALP, 1940 - 1941

⁸ Barragán y Peres (2007) señalan que el escaso control que tenía el Estado se reflejaba, entre otros elementos, en el desconocimiento de su geografía, en la demarcación de sus límites tanto externos como internos. De hecho, agregan, cuando se comparan unos mapas con otros es difícil reconocer que se está hablando del mismo territorio pues los trazos aparecen casi aleatorios.

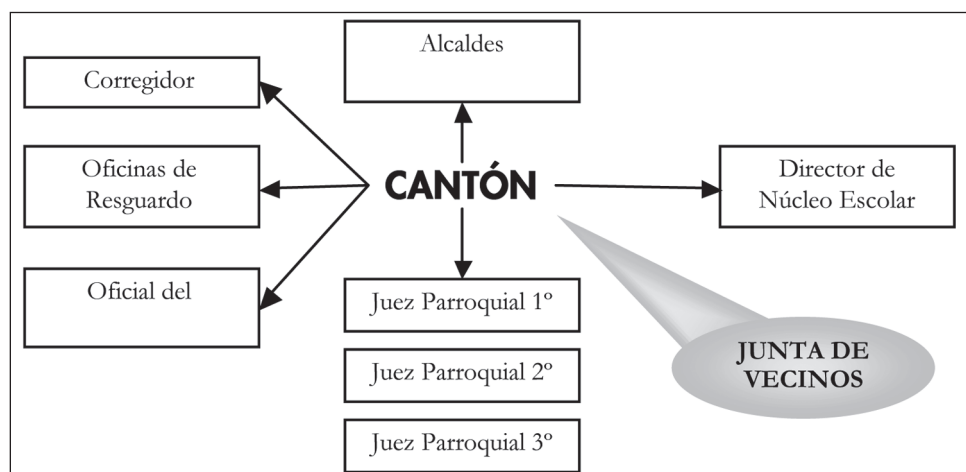
⁹ Término aymara que designa el nombre de la autoridad más alta al interior de la comunidad indígena elegida por los propios comunarios

pondencia, no aparecen referencias a alcaldes de campaña sino cartas de jilacatas en representación de las comunidades indígenas.

Muy importantes eran los oficiales de registro cívico que inscribían a los ciudadanos y votantes. Aunque la regla no se cumplía para todos los casos, el criterio de conformación de registros parece ser de una oficialía para cada cantón

El siguiente cuadro muestra las autoridades que podían encontrarse en los cantones, aunque esta no era la regla para todos, pues sólo algunos contaban con dependencias de aduana, sólo tres eran centros de núcleos escolares indígenas y era igualmente variable el número de jueces parroquiales. Las diferencias dependían pues de la importancia económica, poblacional y geográfica de los cantones

CUADRO 3. ESTRUCTURA DE AUTORIDADES EN EL CANTÓN



Fuente: Elaboración propia

En cada uno de los cantones, existía una Junta de Vecinos, organización que no formaba parte de la estructura de autoridades del Estado pero que acogía a todos los residentes de la localidad. ¿Pero quiénes eran los vecinos? Para comenzar diremos que este término estaba asociado a las personas que vivían en un pueblo y tenían residencia fija en un lugar.

Además de la ambigüedad que esa definición supone, numerosos autores en América Latina han señalado la conflictividad del concepto asociado desde los inicios republicanos al de ciudadano¹⁰. Irrozqui (2004) y Barragán (2005) nos recuerdan que en las primeras experiencias electorales en América Latina, que heredaron los principios de funcionamiento de la Constitución de Cádiz de 1812, no primaron los criterios de propiedad o fiscalidad sino los de vecindad para poder votar. (Irozqui, 2004: 24).

De manera particular, en Bolivia, señala Barragán (2005: 281), estos primeros votantes debían organizarse en torno a una junta parroquial, demostrar más de un año de residencia en el lugar y reputación de “honradez y buena conducta” (Barragán, 2002: 292)¹¹. En el transcurso del siglo XIX, este primer criterio de votación – con excepción de Argentina – se fue restringiendo (Irozqui, 2004: 25) y reemplazando por los criterios de propiedad, lectura, escritura, etc.

En 1940 el término vecino era de uso cotidiano tanto como criterio de designación como de auto-identificación. Desconocemos, sin embargo, si caracterizaba a los grandes hacendados (que al parecer vivían ya en las urbes), a los medianos o pequeños propietarios, a los mayordomos (encargados por los hacendados para manejar sus propiedades) o a los comerciantes. Las fuentes parecen indicar que además del criterio de residencia, el término se usaba para designar al mestizo¹² en oposición al indígena. Mendieta¹³ agrega que los vecinos fueron intermediarios entre las comunidades y el poder del Estado.

¹⁰ La relación entre ciudadanía y vecindad ha sido largamente analizada por numerosos autores en América Latina. Ver por ejemplo los trabajos de Annino, 1995; Carmagnani y Hernández, 1999; Guerra, Annino, Chiaramonte en Sabato (coord), 1999.

¹¹ Barragán (2005: 282) propone que esta asimilación entre ciudadano y vecino suponía una contradicción conceptual pues mientras el primer término aludía a derechos y deberes individuales, el término vecino subrayaba más bien la pertenencia a una colectividad, a un pueblo, se enfatizaba más bien en la cualidad corporativa y desde la cual se podía participar en la esfera pública.

¹² Comunicación personal con historiadora Rossana Barragán. Ver además pie de página 11.

¹³ Comunicación personal con la historiadora Pilar Mendieta a propósito de su tesis “Entre el caudillismo y la modernidad. Poder local y conflictos políticos en la provincia de Inquisivi: el caso de Mohoza (1880-1899)

Por otra parte, Rigoberto Paredes que realizó una descripción de la provincia Pacajes en 1931 muestra el complejo y heterogéneo mundo de las personas a quienes se denominaba vecino. En algunos casos, el término designaba a las familias notables del pueblo, a los propietarios de tierras; en el área urbana de Charaña, usa el término para designar a los propietarios de casas comerciales pero en Topohoco designaba a los que se dedicaban al laboreo de minas, mientras que en Santiago de Machaca designaba a aquellos dedicados al comercio de carbón vegetal, aunque esta actividad económica la compartían con los indios (Paredes, 1931:93-120). Paredes señala que había una importante variabilidad entre unos vecinos y otros. Otro elemento que complica aún más el escenario es que, aunque teóricamente los vecinos se oponían a los indígenas que vivían en dispersos en el área rural y no en el pueblo, existían algunos pueblos de indios como era el caso de Callapa [Khallpa] Chico (Paredes, 1931: 111).

Vecinos refiere entonces a una multiplicidad de situaciones, dependiendo de la conformación histórica de cada uno de los pueblos. Lo que encontramos en común – en las fuentes – es su intento (algunas veces no bien logrado) de diferenciarse de los indios que vivían en comunidades, en ayllus y de aquellos que estaban sujetos a servidumbre.

La correspondencia muestra que en cada uno de los cantones y vice-cantones se conformaban juntas de vecinos. Cada una enviaba al Prefecto cartas anunciándole la formación de la Junta. A primera vista, sorprende que la formación de una junta vecinal mereciera ser noticia que debía enviarse ante el Prefecto, pero cuando comprendemos que la junta de vecinos era el centro del poder local, que aglutinaba al conjunto de autoridades estatales elegibles es posible entender entonces la importancia que tenía este acto para el poder local y para el poder central. La solemnidad del anuncio muestra que, aunque la junta de vecinos no era reconocida legamente, era el centro de poder del que emanaban las posibles autoridades. Este grupo controlaba las decisiones en el espacio del cantón y el Estado, para sentar presencia en su territorio, los necesitaba para poder ejercitar soberanía en este *hinterland*. No hablamos pues de funcionarios que llegan desde el centro para imponer la autoridad del Estado, sino de personas que forman parte de la sociedad local y que asumen la representación de la estatalidad.

Las rutas y los flujos de comunicación

¿Cuál era la relación entre estas autoridades y el centro de poder estatal? ¿Cuál era la frecuencia con que estas se comunicaban? ¿Cuáles eran las vías y rutas de comunicación? Responder estas preguntas permite conocer cuál era la relación que mantenía el centro con su *hinterland* y ver, en que medida, había o no vinculación entre ellos. Un elemento que nos habla de esta relación es precisamente la densidad de la correspondencia; es decir, la frecuencia con la que el Prefecto se comunicaba con las autoridades locales.

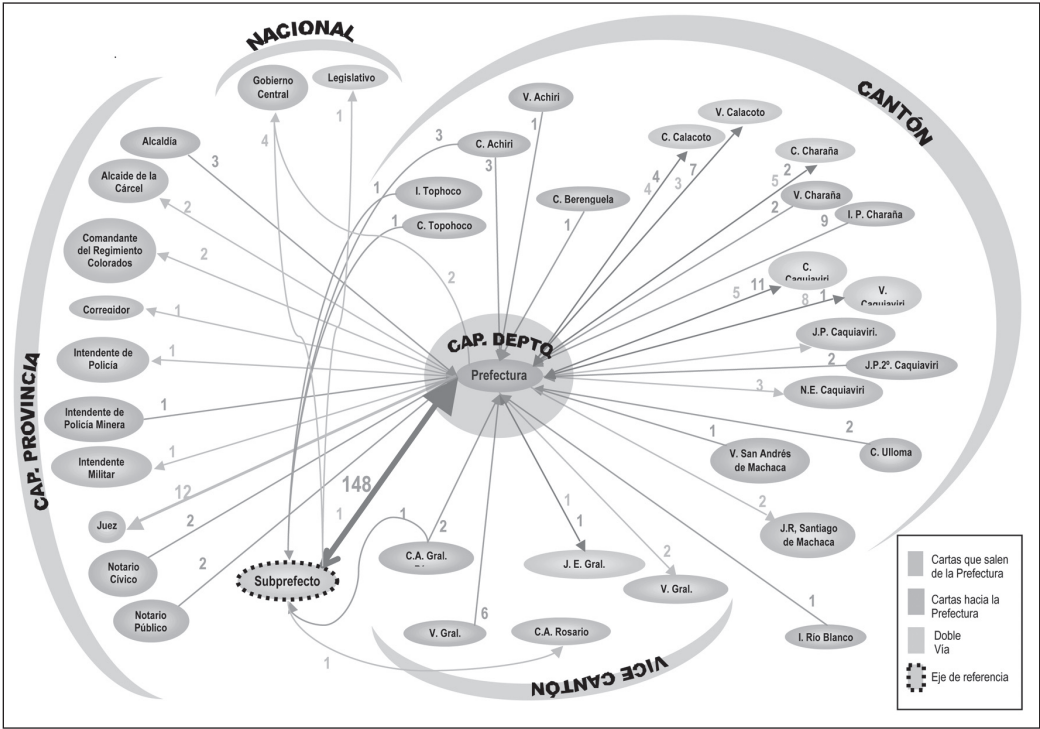
En los años seleccionados se han encontrado 576 cartas de la Prefectura (La Paz) con la provincia Pacajes, 263 para el año de 1940 y 313 para 1941, lo que señala alrededor de casi una carta por día. Esta constatación nos habla de una comunicación muy fluida del poder central con el local, sobre todo, si se tiene en cuenta que el departamento de La Paz contaba, además, con catorce provincias. Si bien no se conoce la densidad de correspondencia con las otras provincias, Pacajes, por su importancia económica y geográfica, debió ser con una de las que mantuvo mayor relación.

El cuadro 4 muestra las rutas y los flujos de comunicación entre las autoridades. El cuadro se ha organizado de acuerdo a los cuatro niveles jerárquicos entre los que había comunicación. El primer nivel, el del gobierno central involucraba, como se observa en el cuadro, a dos instancias muy específicas: el Ministerio de Gobierno y el Poder Legislativo. Es importante subrayar, sin embargo, que cuando hablamos de poder legislativo hablamos de una persona en específico, el diputado de la provincia de Pacajes que durante los dos años estudiados fue Felix Eguino Zaballa. El segundo nivel corresponde a la Prefectura de La Paz, que como ya hemos señalado era la autoridad máxima en cada departamento. En el tercer nivel se han visibilizado a todas las autoridades que estaban en la capital de la provincia. El Subprefecto, máximo representante del Poder Ejecutivo en esta instancia, aparece así al lado de otras múltiples autoridades como el Intendente de Policía, el Intendente de la Policía Minera o el propio Corregidor de Corocoro. Finalmente en el lado derecho y abajo aparece el cuarto nivel que aglutina a la correspondencia que provenía de los cantones y vice-cantones.

El cuadro muestra que la mayor parte de la comunicación se daba centralmente entre la Prefectura y la Subprefectura (149 cartas) lo que significó el 63% de la correspondencia analizada. La segunda observación es que ese importante 37% restante de la correspondencia se daba entre el resto de los niveles y la Prefectura. Por tanto, lo que muestra el cuadro es que el interlocutor válido entre las distintas autoridades del tercer y cuarto nivel, no era el Subprefecto, máximo representante de la provincia, sino el Prefecto, representante del Estado a nivel departamental. Esto señala, por tanto que, si bien el Subprefecto

era indudablemente el más importante actor de vinculación entre lo local y el nivel central; el resto de los actores al interior del nivel provincial, sino encontraban respuesta favorable ante el Subprefecto, acudían inmediatamente al Prefecto.

CUADRO 4. RUTAS Y FLUJOS DE LA COMUNICACIÓN PROVINCIA PACAJES



Seguendo las rutas de comunicación del cuadro, se observa que no existen cartas entre el tercer nivel y muy pocas del cuarto nivel al tercer nivel (es decir de los cantones al Subprefecto). Esto se debe, en gran medida, al tipo de fuente que se ha revisado para la elaboración de este trabajo: correspondencia de la Prefectura con la provincia, lo que sin duda significó que quedaran sin ingresar en esta fuente un número importante de cartas que se daban al interior de la provincia y de las que el Prefecto ni siquiera tenía noticia. Aunque desconocemos el volumen de cartas es indudable el importante rol que jugaba el Prefecto dirimiendo los conflictos y problemas que se daban en lo local.

Parte de la notable relación que existía entre el centro y lo local, talvez se refleje en una carta que envió el Prefecto al Subprefecto (en julio de 1941) ordenándole que informe a todas las autoridades de la provincia que no podrían dirigirse directamente al Presidente de la República a menos que fuera por conducto regular. El intento de frenar la afluencia de pedidos que llegaban desde lo local al nivel más alto de la jerarquía estatal nos habla también de la importancia que tenía lo central para el ámbito local.

Designación/elección de autoridades: un ejercicio de ciudadanía

De acuerdo a la normativa vigente, los criterios de designación de los subprefectos y corregidores responderían a criterios autónomos y técnicos de selección. En este acápite, veremos que la realidad difería de aquella primera moción¹⁴ y, que este proceso, estaba ampliamente influido por el entorno político donde estaban representados los intereses de diversos intereses de la sociedad en el nivel local y nacional.

14 El Informe de Desarrollo Humano (2007) señala una amplia bibliografía que analiza los procesos de toma de decisiones e implementación de políticas públicas como un proceso racional y técnico orientado hacia efectividad y la eficiencia. Aunque estas posturas, señala el Informe, nos permiten comprender una parte del proceso, es necesario complejizar ese análisis y apunta que, más que pensar en organizaciones racionales y monolíticas, el Estado es un conglomerado de organizaciones con objetivos y dinámicas propias y parcialmente articuladas, son redes de unidades fraccionadas en constante negociación y pugnas de poder. Este trabajo permite precisamente reforzar la tesis de que el proceso de toma de decisiones estaba lejos de ser un proceso técnico y racional y estaba, por el contrario, sometido a la influencia de un complejo entorno político a nivel del estado local y del estado central.

Este implicaba disputas y pugnas de los diversos actores que, como veremos, especialmente en el caso de los corregidores, no estaba limitada al periodo oficial de designación sino que se extendía por el resto del año. Nos concentraremos en los siguientes en los procesos de designación/elección de dos tipos de autoridades: los subprefectos y los corregidores.

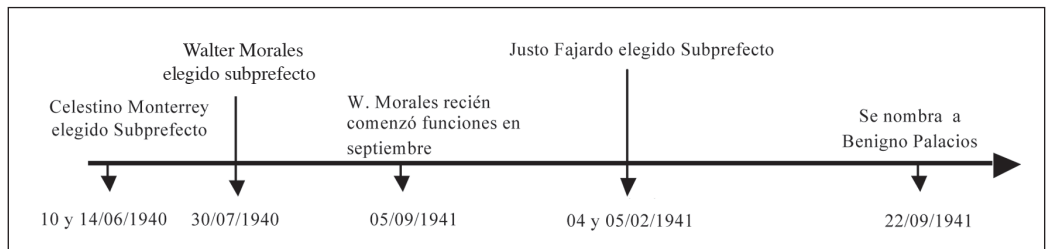
Los subprefectos

En la provincia de Pacajes, el nombramiento del Subprefecto era más bien “un asunto del Prefecto” y no del presidente como establecía la ley de 1888. El tiempo de duración en el cargo podía ser muy variable y estaba lejos de durar una gestión presidencial.

En los dos años analizados, el Prefecto designó en la provincia de Pacajes cuatro subprefectos. El primero, Celestino Monterrey estuvo apenas un mes en ese cargo, Walter Morales, aunque recibió la carta de designación en julio de 1940, comenzó a ejercer sus funciones dos meses después, dejando este cargo en nebulosa acefalía. Walter Morales ocupó el cargo por cinco meses hasta que fue cambiado por Justo Fajardo en febrero de 1941. Esta autoridad ocupó su cargo por más tiempo pues fue reemplazado por el Benigno Palacios sólo después de ocho meses.

Para los cambios de esta autoridad no aparece ninguna correspondencia de la población o incluso de los propios corregidores pidiendo la designación o el cambio de esta autoridad. Quienes disputan y objetan su designación en el nivel local son funcionarios de similar rango como el Intendente de Policía Minera de Pacajes, o el Alcalde de Corocoro que tenían – aunque distintas atribuciones – grados similares en importancia jerárquica. De todas maneras en el caso de los subprefectos, el Poder Ejecutivo parecía tener mayor autonomía e independencia en sus decisiones y, en ese caso, las oscilaciones en el cargo del Subprefecto eran, de alguna manera, espejo de las oscilaciones y cambios en el nivel central. El siguiente gráfico permite observar los cambios de los subprefectos en el lapso de dos años:

GRÁFICO 1- DESIGNACIÓN DE SUBPREFECTOS EN LA PROVINCIA PACAJES



Fuente: Elaboración propia con base en correspondencia de la Prefectura de La Paz, 1940 y 1941

La corta duración de los subprefectos, de meses o incluso un mes, refleja los problemas que tenía el Estado para asentarse como una estructura estable e institucionalizada que lograra hacer un seguimiento mínimo a las temáticas que al propio estado le interesaban como cobrar impuestos a la minería, a la exportación de lana, abrir caminos, etc.

Los corregidores

Los corregidores normalmente tenían un año de duración en su cargo y era el Subprefecto el encargado -a fines de cada año- de proponer ternas para cada cantón y vice-cantón para que el Prefecto pudiera elegir a los representantes del Estado en esos espacios.

Pero la selección de estas autoridades estaba lejos de ser un proceso cerrado en el marco institucional. Por el contrario, cada diciembre encontramos una múltiple afluencia de propuestas que llegaban hasta el despacho del Subprefecto y del Prefecto, a nivel personal y colectivo; a nivel cantonal, provincial o nacional:

Mi general... saludo...y me permito rogarle quiera nombrarme Corregidor de este cantón para el año próximo de 1941. Tomé esta determinación en vista de los abusos e injusticias que sufre la clase indígena de los tres únicos vecinos que existen en este pueblo quienes ejercen [puestos] de autoridades administrativa y judicial cada año por no existir más vecinos, luego hacen lo que quieren con la indiada sin control alguno ...No será demás que le manifieste a Usted [...] hemos estado juntos en el Colegio Militar pero hoy la suerte y el destino me tiene en estos lugares aunque [...] esperando sea confirmada mi solicitud...(20/12/1940)

Encontramos también cartas vecinos proponiendo a un candidato. La mayor parte de las veces, las cartas estaban dirigidas al Prefecto, sobrepasando la autoridad del Subprefecto encargado de enviar las ternas. En los años de 1940 y 1941 se recibieron las propuestas de los vecinos de Caquiaviri, Calacoto, Achiri, Nazacara, Topohoco, Estación General Pérez, entre otros, proclamando a su candidato. Las numerosas cartas y recomendaciones que aflúan desde diversos lugares hasta la oficina del Prefecto nos hace ver la importancia que tenía la designación de autoridades para la provincia y para toda la maquinaria estatal. Importante, además, porque había mucha energía depositada en tal empresa. Proyecto que se emprendía anualmente y que implicaba una lucha encarnizada entre los vecinos de cada cantón.

En caso de que su propuesta fuera rechazada, los vecinos no dudaban en expresar su oposición y férrea resistencia hasta lograr, en muchos casos, su cambio. Un ejemplo de esta "pulseta" entre el poder local y central fue el que se dio en Caquiaviri, cuando la junta, a pocos días de ser nombrado el Corregidor (23/01/1940), denunció, que el Subprefecto había sustituido al Corregidor "constitucionalmente nombrado...con beneplácito del vecindario y la indiada", y denunciaron, además, que esta autoridad había sido conocida por cometer abusos contra la indiada y tener conflictos con el Director el Núcleo Escolar. La carta fue firmada por los Jueces Parroquiales, por el Director Escolar, por el Presidente y Secretario de la junta y por alrededor de veinte miembros incluido el "Jefe de Jilacatas" representando a la "indiada".

Es, sin duda, una carta muy importante porque nos señala que la elección de los representantes no estaba restringida solamente a los ciudadanos/vecinos sino que se buscaba, al menos simbólicamente, el apoyo de los indígenas para otorgar legitimidad a la demanda. Hablamos entonces de una participación indígena en la *república*, una participación -es verdad indirecta- no mediante el voto y, como aparece en el caso de esta carta mediatizada por la voz de los vecinos de Caquiaviri. Sin embargo, parece ya importante que los vecinos vieran necesaria la firma del "jefe de los jilacatas" - para dar fuerza a su pedido.

El otro elemento central que nos señala esta carta es que indígenas y vecinos utilizaban en el caso de la elección de las autoridades cantonales los mismos mecanismos de representación, participación y demanda frente al Estado. ¿Qué estaba en juego? Los vecinos, que tenían importante poder en el espacio local y, se mostraban celosos ante la posibilidad de que se eligiera un representante del Estado ajeno a ellos que confrontara su poder. No sorprende en este sentido que en cada localidad, los vecinos tuvieran como una de sus prioridades, definir quien sería el nexo entre ellos y el Estado¹⁵. Para las comunidades indígenas también era importante tener una autoridad estatal que no abusara de su poder. Los indígenas conocían que tenían en la denuncia ante autoridades superiores un arma para frenar el poder de su Corregidor que, como veremos más adelante, no dudaron en utilizarlo.

Pero, además de ser objeto de atención en lo local, la designación de los corregidores era de interés también en el nivel central. La correspondencia muestra una gran afluencia de cartas: del Diputado de la Provincia, de un general, del Secretario de la Presidencia, entre otros, recomendando la designación de un Corregidor, lo que señala la importante articulación entre el nivel local con el central. Así por ejemplo, el General Oscar Mariaca Pando escribe al Prefecto pidiéndole tome en consideración a Nicolás Montes de Oca como Corregidor de Berenguela (30 de diciembre de 1940).

Pero, ¿cual era el interés de estos personajes en el nivel central para apoyar la designación de un corregimiento en el cantón de una provincia? Generar redes que permitan a los actores a nivel central precisamente fortalecer su poder.

Una carta entre la Secretaría Privada de la Presidencia y el Secretario de la Prefectura señala la importancia y fluidez de la relación poder central – poder local. Redactada en diciembre de 1940 revela, así mismo, los caminos de los que dependía la designación de un funcionario:

"Confirmando nuestra charla del mes pasado, tengo a bien recordarle que me tiene Ud. prometido ayudarme para obtener el corregimiento de Calacoto de Pacajes en favor de Don Alberto Nattes Gutiérrez, uno de los mejores vecinos de ese pueblo que será un excelente colaborador suyo y de la Prefectura. [Luego siguen recomendaciones para otras localidades de otra provincia] ..si es necesaria alguna recomendación puedo obtener una esquila de Don Jorge del Castillo para el Señor Prefecto ya que Su Excelencia (Presidente) ha restringido para casos excepcionales sus recomendaciones" (Firmado Rómulo Téllez Balcutt, Secretaría Privada de la Presidencia, 18/12/1940)

15 Debemos recordar además que el Corregidor aunque no recibía recursos del Estado, si recibía – como señala Barragán – un porcentaje de la contribución indígenal que aportaban las comunidades (2002)

Esta misiva sin duda aparece como un condensador que refleja los cursos que seguía la elección de un cargo y señala que las influencias para la designación de autoridades corrían como flujos de relaciones verticales, horizontales y transversales, dependiendo de las pugnas y los intereses en juego. Un segundo elemento es que la influencia que tenía el poder central se expresaba no como un cuerpo o una institución, sino como individuos que tejían redes intentando influir en el manejo estatal. Lo que señala que no hablamos de un proceso “técnico” y cerrado a las esferas institucionales – estatales.

Además, las múltiples influencias impiden hablar de entes homogéneos en el centro o en el espacio local: al interior de cada “supuesta esfera” encontramos múltiples y contradictorias decisiones, cada uno pugnando por extender sus redes de relaciones. Mas allá de un poder local y un poder central encontramos rostros, agentes, voluntades que, en su complejidad, conforman ese todo que se ha denominado Estado¹⁶.

Observamos entonces que, lejos del proceso técnico del que hablaba la ley, la realidad estaba insertada en un complejo proceso de redes, de influencias que provenían desde diversos niveles, instituciones y personas. Se observa que en este proceso estaban involucradas autoridades pero también individuos y colectivos de la sociedad que ejercitaban toda su capacidad de presión para imponer su decisión. En este proceso, tanto los vecinos como los indios utilizaban las mismas estrategias y herramientas de participación que no paraban una vez que el Prefecto optaba por un determinado nombre sino que las demandas continuaban por el resto del año hasta lograr la destitución de esa autoridad.

De manera general, los estudios sobre ciudadanía política se han concentrado en el voto como mecanismo de participación de los individuos en lo público. En el caso de Bolivia este mecanismo estuvo restringido, prácticamente hasta 1952, solamente a los hombres, mayores de 21 años, no dependientes a ningún tipo de servidumbre, con un monto mínimo de renta y que supieran leer y escribir. Sin embargo, Irurzqui (2004) ha subrayado que las leyes, más que elementos rígidos que debían ser acatados, constituían principios de negociación que permitieron, a través de la infracción, la ampliación de la ciudadanía política. Esto explica porqué, como señala Barragán (1999), aunque las leyes no se modificaron hubo una base creciente de votantes a lo largo del siglo XIX.

En este acápite proponemos que, además de esta vía electoral, cuando se trataba de elegir autoridades locales – como los corregidores – los que eran considerados ciudadanos y los no ciudadanos encontraron formas muy activas de participar en la esfera pública. Esto nos distancia también de aquellas visiones que ven en los indígenas un mundo subalterno, que resistió al Estado, conservando sus formas de organización propias, pero absolutamente ajenos al proceso político estatal. Lo que estas fuentes nos muestran es que los indígenas – utilizando los mismos mecanismos corporativos que los vecinos – ejercían presión, tejían redes para influenciar en el sistema político. Aunque esto no significa desconocer las patentes desigualdades de la sociedad, ni los mecanismos de subordinación a los que estaba sujeto la población indígena.

Lo que estamos mostrando, por tanto, es que lejos de ver en el Estado un ente monolítico, totalmente cerrado y, desde la perspectiva de algunos autores, totalmente excluyente; vemos un Estado en el nivel local más bien permeable y constantemente cuestionado y modificado por los distintos actores de la sociedad, incluso por aquellos que legalmente “no podían o no debían” participar. Vemos un Estado que, precisamente por su imposibilidad de institucionalizar sus prácticas y normas de funcionamiento, se constituyó en un ente de márgenes más bien porosos que permitió la participación “ilícita” (no legal) de diversos sectores de la sociedad.

16 Cfr. los conceptos de Corrigan y Sayer sobre hegemonías.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Archivo de La Paz: ALP/PE Serie: Correspondencia recibida enviada. Fechas extremas. 1940-1944. Prefectura del Departamento de La Paz

Censo Demográfico, 1950. Dirección General de Estadística y Censos edit. Argote, La Paz Ministerio de Hacienda y Estadística, 1955

Informe del Ministerio de Gobierno al Presidente de la República, gestión 1940

Redactor del Congreso Nacional, 1941

Redactor del Congreso Nacional, 1942

Fuentes Secundarias

ABRAMS, Philip
2006

"Notes on the difficulty of studying the state" (1977) reprinted En: Sharma, Aradhana and Gupta Akhil (editors). **The anthropology of the state**. Blackwell Publishing.

ARZE AGUIRRE, René Danilo
1987

Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco. La Paz: CERES.

BARNADAS, Josep
2002

Diccionario Histórico de Bolivia..Redactado bajo la dirección de Josep Barnadas con la colaboración de Guillermo Calvo y Juan Ticlla. Sucre

BARRAGÁN, Rossana
1997

"Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVIII-XIX" En: **Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes** / Arnold, Denise. Comp La Paz: HISBOL - Instituto de lengua y cultura aymara. ILCA - Centre for indigenous American studies and exchange. CIASE

1999

Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX). La Paz, Fundación Diálogo.

2000

Las fronteras del dominio estatal: espíritu legal y territorialidad en Bolivia, 1825-1880 En: **Umbrales**, Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo, CIDES-UMSA, N° 7, Julio 2000

2002

El Estado pactante. Gobiernos y pueblos: la configuración estatal y sus fronteras en Bolivia. Tesis de Doctorado. Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales (Francia).

2005

"Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates" En: **Una historia de pactos y disputas: regiones y poder constituyente en Bolivia**. Cuaderno de Futuro N° 21, Informe de Desarrollo Humano.

BARRAGÁN, Rossana y PERES, José
2007

"El amazonía estatal y sus imaginarios. Historia del Estado" En: **El estado del Estado. Informe de Desarrollo Humano**, Capítulo 2. IDH – PNUD, La Paz.

BLANCO, Cecilia
1999

Warisata: Proyecto de transformación integral. Tesis de Licenciatura en Historia. UMSA. La Paz.

CARMAGNANI, Marcello
1981

Estado y sociedad en América latina 1850 – 1930, Editorial crítica, grupo editorial Grijalbo. Barcelona, primera edición

CHOQUE, Roberto et al.

1992

Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización? Taller de Historia Oral Andina (THOA). Ediciones Aruwiyiri. La Paz.

2003

Jesús de Machaca: la marca rebelde T 1. En: **Cinco Siglos de Historia**. Plural y CIPCA, cuadernos de investigación N° 43.

DUNKERLEY, James (ed)

2002

Studies in the Formation of the Nation-State in Latin America, Institute of Latin American Studies. London

EGUINO ZABALLA, Felix
1948

"Provincia Pacajes" En: **La Paz en su cuarto centenario 1548 – 1948**, La Paz.

HYLTON, Forrest

2004

El federalismo insurgente: una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la guerra federal. En: **Tinkasos**, Revista boliviana de ciencias sociales. No 16. PIEB. La Paz.

INFORME DE DESARROLLO HUMANO (IDH) – PNUD

2007

El estado del Estado. Informe de Desarrollo Humano, IDH – PNUD, La Paz.

IRUROZQUI, Marta

- 1994 **La armonía de las desigualdades: elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920.** Cusco: CSIC.
- 2001 *"La democracia imposible: 1900 – 1930"* En: **Visiones de Fin de Siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX** Cajías, Cajías, Jonson y Villegas (comp.) IFEA, Coordinadora de Historia, Embajada de España.
- 2004 *"La ciudadanía en debate en América Latina: discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral"* En: **Serie Historia**, 26. Instituto de Estudios Peruanos. IEP. Perú.
- KLEIN, Herbert S.
2003 *"Social change in Bolivia since 1952"* En: Grindle, Merilee and Domingo, Pilar. (editors) **Proclaiming Revolution. Bolivia in comparative perspective.** David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University and Institute of Latin American Studies, University of London.
- MALLON, Florencia
2002 *"Decoding the parchments of the Latinamerican nation-state: Peru, Mexico and Chile in comparative perspective"* En: **Studies in the Formation of the Nation-State in Latin America**, Dunkerley James, editor. Institute of Latin American Studies. London
- MANN, Michael
1993 **Las Fuentes del poder social. El desarrollo de las clases y los Estados nacionales 1760 – 1914.** Vol II. Alianza Universidad. Madrid
- MESA, Calos
1990 **Presidentes de Bolivia: entre urnas y fusiles.** *El Poder Ejecutivo, los ministros de Estado.* Editorial Gisbert. La Paz
- MESA Jose de, GISBERT Teresa y MESA, Carlos
1997 **Historia de Bolivia**, Editorial Gisbert, La Paz
- MÖRNER, Magnus
1993 **Region and State in Latin America's past.** Johns Hopkins University Press. Baltimore and London.
- O'DONNELL, Guillermo
1993 *"Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales"* En: **Desarrollo Económico.** Vol. 33, N°130. julio – septiembre.
- PAREDES, Rigoberto
1931 *"Descripción de la provincia Pacajes"* En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz.** No 59 – 60.
- PLATA, Wilfredo; COLQUE, Gonzalo y CALLE, Nestor
2003 **Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización.** PIEB. La Paz
- PLATT, Tristan
1982 **Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí,** Historia andina, 9.Lima. Instituto de estudios andinos. IEP.
- RIVERA, Silvia
1978 *"De la ayma a la hacienda: Cambios en la estructura social de Caquiaviri"* En: **Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza.** La Paz.
- 2003 **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980.** [1984]. La Paz: UNRISD-Hisbol-CSUTCB.
- RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo
1986 *"Vida, trabajo y luchas sociales de los mineros del distrito Corocoro – Chacarilla (1830 – 1919)"* En: **Historia y Cultura**, N° 9, Sociedad Boliviana de Historia. Editorial Don Bosco. La Paz
- 1990 *"Mercado interior, liberalismo y conflictos regionales: Cochabamba y Santa Cruz (1880-1932)"*. En: **Historia y Cultura** No. 18. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia. Editorial Don Bosco.
- SKOCPOL, Theda
1995 *"El Estado regresa al primer plano: Estrategias de análisis en la investigación actual"* En: Grompone, Romeo (editor), Adrianzén, Alberto; Collier, Julio; López, Sinesio (Compiladores). **Instituciones políticas y sociedad. Lecturas introductorias.** IEP, Lima, 1995. pp. 92-129.
- SAYER, Derek
2002 *"Formas cotidianas de formación estatal: algunas observaciones disidentes sobre la hegemonía"* En: documento del Instituto de Estudios Peruanos [traducido al español]. Lima. Del texto **Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico.** Joseph G. Durham and London, Duke University Press / Inglaterra.
- SORIA CHOQUE, Vitaliano
1992 *"Los caciques – apoderados y la lucha por la escuela (1900 – 1952)"* en: Choque, Soria, et al. **Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?** Taller de Historia Oral Andina (THOA). Ediciones Aruwayiri. La Paz.
- TICONA, Esteban y ALBO, Xavier
1997 **Jesús de Machaca: La marka rebelde. La lucha por el poder comunal.** CEDOIN, CIPCA 47, Plural, La Paz.

WEBER, Max

1993 **Sobre la teoría de las ciencias sociales**. Planeta. Buenos Aires. [1969]

1997 **Economía y sociedad. "Conceptos sociológicos fundamentales"** 5-45. Fondo de Cultura Económica. [1922]

WHITEHEAD, Laurence

1994 *"State organization in Latin America since 1930"* En: **Economy and Society since 1930**. Edited by Leslie Bethell. The Cambridge History of Latin America. Cambridge: Cambridge University Press.

1997 *"Bolivia"* En: **Latin América between the second world war and the cold war: 1944 – 1948**. edited by Leslie Bethell and Ian Roxborough, Cambridge University Press.

Las dos dimensiones de ciudadanía en Bolivia: individual y colectiva

Fernanda Wanderley

En el marco de la Reunión Anual de Etnografía del MUSEF, 2007, tengo el honor de compartir con ustedes algunas reflexiones sobre la formación contemporánea de ciudadanía en la sociedad boliviana. Buscaré argumentar que las experiencias ciudadanas son históricamente contingentes y multidimensionales y que la formación de ciudadanía en Bolivia se caracteriza por la simultaneidad de dos dimensiones - colectiva e individual.

Discuto críticamente la teoría institucional que define ciudadanía como un modelo universal y unidimensional. Universal en tanto un modelo ideal de organización socio-política que deben aspirar todas las sociedades. Y unidimensional en tanto se refiere a un status o condición legal de individuos que portan derechos formales otorgados por el Estado.

Las ideas que serán desarrolladas a continuación se basan en un estudio sobre las vivencias y significados de ciudadanía para los y las bolivianas cuando se relacionan con el Estado.¹ En este estudio, la atención estuvo dirigida hacia los encuentros de la población con el Estado, las interacciones en las oficinas de identificación (carnet de identidad y la personería jurídica) a través de etnografías y entrevistas en profundidad tanto a los ciudadanos(as) cuanto a los funcionarios. Indagamos cómo las personas se comprenden a sí mismos como ciudadanos y las maneras como ejercen y demandan derechos en los encuentros con la burocracia estatal. Exploramos las realidades de poder e inequidad institucionalizados en las prácticas estatales, las maneras en que los grupos marginados enfrentan esas inequidades y luchan por reconocimiento e inclusión, cuanto y cuando los discursos de derechos son utilizados por individuos y grupos en combinación con otras estrategias en sus luchas cotidianas y con qué resultados.

Desde la perspectiva sociológica partimos de cuatro supuestos teórico-metodológicos:

- El concepto de ciudadanía se refiere a procesos socio-históricos específicos de reclamos y negociaciones entre un Estado y actores sociales. De esta manera nos alejamos de la perspectiva teórica que parte de un modelo genérico de estructuras políticas democráticas con ciertos atributos en relación a los cuales se mide los avances logrados por las sociedades en desarrollo y de democracias recientes. No compartimos la visión de que existe un modelo de organización social y política universalmente válido que define un ideal ya predeterminado al cual debemos llegar. No creemos que el trabajo analítico debe circunscribirse a diagnósticos en negativo (de cuánto nos falta) para lograr una meta predefinida.
- Más bien partimos de la posición normativa de que las sociedades tienen el derecho igual de ser diferentes, lo que implica que también las modalidades de ejercicio y demanda de derechos ciudadanos han variado entre sociedades y que no hay razón para pensar que estas diversas rutas no apunten a la construcción de un orden democrático social y políticamente.
- De esta manera asumimos que las herencias teóricas nunca deben ser una camisa de fuerza que nos obligue a encajar las realidades sociales que nos abocamos a estudiar. Los marcos teóricos siempre tienen una profundidad histórica y social que establece límites a su adecuación para la orientación analítica de nuevos estudios. Es precisamente la atención sistemática a la especificidad de las dinámicas de configuraciones socio-culturales que permite la evaluación de los usos posibles y deseables de los conceptos propuestos con anterioridad y la necesidad de nuevos conceptos.
- El trabajo explicativo de quienes somos y cómo hemos llegado hasta aquí como sociedad se relaciona con el debate normativo en la medida en que alimenta la proyección de propuestas de ordenamiento político adecuadas a nuestra estructura socio-política en el horizonte de profundización democrática.

A partir de estos pilares se reposiciona el debate teórico al considerar que las experiencias de las sociedades que dieron origen al concepto de ciudadanía se caracterizaron por un proceso de individuación.

¹ Estudio que se convirtió en el capítulo "Ejercer ciudadanía en Bolivia" del Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007, *El Estado del Estado*, PNUD.

lización de las identidades sociales. Es este proceso que explica que el sentido de pertenencia al Estado Nacional se consolidó a través del debilitamiento de lealtades sociales intermedias como, por ejemplo, las solidaridades corporativas. Esta fue la experiencia de la sociedad inglesa, francesa y norte-americana.

En contraposición a estas sociedades, la experiencia boliviana se caracteriza tanto en su historia larga como corta por modalidades diversas de construcción ciudadana que no pasan únicamente por la individuación de las identidades de ciudadanos y el debilitamiento de la intermediación de solidaridades corporativas en la formación de la comunidad política nacional.

Las ciencias sociales bolivianas resaltan la larga historia de formación de sujetos colectivos y su relación con el Estado. Siguiendo los estudios bolivianos, incluyendo autores como Zavaleta Mercado, Silvia Rivera, Rossana Barragán, Guillermo Lora, Luis Tapia, Gonzalo Rojas, Alvaro García, Zulema Lehm, Sinclair Thomson, entre tantos otros, encontramos que el Estado, bajo diferentes modalidades, ha reconocido sujetos colectivos como sus interlocutores legítimos y ha extendido derechos ciudadanos vía la mediación de asociaciones.

Pese a la amplia literatura, es sorprendente la resistencia a redefinir el concepto de ciudadanía a la luz de las especificidades de la formación social boliviana. Aunque muchos analistas reconocen la presencia e importancia de actores colectivos en la formación de esferas públicas, estos mantienen el concepto de ciudadanía como el ámbito exclusivo del individuo en contraposición a las lógicas colectivas de participación.

Contrariamente a estos marcos analíticos, el estudio parte de la posición de que el concepto de ciudadanía no es ajeno a las categorías con las cuales los miembros de una sociedad ordenan su experiencia y las condiciones de sociabilidad que posibilitan o restringen el ejercicio de derechos ciudadanos. La alta capacidad de acción colectiva e interpelación del Estado así como las respuestas desde el Estado a las demandas formuladas por actores colectivos nos obliga pensar la presencia de diferentes dimensiones de ciudadanía.

Desde esta perspectiva, ciudadanía incorpora, pero no se restringe, a la relación jurídica entre individuos y un Estado en que cada uno tiene derechos y obligaciones formales en virtud de su pertenencia a la comunidad política nacional. Aunque los derechos formales otorgados por el Estado se refieren a una importante dimensión de la ciudadanía, esta no es la única.

Los procesos de reclamar nuevos derechos son tan importantes como los derechos ya otorgados por el Estado. De la misma manera, los derechos que las personas ejercen en la práctica, la forma como los ejercen definen dimensiones igualmente importantes de las relaciones entre el Estado y la sociedad, y, por lo tanto, de las realidades de ciudadanía.

Por ejemplo, las interacciones directas y cotidianas entre los ciudadanos y funcionarios públicos son tan importantes cuanto la relación jurídica entre las personas elegibles y Estado-Nación. Son en las vivencias en espacios públicos que se efectiviza un conjunto de derechos y obligaciones, los cuales son sentidos como el nivel de igualdad que de hecho disfrutaban en la sociedad y frente al Estado.

La investigación encontró que la dimensión colectiva de ciudadanía se profundizó en los últimos veinte años. No solo las luchas y demandas por derechos ciudadanos siguieron siendo canalizadas por la vía de asociaciones, como también el Estado ha reconocido y establecido canales institucionales de relacionamiento con organizaciones para la extensión de derechos civiles, políticos y sociales.

Si bien las reformas estructurales de los años 80 y 90 restringieron el protagonismo de actores colectivos como la Central Obrera Boliviana, también, en este período, el Estado ha promulgado leyes y políticas que impulsaron el reconocimiento jurídico de otros actores colectivos como las organizaciones indígenas y las juntas vecinales. Estas acciones tuvieron el efecto de consolidar las organizaciones de base como mediadoras de derechos ciudadanos a través de su incorporación sostenida y formalizada a nuevos espacios públicos estatales.

Para amplios sectores sociales la ciudadanía significa tanto un status como individuos sin filiaciones sociales como un status como miembros de colectividades. Y esta doble ciudadanía se construye en gran parte en relación y a partir de las acciones y prácticas estatales.

Estas dos dimensiones de ciudadanía están simbolizadas en los documentos de identificación oficial. Pese a que los documentos oficiales nunca constituyeron una limitante para demandar y ejercer derechos, la legalidad, materializada en documentos de identificación, tienen un valor social muy importante y re-

presentan conquistas de ciudadanía. Para la población boliviana, el carnet de identidad es el documento que no solo otorga membresía formal a la comunidad política nacional y faculta derechos concretos a individuos, sino que también simboliza la condición individual de ciudadanía. La misma importancia se otorga a la personería jurídica: este es un documento que al reconocer formalmente a las organizaciones sociales como interlocutores legítimos del Estado y sujetos de derechos, simboliza la condición colectiva de ciudadanía.

Las prácticas estatales en sus diferentes interfaces con la sociedad producen efectos diferenciados sobre las vivencias y significados de ciudadanía. Al mismo tiempo que ciertas relaciones sociedad-Estado limitan el ejercicio de ciudadanía, otras consolidan espacios de deliberación y participación política. Encontramos además que las prácticas estatales tuvieron el efecto de fortalecer la experiencia colectiva de ciudadanía y debilitar la experiencia individual de ciudadanía, principalmente entre los socialmente marginados.

Las interacciones del Estado con los ciudadanos en su condición de individuo difieren mucho de las interacciones del Estado con los representantes de colectividades, principalmente entre los socialmente marginados. Los representantes de colectividades cuentan con un abanico más amplio de recursos para enfrentar las realidades de poder y de inequidades institucionalizadas en las prácticas estatales que el individuo cuando se presenta sin filiaciones sociales. Desde la condición de ciudadano-individuo, las principales estrategias son la súplica y la coima y el discurso de derecho desaparece como forma de relacionamiento con los funcionarios públicos. Desde la condición de ciudadano-colectivo, las principales estrategias son la presión de grupo y el privilegio combinado con el discurso de derechos.

Ahora ¿Cuáles son los significados de ciudadanía que se desprenden de estas relaciones con las instancias públicas? En contraposición al sentimiento de vulnerabilidad o de inferioridad de la experiencia de muchos bolivianos y bolivianas en su condición de ciudadano-individuo frente al Estado, encontramos que estos mismos bolivianos y bolivianas cuando están en la posición de miembros de asociaciones, gremios o comunidades reafirman los sentimientos de "capacidad" y "de contar con más derechos".

En los encuentros entre individuos y el Estado el contenido pasivo de ciudadanía predomina, desapareciendo la demanda de inclusión activa como miembros iguales de la comunidad política. Sin embargo, los mismos individuos indican que la "aceptación de la inequidad" en las situaciones en que se presentan como ciudadanos-individuos no implica el abandono de las expectativas y demandas por más inclusión y participación. Los sujetos deciden en que espacios de encuentro con el Estado son los propicios para "ejercer voz" y reclamar sus derechos como ciudadanos. Los espacios elegidos son aquellos en que ellos se presentan como miembros de colectivos como los sindicatos, comunidades, juntas escolares y juntas vecinales, entre otras.

Las implicaciones de estas percepciones y vivencias para el significado de ciudadanía son muy profundas: no es por la calidad de mi persona como individuo que soy tratado como un ciudadano portador de derechos. Es como colectivo que adquiero peso y valor frente a las autoridades y funcionarios públicos.

Esto nos lleva a comprender que las realidades de ciudadanía no solo varían para diferentes personas, en diferentes contextos, como además pueden no ser homogéneas en las diferentes dimensiones de sus vidas. Es decir, las personas pueden experimentar inclusión ciudadana en base a ciertas posiciones o condiciones (en este caso cuando soy parte de un colectivo) y simultáneamente experimentar exclusión con base en otras (en este caso cuando soy individuo). De esta manera no podemos obviar las dimensiones colectiva e individual de las experiencias ciudadanas y su relación con la formación estatal boliviana.

Bibliografía

- BARRAGÁN, Rossana
2005 *"Ciudadanías y elecciones, convenciones y debates"* En: **Una historia de pactos y disputas – Regiones y poder constituyente en Bolivia**, Cuadernos de Futuro n.21, Informe de Desarrollo Humano, PNUD.
- 2001 **El Estado Pactante. Gobierno y pueblos: la configuración estatal y sus fronteras, 1825 – 1880**. Tesis de Doctorado. Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales
- GARCÍA LINERA, Alvaro
2000 *"Ciudadanía y Democracia en Bolivia- 1900-1998"* En: **Revista de Sociología- UMSA**, La Paz, Bolivia.
- LEHM, Zulema y RIVERA, Silvia
1988 **Los Artesanos Libertarios y la Etica del Trabajo**. La Paz, Thoa.
- LORA, Guillermo
1967 **Historia del Movimiento Obrero Boliviano 1848-1900**. La paz, Editorial Los Amigos del Libro.
- PLATT, Tristan
1982 **Estado boliviano y ayllu andino**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- QUISBERT QUISPE, Máximo
2003 **FEJUVE El Alto 1990-1998 – Dilemas del Clientelismo colectivo en un Mercado Político en Expansión**. Cuadernos de Investigación Aruwiyiri n. 1, La Paz, THOA y Aruwiyiri
- RIVERA, Silvia
1984 **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980**.
1990 *"Democracia liberal y democracia del ayllu: norte de Potosí"* En: **El difícil camino hacia la democracia**. La Paz, ILDIS.
1993 *"La Raíz: Colonizadores y colonizados"* En: **Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y Política**. La Paz, CIPCA-ARUWIYIRI.
- ROJAS, Gonzalo
1997 *"El rediseño de un Estado (y sociedad) pluralista"* En: **El Pulso de la democracia – participación ciudadana y descentralización en Bolivia**. Caracas, Editorial Nueva Sociedad.
- SALMAN, Tom
2004 *"Apocryphal Citizenship" – Anthropologizing the Citizenship Debate in Latin America* En: **Journal of Urban History**, vo. 30, n.6, September., 853-873
- TAPIA, Luis
2002 **La Condición Multisocietal – multiculturalidad, pluralismo y modernidad**. La Paz, Muela del Diablo editores.
2006 **La invención del núcleo común – ciudadanía y gobierno multisocietal**. La Paz, Muela del Diablo editores.
- THOMSON, Sinclair
2006 **Cuándo solo reinasen los indios. Política aymara en la era de la insurgencia**. La Paz: Muela del Diablo.
- ZAVALETA MERCADO, René
1986 **Lo Nacional-Popular en Bolivia**. México, Siglo XXI Editores.

La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea

José Luis Saavedra

La presente ponencia tiene el propósito básico de reflexionar en torno al proceso de insurgencia teórico y político de la intelectualidad aymara contemporánea. Por hoy vamos a (concentrarnos en el marco categorial básico con el que generalmente suelen operar los pensadores aymaras y, de manera muy particular, en las nociones más básicas (por su carácter fundante) de toda sociedad: tiempo y espacio (*pacha*). Veamos, pues, cómo entienden y/o reflexionan los principales pensadores aymaras tales categorías.

El objetivo de esta Ponencia es entonces reflexionar en torno a las categorías teóricas fundamentales con las que suelen trabajar los pensadores aymaras y que las utilizan con frecuencia para pensar los procesos de emergencia política e insurgencia epistémica del propio pensamiento aymara, cuyas generalidades nos remiten precisamente a las concepciones andinas de tiempo y espacio: *pacha*¹.

Los pueblos andinos (aymara y quechua) suelen entender el término *pacha* como espacio y tiempo a la vez. Sin embargo, una correcta traducción de *pacha* es "mundo en movimiento". Como muy bien dice Carlos Mamani, "para el ser andino, la categoría madre es *pacha*: tiempo y espacio"². El espacio (apropiado y sacralizado) que sirve de hogar y el tiempo de las personas que hacen historia.

La politización de la territorialidad andina

Aquí, en nuestro contexto, el punto de partida o, mejor aún, el lugar de enunciación es la re-lectura de los paradigmas teóricos y conceptuales en y desde la complejidad territorial de los Andes, es decir a partir de la vida misma de los pueblos, de las comunidades, de los *ayllus*, *markas* y *suyus* andinos. En este sentido, la base y fuente de comprensión del mundo andino es Tiwanaku, que es el centro y, por ello mismo, *Taypi qala*.

Si bien el pensamiento indígena andino comprende una diversidad de perspectivas gnoseológicas, tales como la tecnología, la ciencia y la sabiduría, expresadas en un conjunto de campos como agropecuaria, medicina, arquitectura, simbología, estética, literatura, educación, etc., por hoy nos (con) centramos en las concepciones fundantes de toda cultura y/o civilización: las nociones de tiempo y espacio, de *pacha* en el mundo andino.

Nuestra comprensión de las categorías teóricas y conceptuales andinas emerge desde y a partir del pensamiento y cosmo-cimiento de los intelectuales, sabios y pensadores del pueblo aymara: *achachilas*, *yatiris* y *amawt'as*, quienes construyeron una de las más importantes expresiones materiales, culturales y simbólicas de los pueblos indígenas u originarios, la *Chakana*, que constituye la base fundamental del pensamiento andino y hace referencia al grupo de estrellas que forman la cruz del sur.

Los pueblos andinos, aymara y quechua, históricamente, han cultivado y aún cultivan (a pesar de las continuas e históricas agresiones coloniales) una bio-lógica, es decir una lógica de la vida (no de la muerte, ni de la destrucción). De aquí emergen los paradigmas políticos y culturales del pensamiento andino, expresados en una diversidad de lógicas de convivencialidad e interacción entre *pachamama*, *achachilas* y *jaqi*³, articulados en y por la propia práctica de la ritualidad y espiritualidad ancestrales.

Las propias lógicas de la reciprocidad andina, expresadas en institucionalidades tan persistentes como el *ayni* y la *mink'a*, también se refieren o están referidas tanto al mundo de la gente (*ayllu* y *marka*) como también y, quizás con mayor pre-eminencia, al de las propias deidades andinas: *wak'as*, *apus*, *achachilas*, *uywiris*. En este contexto, es evidente que la tierra, mejor dicho la naturaleza tiene espíritu, posee *ajayu*, que se va manifestando en los diversos ciclos de la vida humana, animal y vegetal.

1 Las nociones fundamentales del pueblo *qulla*/aymara son: *pacha*, *ayllu* y *marka*.

2 Mamani, Carlos, "Gullasuyu: identidad y territorio", p. 101.

3 *Jaqi*, persona humana, es la categoría básica de humanidad.

El desarrollo del pensamiento político e intelectual de los pueblos andinos implica entonces una serie de rupturas teóricas y epistemológicas de y en la visión antro-po-céntrica propia de los pueblos y culturas de origen occidental: colonialistas y euro céntricos. ¿Por qué la necesidad de esta ruptura? Básicamente porque, en los Andes, la clave epistemológica fundamental es la comprensión de la estructura básica del territorio o, mejor aún, la territorialidad.

El orden cosmogónico de la vida andina

Aquí, básicamente, vamos a tratar de compartir algunas reflexiones en torno a las categorías básicas de la comprensión territorial andina y a articular nuestras consideraciones en torno a la concepción aymara del territorio desde y a partir del pensamiento de Simón Yampara, un importante intelectual y pensador aymara profundamente comprometido con la lógica y la visión del pueblo *qulla* y que por ello mismo se posiciona en el contexto de los procesos de gestión y administración de la territorialidad y cosmovisión andinas.

Con la ayuda de Yampara tratamos de explicitar la comprensión aymara del espesor simbólico, político y epistémico de la territorialidad andina. Para ello es imprescindible referirnos a institucionalidad básica del pueblo andino: el *ayllu*, que también constituye la organización ancestral de la nación aymara quechua. Si bien la estructura del *ayllu* comprende tierra y territorio, organización social y gobierno diárquico, tejido cultural y ritualidad; producción y economía, por hoy enfatizaremos el componente territorial.

En los Andes la disposición fundamental es la organización territorial del eco-sistema y es de aquí que se origina el establecimiento del *ayllu*, la *marka* y el *suyu*. Históricamente, la espaciación macro-territorial está expresada en la (con) formación del Tawantinsuyu e incluso, más antes, en las naciones (lupaqas, pacaqes, charcas, etc.) del Qullasuyu, que hoy constituyen el conjunto del pueblo *qulla*.

Los eco-sistemas andinos implican una gran variedad ecológica, que a su vez amparan la rica biodiversidad desarrollada en una serie bastante compleja de articulaciones del espacio territorial, tales como: *pata suni*, *qhirwa*, *ch'umi uraqi*. Estas articulaciones constituyen el complejo tejido de la diferencialidad específicamente andina expresada tanto en el sistema organizativo como en la propia estructura territorial de los *ayllus*, *markas* y *suyus*.

También se puede percibir la rica y compleja complementariedad e interacción entre los diversos espacios ecológicos, las comunidades y las deidades andinas, cuya ritualidad es la que deviene de y en una de las instituciones andinas más importantes: el *ayni*, que es la que, precisamente, instituye el desarrollo de la convivencialidad y las propias lógicas de la reciprocidad.

La gestión del espacio territorial andino además implica el manejo simultáneo de diferentes espacios ecológicos y la consiguiente articulación de una serie compleja de territorios (dis)continuos y compartidos. Los eco-sistemas de producción complementaria guardan así una estricta correspondencia con cada ecología y modo de organización de la producción. Es en función de todo ello que el territorio andino posibilitó el desarrollo de una vasta cultura de montaña, expresada en la amplia andenería hasta hoy existente, donde el cultivo, especialmente de la papa, continúa rindiendo mejores frutos que los sembrados con el auxilio de la tecnología moderna (occidental).

Los sistemas de complementariedad biótica de la ecología andina

Aquí nos interesa comprender los transcurso de la interacción social y cultural en el contexto de la variedad ecológica andina o, mejor aún, de la territorialidad inter-ecológica propia de los Andes y los correspondientes procesos de afirmación identitaria.

Inicialmente y sobre todo para los efectos de comprensión e interpretación de la territorialidad de los pueblos y comunidades andinas, conviene tener en cuenta que el ordenamiento de los variados eco-sistemas del territorio andino puede ser considerado como la sistematización de la casa, de la comunidad eco-biótica, de las relaciones entre la ecología y la cultura, en fin de la bio-diversidad resguardada por las energías de las deidades (naturales) andinas.

Así, una primera noción importante en función del ordenamiento de la territorialidad andina y de sus correspondientes espacios ecológicos es entender la dimensión de la expresión física del territorio, denominada *uraqi*. También es primordial considerar el espacio inter-ecológico de los pueblos andinos no sólo por su variedad ecológica ("simbiosis interzonal" o, mejor, unidades simbióticas) sino también por la diversidad de los sistemas de complementariedad territorial de la ecología andina.

Igualmente importa entender los sistemas de tenencia continua, discontinua y compartida (entre diferentes comunidades). En este sentido, las *sayañas* son posesiones que permiten el usufructo privado y familiar y las *saraqas* consienten la circulación y el beneficio comunitario. La propiedad que se posee en forma privada y/o familiar se denomina *sayaña* y la de carácter comunitario se designa *saraqa*, aunque también hay procesos de interacción entre ambas formas de tenencia de la tierra. Así, la estructura territorial del *ayllu* comprende la *sayaña* destinada al usufructo familiar y las *saraqa/aynuqa* dedicadas a las asignaciones periódicas.

Veamos con un poco más de detenimiento el sistema de ordenamiento territorial andino, es decir la codificación macro-territorial andina, que como tal comprende: *urqusuyu*, que es la parcialidad del territorio agreste y apto para la ganadería camélida y *umasuyu*, que es la parcialidad territorial húmeda, apta para los cultivos agrícolas. La territorialidad andina comprende ambos espacios, es decir que se estructura sobre la base de las dos parcialidades territoriales. El propio Qullasuyu está estructurado sobre la base de dos parcialidades territoriales: *urqu* y *umasuyu*, que «reiteramos» constituyen parcialidades territoriales de carácter complementario.

La estructura y organización territorial del Qullasuyu está así espaciada en *urqu* y *umasuyu*, entendidas como parcialidades territoriales complementarias articuladas por el *taypi* (campo de acoplamiento). El *taypi* es entonces el espacio de interacción de las dos parcialidades en una unidad mayor. Así, la articulación e interacción entre ambos espacios proporciona vitalidad al territorio de los pueblos andinos.

La organización espacial del *ayllu* andino también comprende una serie de estructuras internas conocidas como *aran* y *urin*: parcialidades espaciales que constituyen la unidad/totalidad del *ayllu*. A partir de esta unidad básica de estructuración del mundo andino es que podemos hablar (con propiedad) de un macro-sistema de espaciación y estructuración territorial: *markas* y *suyus*.

Es muy importante tener en cuenta la orientación básica de la territorialidad andina, en el sentido de la naciente y el poniente del sol, sobre todo en el contexto de la categorización territorial en *urin* y *aran*. *Urin* es la parcialidad del espacio territorial andino con la orientación de la saliente del sol y *aran* es la parcialidad del espacio territorial con orientación del poniente del sol, así que ambas parcialidades se orientan tanto por la saliente como por el poniente del sol.

Aquí un tema central es el proceso de interacción entre las parcialidades *urqu* y *umasuyu* y también del *urin* y *aransaya*, cuya resultante es el desarrollo de la convivencialidad eco-biótica de los pueblos andinos. En la nominación de las dos parcialidades territoriales *urin* y *aran* está implícito el tercer elemento: *taypi*, que articula ambos espacios o parcialidades espaciales y constituye la unidad/totalidad de la territorialidad de los *ayllus* andinos. De manera que, otra vez, el *taypi* es el espacio de articulación de las parcialidades.

Ello también se expresa en el sistema organizativo del *ayllu* andino tanto en el altiplano y la puna (*sunipata*), valles (*qhirwa*), pampa o pradera y llanos (*ch'umi*). Son los espacios estructurales que expresan la totalidad/unidad de la territorialidad de los pueblos andinos. Así, el Qullasuyu comprende una mayor extensión que Bolivia, alcanza desde la costa del Pacífico hasta los llanos orientales: amazónicos y chaqueños⁴.

La complementariedad eco-biótica andina ha sido denominada no sólo como una "unidad simbiótica territorial" (Condarco) sino también como una serie de territorios (dis)continuos especificados como "simbiosis inter-zonal", que en el idioma *jaqi aru* (aymara) se dicen *sayañas* y *saraqas*. La alta variedad del eco-sistema andino comprende así los territorios continuos, los discontinuos y también los compartidos. Igualmente, la espaciación del *ayllu* implica la organización fundamental de los pueblos aymara quechua y que, hoy, constituye la base misma de la institucionalidad andina y del conjunto de sus estructuras de pensamiento y sistemas organizativos. En fin, el *ayllu* en términos propiamente aymaras es *jatha* (semilla) y modelo social que construye: *marka* y *suyu*, que en términos occidentales alude a la nación y al Estado.

Aquí es importante explicitar la existencia de un campo de interacción: el *taypi*, que constituye el espacio articulador de las parcialidades, es decir que articula ambas territorialidades: *urqu* y *uma*. El *taypi* es pues el espacio de interacción de las dos parcialidades en una macro-unidad territorial. La interacción de ambas parcialidades genera la vitalidad del espacio andino y, a su vez, mantiene la estabilidad de la vida de los hombres, los animales y las plantas.

Este conjunto de espacialidades es el que expresa la totalidad y unidad compleja de la territorialidad andina y, también, funda la propia experiencia histórica de los pueblos y comunidades andinas. Más

4 Si se hiciera un corte transversal de la espacialidad andina podría percibirse cinco elementos resaltantes: costa del Pacífico, cordillera, altiplano, valles y llanos.

aún, los elementos constitutivos de la territorialidad son el mundo de la gente, la tierra y las deidades que configuran la comunidad biótica en estrecha relación con la variedad de los espacios ecológicos articulados en un complejo sistema de complementariedad a través el *ayni*. En consecuencia, el *ayni* (reciprocidad) entre la naturaleza, la comunidad y las deidades es el que genera la interacción con el *ajayu/qamasa* de la *pacha*.

Pacha: territorio, cosmovisión e identidad andina

En este acápite nos interesa pensar el tema de las jurisdicciones territoriales y los procesos de (auto) afirmación identitaria (dignidad y derechos) desde y a partir de la visión de los pueblos y comunidades andinas. Aquí el conocimiento y la sabiduría cultivada por los intelectuales (*amawt'as*) aymaras resultan fundamentales en y para las reflexiones acerca de la territorialidad andina.

Primeramente conviene referir que *pacha* puede ser comprendida como tiempo y espacio en interacción simultánea y también como doble fuerza y energía, *pa'* = *paya* (dos) y *cha'* = *ch'ama* (fuerza y energía). Se trata de la doble fuerza y energía de la *pacha*, que a su vez es la conjunción de la fuerza y energía provenientes de *alaxpacha* y *manhapacha* que interaccionan en el *kaypacha* (vida presente). Nos referimos a la conciencia de ser *jaqi* y de estar aquí (*akapacha*). En este sentido, las prácticas de la ritualidad andina también posibilitan la interacción con el *ajayu* y la *qamasa* (fuerza y energía) de la *pacha*.

Pachamama es el nombre sacralizado del territorio andino, pero cuya conceptualización se volvió difusa por los transcurso de la colonización. Más aún, el indio (reducido a la categoría de campesino) fue identificado con la tierra. Recordemos que según Mariátegui el problema del indio era el problema de la tierra.

La *chakana* es una figura geométrica que constituye la base del pensamiento andino y cuya referencia básica es el grupo de estrellas que forma la cruz del sur. En la versión de los *amuyiri* la palabra *chakana* proviene de *jach'a qhana*: luz que alumbra la sabiduría de los *amawt'as* y *yatiris* andinos.

Así y en la medida en que se logra revalorizar y, en consecuencia, entender el sentido vital de la *pachamama* (deidad principal) en la cosmovisión andina, también se posibilita la emergencia o, mejor aún, el retorno de las *wak'as* (deidades andinas) y del mundo de la espiritualidad indígena. De aquí la insurgencia de la significación de *uraq pacha* en el sentido que no sólo es recurso natural sino que también denota complementariedad e interacción.

Hacia el re-establecimiento del paradigma de vida andina: suma qamaña

Para el restablecimiento y la reintegración del paradigma de la existencia y de la vida andina, es conveniente tener en cuenta que la reducción toledana es la base (fundamento) del actual ordenamiento del territorio boliviano, incluidos las actuales jurisdicciones y/o circunscripciones municipales. Bolivia es pues consecuencia y resultado (derivado) de la contracción toledana.

Desde la invasión colonial se han configurado dos estructuras y sistemas organizativos, es por ello que en Bolivia se vive dos conjuntos configurados: andino y occidental, al igual que cosmovisiones distintas. El sistema configurado andino emerge desde y a partir de la estructura y el ordenamiento del espacio territorial del *ayllu*. Así, el sistema configurado del hábitat, de la convivencialidad natural de los pueblos andinos, se funda en *uraq pacha*: fuente proveedora de energía que alimenta la vida de los pueblos andinos.

Una reivindicación y exigencia básica de los pueblos indígenas es la reconstitución y la restitución de los espacios territoriales, así como la re-activación de las potencialidades socio-económicas del eco-sistema andino. Además de las complejas re-articulaciones del paradigma, de las lógicas, de las capacidades de convivencialidad y también de las prácticas y experiencias de la reciprocidad: *ayni*.

Igualmente se reactiva la persistencia y la tenacidad de las luchas indígenas, la afirmación de la identidad y el ejercicio de los derechos de los pueblos, así como la demanda, la exigencia y la reivindicación del acceso equitativo a los recursos naturales. La gestión territorial está entonces íntima y profundamente relacionada con el ejercicio de los derechos y el acceso equitativo a los recursos naturales.

El desafío actual consiste en el restablecimiento de las lógicas de la reciprocidad, del *ayni*, históricamente vivenciadas por los comunarios andinos. Esto se puede lograr a través de los procesos de *t'inku*, es decir de los transcurso de la interculturalidad con base en las matrices culturales de la gnosis andina. Nuestra apuesta es entonces por el *t'inku* intergeneracional. En este contexto, *suma qamaña* es el paradigma de vida de los pueblos aymara y quechua, entendido como el vivir bien en interacción y convivencia.

En definitiva, se trata de proyectar (nos) en la nueva dinámica del *Pachakuti*, entendido como tiempo y espacio que vuelve, que retorna. Asistimos así a la re-afirmación de la identidad de los pueblos andinos y la reconstitución del Qullasuyu. Es por todo ello que los pueblos andinos, tanto en su cosmovisión como en su persistente lucha, no pierden la esperanza del pronto retorno al proceso del vivir bien.

El proceso de reconstitución del territorio emerge entonces desde y a partir del movimiento de los *ayllus* articulados en una clara perspectiva de descolonización radical del Estado y la sociedad boliviana. En un contexto teórico y político más general, el proceso que hoy estamos viviendo, sin duda está marcando un verdadero giro de-colonial. Y en consecuencia, consideramos que ahora estamos viviendo en los albores de un nuevo sol, el *jsexto*!

Qhip nayra uñtas sarantañani

El desarrollo de este acápite se articula desde las categorías y conceptos fundamentales y constitutivos (propios) del pensamiento político *qulla*/aymara, tales como el concepto de *pacha*: territorio y memoria, *pachaqama*: punto de coincidencia y encuentro de las luchas de los pueblos indígenas, *thakhi*: camino de la vida personal y social, la reconstitución del *ayllu* y la restitución de las propias formas de autoridad: *mallku*. Para ello recurrimos a los aportes del historiador aymara Carlos Mamani, cuya labor académica e intelectual consiste en concretar “el objetivo de aportar al debate, (a) la reflexión y cumplir, aunque sea mínimamente, con la reconstitución del conocimiento propio”⁵.

Aquí podemos empezar con una mirada al inicio de los tiempos: *qhipa nayra*. Un contexto temporal en el que se funda la memoria del pasado libre, de la era de libertad y soberanía. En esta historia, la memoria del tiempo (re)configura el ser social y la propia identidad del pueblo *qulla* y para cuya comprensión es muy útil tener en cuenta las formas y técnicas de recopilación y conservación de la memoria: *q'ipis*, cuyos encargados y responsables de su resguardo son las autoridades originarias: *mallkus* y *jilaqatas* y los *amawt'as* y *yatiris* (sabios) son los “expertos” que se ocupan de su interpretación.

La memoria indígena fue sostenida y sustentada en condiciones y circunstancias muy adversas y contrarias a su mantenimiento y desarrollo. Como bien dice Carlos Mamani:

“Para los pueblos indígenas, sometidos a (la) dominación colonial, fue muy difícil guardar memoria de su pasado, estigmatizados como neófitos por la ideología colonialista ¿qué valor podrían tener sus conocimientos? La memoria, el conocimiento fueron desvalorizados como superstición, (como) materia prima para la hechicería y por tanto objeto de extirpación; todo recuerdo de libertad debía ser extirpado en beneficio de la colonización”⁶.

Sin embargo, y a pesar de la vasta obra de destrucción y barbarie, persistieron las formas y técnicas propias de recopilación y mantenimiento de la memoria (social y política) de los pueblos y comunidades andinas. Los *q'ipis* (“bultos”) componen y constituyen los repositorios de los conocimientos y los saberes de los *ayllus*, *markas* y *suyus*.

Los intelectuales aymaras también están contribuyendo activa y notablemente al restablecimiento de los senderos y caminos de la memoria social, política y cultural de los pueblos andinos. Así, actualmente, el estudio, la investigación y el conocimiento del pasado indígena, durante su época de libertad y soberanía, está siendo re-considerada en y por la re-lectura de las crónicas escritas por los mismos conquistadores. Aquí es muy precisa la caracterización historiográfica en el sentido que estos anales constituyen la memoria del pasado libre que, durante los tempranos años coloniales, quedó testimoniada por los escasos indígenas que consiguieron algún dominio sobre la escritura.

Las fuentes escritas a las que se puede recurrir o valerse para la re-construcción de la memoria social y política de los pueblos andinos necesariamente remiten a las crónicas del siglo XVII. Esta opción metodológica también es corroborada por Carlos Mamani, quien afirma que los escasos indígenas que aprendieron la escritura dejaron testimonio de una memoria cuidada y desarrollada en función de la vida social y política de los Andes.

Durante el colonialismo español, al menos en sus años iniciales, la política de aculturación de la elite indígena dio como resultado una evidente preocupación por parte de los mismos indígenas en dejar testimonio escrito del pasado andino, ellos fueron Garcilaso de la Vega, Felipe Guamán Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua. Así, la memoria indígena durante los tempranos años del colonialismo quedó testimoniada por los pocos indígenas que accedieron a la escritura, uno de cuyos

5 Mamani C., Carlos, “Qullasuyu por siempre”, Chukiyawu, agosto de 2002, inédito, p. 6.

6 *Ibidem*, p. 1.

representantes más notables es, sin duda, don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, cronista del Qullasuyu, en su *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

Pachacuti Yamqui refiere y desarrolla una interesante periodización de la historia andina, que -en la cultura *qulla*- comprende cinco edades, periodos, *pachas*, soles⁷: entre míticas e históricas. Desde esta perspectiva teórica y conceptual la creación del mundo de la gente fue *paqariy*: la oscuridad alumbrada por la luz. Así, se explica que, desde el tiempo primordial: *paqariy*⁸ (el principio u origen del tiempo), han transcurrido cinco tiempos⁹. He aquí las respectivas significaciones:

1. *Qallaq pacha*: el tiempo del principio, del origen
2. *Tutay pacha*: el tiempo de la oscuridad
3. *Purun pacha*: el tiempo de la tierra vacía
4. *Awqa pacha*: el tiempo de la guerra¹⁰
5. *Inka pacha*: el tiempo del Tawantinsuyu¹¹.

Hay una gran coincidencia respecto a los cinco tiempos. Incluso Guamán Poma cuando escribe sobre la historia andina también la divide en cinco edades. Es por ello que Mamani (nos) recomienda trabajar con los mitos andinos para (re)construir una narrativa que pueda dar cuenta de los primeros tiempos. El reto consiste en escribir desde el origen.

En este contexto, ¿cómo se denomina el tiempo de la dominación colonial? La época correspondiente a la dominación colonial es pues el des-orden, “el mundo-al-revés”; en fin, es el retroceso a un estado de oscuridad: *tutay pacha*. La verdadera significación (histórica y política) de la invasión europea¹² es que en verdad “anocheció estando al medio día”. Por tanto, en y desde la perspectiva indígena el colonialismo no es sino el retorno forzado al *tutay pacha*, al tiempo de la oscuridad.

Hasta hoy e incluso en el contexto de la actual experiencia política de un presidente indígena, los pueblos indígenas continúan viviendo y sufriendo el retroceso a un estado de oscuridad: *tutay pacha*. En consecuencia, y de acuerdo a la perspectiva indígena, el colonialismo fue y es la regresión forzada al *tutay pacha*, al tiempo de la oscuridad.

En este contexto, ¿cómo entienden los intelectuales aymaras la relación entre la imposición de la escritura y la persistencia de la oralidad? Carlos Mamani es uno de los pensadores aymaras que, con mayor lucidez, plantea el carácter colonial de esta relación.

“En un país como Bolivia, donde las relaciones coloniales se mantienen intactas, la memoria escrita auto-identificada ella misma como ‘historia’ ha tenido un peso opresivo, cual es el de legitimar una realidad, un orden eminentemente colonial como normal, e incluso como nacional”¹³.

En consecuencia, la reconstrucción de la historia indígena, ineludiblemente, pasa por la consideración de políticas coloniales aplicadas no sólo por el reino de España sino y sobre todo por la república mestizo criolla, cuyo interés básico fue (y es) la subordinación de los pueblos indígenas. La asimilación, como política de Estado, fue desarrollada (sobre todo) a través de la escuela, cuyos programas y contenidos pretendían desindianizar a los pueblos y comunidades de origen *qulla*.

No obstante, es precisamente desde y a partir de este proceso de asimilación, administrado a través de la escuela, que surgió la primera generación de indios alfabetos, que se animó y, en realidad, se atrevió a pensar de manera distinta al imaginario dominante: mestizo criollo.

Fue en esta coyuntura que, el año 1976, el joven universitario Juan Condori Uruchi escribió: “Los aymaras somos todo un pueblo” y no sólo clase social campesina¹⁴. Fue el comienzo de un proceso de auto-identificación nacional y cultural: aymara, de crítica y resistencia a la asimilación o absorción mestizo

7 El sol, como período que cualifica al tiempo, significa “luz, conocimiento, libertad”.

8 *Paqariy* es una palabra (aymara y quechua) que se suele usar para señalar el origen y significa la totalidad del tiempo.

9 A partir de la lectura de Pachacuti Yamqui es Carlos Mamani quien indica la división en cinco edades.

10 *Awqa* es tiempo y concepto histórico que connota un estadio previo a la unidad política.

11 El tiempo del los *inka*, además de caracterizarse por la ley y el orden, también lo fue por la pluralidad étnica.

12 El año 1538 es el año de la invasión y conquista española del Qullasuyu.

13 Mamani, Carlos, “Qullasuyu por siempre”, p. 3.

14 Versión publicada en el *Boletín Chitakolla*, No. 19, abril de 1985.

criolla y de reconstitución de la memoria indígena. El manifiesto de Juan Condori puede considerarse como el advenimiento de un nuevo ciclo político e intelectual que se caracteriza por el pensar original, por el re-encuentro con lo propio y por la reconciliación con la memoria del pasado.

Así, la obra intelectual aymara, cuya articulación se caracteriza por el pensar propio, empieza a desarrollarse desde y a partir de una re-lectura de la importancia política de las diversas sublevaciones y revueltas indígenas, así como de la propia historia indígena de resistencia y afirmación, especialmente de los movimientos anti-coloniales de 1780-81¹⁵. De esta manera, la concienciación de las luchas de Amaru y Katari funge como un verdadero “detonador de-colonial”.

En el mismo contexto temporal, también asistimos a la emergencia de la historiografía aymara, es decir a la (re)escritura del proceso de resistencia indígena e igualmente de la persistente lucha aymara y quechua contra el colonialismo republicano. De acuerdo a Carlos Mamani,

“El surgimiento de la historiografía india/aymara fue parte de este proceso (de auto-identificación), sus aportes realizados tanto en forma individual como colectiva, estuvieron orientados por el objetivo de escribir la historia de resistencia y lucha contra el colonialismo. Este interés no es meramente historiográfico, sino (también) de carácter político, por cuanto su comprensión no sólo beneficia al conocimiento sino también a la formulación de un acción política que apunte a la descolonización”¹⁶.

La re-construcción de esta memoria emerge, precisamente, del desarrollo de la historiografía aymara, que tiende a orientarse hacia la restitución de los derechos indígenas, hacia el *Pachakuti* (retorno), en fin hacia el Qullasuyu libre y re-establecido. Todo ello acompañado por la esperanza de la reintegración político territorial. “Despuntando el siglo XXI, el camino es retomado desde el Qullasuyu hacia la reconstitución y la restitución”¹⁷.

He aquí el origen, la base y el fundamento del proceso de reconstitución de la memoria indígena, de la historia del Qullasuyu, y que por ello mismo constituye el programa o, mejor aún, la plataforma de un proceso que hoy se expresa en una serie muy interesante de manifestaciones y expresiones (más o menos) públicas por la consecución de la libre-determinación indígena.

El proceso de reconstitución de la memoria indígena ha correspondido a una generación de historiadores indígenas, principalmente aymaras, cuyo esfuerzo firme y constante se concreta en aportes fundamentales para una praxis política que posibilite el *Pachakuti*.

Si bien es importante poder dar cuenta de los transcurso del tiempo colonial, aquí nos limitamos a discurrir rápidamente en torno a las implicaciones del *pachakuti*. Como bien sabemos al des-orden le sigue la restauración del orden, es decir que a cada fin de ciclo le precede un *Pachakuti*, entendido éste como el tiempo-espacio que vuelve, que retorna. *Kuti* significa la restauración, la esperanza del retorno al proceso del “vivir bien”.

Para explicar la significación o el concepto de *Pachakuti* Carlos Mamani suele recurrir a la metáfora del rayo, que tiene dos momentos: en una primera instancia destruye y des-ordena (*thijra*) y en otra segunda restaura y re-construye (*kuti*)¹⁸, aludiendo así a la destrucción del antiguo orden y a la creación de otro nuevo: vida y conocimiento. Así, el tiempo correspondiente a la colonia es evidentemente *pacha thijra*: desorden, “mundo al revés”.

Por la propia necesidad histórica y la vida misma de los pueblos indígenas, entendemos que al des-orden colonial le corresponde la restauración del orden vital. A este proceso, en nuestra actualidad, se lo está denominando ¡descolonización!, que para los intelectuales aymaras no significa sino la reconstitución del conocimiento propio (*yatiña*), de aquí deriva *yatiri*: cultivador del conocimiento.

Hacia el proceso de reconstitución de la institucionalidad indígena

La crítica a la colonialidad dominante (que aparenta ser “democrático y participativo”) y, más específicamente, al sistema político dominante desde y a partir de la emergente intelectualidad aymara, se va expresando en una serie de organizaciones indígenas y postulados o propuestas políticas como la refun-

¹⁵ Estas lecturas dieron lugar a la formación de grupos como el ‘15 de noviembre’, MUJA y Mink’a.

¹⁶ Mamani, Carlos, “Qullasuyu por siempre”, p. 4.

¹⁷ Mamani, Carlos, “Qullasuyu por siempre”, p. 5.

¹⁸ Más aún, las personas que fueron tocadas por el rayo se convierten en *yatiris*: poseedores del conocimiento.

dación del país¹⁹. Igualmente, podemos ir percibiendo la emergencia de los movimientos de liberación y descolonización que se están generando en el seno de los pueblos indígenas del país, en particular de los que históricamente conforman el Qullasuyu²⁰.

La experiencia social y política del país no es sino la historia de los pueblos (indígenas) que fueron despojados (desheredados) por el poder colonial y la consiguiente lucha por preservar las propias estructuras socio-territoriales²¹ y políticas: de autoridad y así revertir la larga historia de dolor. Las comunidades aymaras, como la generalidad de los pueblos andinos, llevan la marca de casi cinco siglos de colonialismo. Por todo ello, los pueblos y comunidades de origen *qulla* y, de un modo característico, los aymaras protagonizan una constante defensa de su identidad, de sus derechos colectivos y también de su territorio. Como bien dice Carlos Mamani, "los qullas mantienen, defienden su identidad e incluso proponen un proyecto societal a futuro, basado en los principios de la reconstitución y (la) restitución"²².

Hoy asistimos a la emergencia de las demandas de reconocimiento del dominio territorial indígena; más específicamente, del respeto a los derechos de gestión territorial y al ejercicio autónomo de la administración del territorio según la configuración política y cultural de los pueblos indígenas u originarios, es decir de acuerdo al ordenamiento territorial de los antiguos *suyus* y *markas*²³.

El retorno de los pueblos andinos a su matriz institucional, el *ayllu*, ha significado el retorno a los preceptos, reglas y normas propias (del conocimiento y de la vida social) conservadas (como memoria y como legado), en un ambiente siempre hostil y violento para el indígena (como resultado de una agresiva política de extirpación).

El proceso de reconstitución del *ayllu*, que hoy protagonizan los pueblos indígenas del Qullasuyu, posibilita que las estructuras socio-territoriales (organizacionales) de la *marka* y el *suyu*²⁴ estén volviendo a emerger en contraposición con los municipios. Más aún, la reconstitución de las *markas* se está desarrollando con el liderazgo de las autoridades originarias (*mallkus*), quienes van re-asumiendo las funciones de gobierno y gestión política administrativa. Así se instaura el orden que restablece el cumplimiento del cargo de autoridad de acuerdo a normas como la rotación, la representación familiar y el sentido de servicio (como norma ética que acompaña al ejercicio de la autoridad).

El proceso de reconstitución y el regreso de las autoridades: *mallkus* (símbolo de poder y gobierno), posibilita un marco propicio para el restablecimiento de una disposición y una norma aymara fundamental: *thakhi* (el camino). Cuando una persona asume un cargo comunal por primera vez sabe que está iniciando un camino en cuyo curso deberá cumplir responsabilidades cada vez más complejas hasta llegar a ejercer la autoridad de mayor prestigio: *mallku* (autoridad de mayor dignidad). El restablecimiento del poder indígena se simboliza en el *mallku*, quien personifica y representa la máxima dignidad de gobierno, es decir "la representación suprema del poder *qulla*"²⁵.

El proceso de reconstitución se inició en, con y por el *ayllu* (por constituir la institucionalidad de base), luego comprendió la *marka* y después el *suyu*, que dio lugar a la emergencia de un movimiento indígena, que tiene como objetivo la restitución de los derechos de los pueblos indígenas, básicamente la identidad, el territorio y la libre-determinación.

El proceso de reconstitución y restablecimiento del *ayllu* es una proposición (emergente de los pueblos y comunidades indígenas) de una efectiva descolonización y de una real y verdadera práctica del derecho a la libre-determinación. Este proceso es el resultado del esfuerzo teórico, político y organizativo de los pueblos indígenas y no una concesión de la minoría mestizo criolla. En este sentido, se constituye en un planteamiento fundamental de los pueblos que aún sufren el colonialismo.

Con la reconstitución del *ayllu* se ha logrado un importante avance en el proceso de la restitución de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, así como en la revaloración de la identidad colectiva, la vivificación de las tradicionales jurisdicciones indígenas y, lo que es más importante aún, el restablecimiento de las autoridades originarias²⁶. En palabras de Carlos Mamani:

19 Aquí el tema central es la identidad de nación aymara y sus proyecciones políticas.

20 *Qulla* = salud, medicina. *Suyu* = jurisdicción étnica territorial.

21 Las tierras de comunidad fueron el espacio vital por cuya defensa e integridad los pueblos indígenas desarrollaron el conjunto de sus luchas sociales y políticas.

22 Mamani, Carlos, "Por el resguardo al territorio y la participación indígena", en: *Asuntos Indígenas*, 2/02, p. 29.

23 La *marka* es la jurisdicción territorial andina que agrupa varios *ayllus*.

24 Las *markas* son parte de unidades territoriales mayores: los *suyus*.

25 Mamani, Carlos, "Qullasuyu: identidad y territorio", en: p. 101.

26 El *mallku*, que designa el concepto andino de poder y de autoridad, es, ahora, el símbolo de la autoridad y el poder indígena en los Andes.

"La reconstitución como propuesta de descolonización es el resultado de un ejercicio colectivo de valoración de lo propio, particularmente en el pensamiento socio-político aymara. En la práctica ha sido pensar en nuestro propio idioma, recrear, revalorizar nuestras propias categorías"²⁷.

En este contexto, el proceso de reconstitución de los *ayllus* (a pesar de la arbitrariedad sindical y el control del Estado), así como la idea de la auto-determinación y la necesidad de recuperar el territorio continúan animando y dando vigor a las luchas de los pueblos indígenas. Igualmente, los intelectuales aymaras tienden a la articulación de una serie de propuestas de cambio y objetivos largamente planteados por los pueblos y organizaciones indígenas, como son: identidad, territorio y libre-determinación, cuya realización como derechos (por y para el pueblo *qulla*) es irrenunciable.

Más aún, y en el contexto de la filosofía política andina, la proyección social y cultural del pueblo *qulla*/aymara plantea la necesidad de desarrollar el *Pachakuti*, precisamente para superar la estructura colonial (aún hoy) imperante. Así, la idea de cambio, de *Pachakuti* (como se expresa en las lenguas andinas: aymara y quechua) es pensada cada vez más como una necesidad inaplazable por el conjunto de las comunidades y pueblos indígenas que continúan sosteniendo la identidad político territorial del Qullasuyu (región de la medicina y la salud) y del conjunto regional andino.

En el proceso de reconstitución del *ayllu*, la expresión más genuina del movimiento político organizativo de los Andes, así como la propuesta política más importante es el restablecimiento del *suma qamaña*, el estado del vivir bien, cuyo logro requiere volver a desarrollar el propio camino del conocimiento: *thakhi*, que se manifiesta como un conjunto de normas cuyo cumplimiento conduce a la persona y a la sociedad (*tama*)²⁸ hacia el estado buscado. Aquí es muy elocuente el testimonio expresado por Carlos Mamani:

"Para los aymaras contemporáneos que pasamos por un proceso de aculturación formal, el esfuerzo de redescubrir el camino, seguir su curso e identificar, incluso, su punto de llegada, es una aventura que requiere una estrategia de reinmersión en la cultura y en especial en la memoria"²⁹.

En el contexto de la cultura aymara, sobre todo a través del uso de la metáfora, la vida se concibe como una jornada de camino. En consecuencia, *Pachaqama* significa el lugar y el acto de habitación de la *pacha*; *qama* es estar, vivir. Así, la *pacha*, apropiada como espacio y tiempo de vida, se vuelve *qamaña*. El *thakhi*³⁰ hace a la *qamaña*. La *tama* se mueve y camina en pos de la realización de *suma qamaña*. De esta manera, el *jaqi* (la persona) se vuelve *qamiri*, mejor aún, *qhaphaqa*, y el pueblo *qulla* vuelve a reconocerse *tama* (sociedad).

De manera que el cumplimiento del *thakhi* es el camino a *pachaqama*, a la vinculación de los diversos territorios en un orden político ritual y que, como tal, representa el ideal de vida permanentemente buscado. Aquí el recurso a la memoria es *amta* y para ello se requiere restablecer los fragmentos dispersos de la memoria andina. Los *ayllus*, las *markas* y los *suyus* han mantenido la memoria de su identidad y con ella un conjunto de valores políticos y estatales que han sido continuamente reactivados por y a través de las prácticas de la ritualidad.

Entonces, la primera norma y, por ello constitutiva del *ayllu*, es el *thakhi* (el camino). En los Andes, la ley constitutiva está dada por el *thakhi*, que conduce a la *tama* (sociedad) a un punto de realización: la *pacha* como *qama* (hogar colectivo). Así, la persona que vive en la *pacha* es designada *qamiri* (lo contrario de desamparado). En la propuesta de los intelectuales aymaras se considera que *pachaqama*, además de ser un lugar en la geografía andina (situado a escasa distancia de Lima), es en realidad un estado de bienestar que los pueblos y comunidades andinas buscan de forma continua y colectiva.

Al mismo tiempo, se va reactivando el liderazgo indígena aymara en función de la lucha por la descolonización, por la libre-determinación, por la restitución del gobierno indígena, en fin, por la reconstitución del Qullasuyu. Aquí debemos recordar el legado histórico y político de Nina Quispe, quien luchó por la renovación de Bolivia y la refundación de la República del Qullasuyu.

Bolivia es un país mayoritariamente indígena aymara ("somos la mayoría"). Los *runas* que hablan quechua étnica y culturalmente son aymaras. Por ello y por la propia historia del pueblo aymara es que ahora corresponde el desarrollo del proceso de reconstitución de los *ayllus* y el restablecimiento de las instituciones del pueblo *qulla*.

27 Mamani, Carlos, "Qullasuyu: identidad y territorio", p. 92.

28 *Tama* es la sociedad andina organizada que establece normas y también instaura e instituye caminos

29 Mamani, Carlos, "Qullasuyu: identidad y territorio", p. 99.

30 El camino comunica los lugares sagrados, las altas cumbres donde moran los espíritus de los antepasados (*achachilas*).

La idea de descolonización, que en las décadas del ochenta y noventa tenía un desarrollo muy limitado, ahora, con la asunción a la Presidencia de la República de un indígena aymara, es parte importante de la actual agenda cultural y política del país. El proceso de reconstitución del *ayllu* es, en realidad, el ejercicio práctico político de descolonización.

El desafío del colonialismo

El desarrollo teórico y político de la intelectualidad aymara contemporánea se articula así con una de las más principales e importantes contribuciones de los pensadores aymaras: la (hipo)tesis del colonialismo interno, es decir la deconstrucción de la subordinación colonial o de lo que Silvia Rivera llama la "dialéctica (de la opresión) colonial" en la cual aún perviven los pueblos indígenas.

Históricamente, el colonialismo se ha sustentado y apoyado en el dominio y el poder ideológico, en la racialización y, sobre todo, en la consiguiente inferiorización de los pueblos colonizados (indígenas). En palabras de Frantz Fanon, "(l)a inferiorización es el correlativo indígena de la superioridad europea. Tengamos el coraje de decirlo: es el racista quien crea al inferiorizado"³¹. Más aún:

"El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica"³².

¿Cómo entienden los intelectuales aymaras el proceso de la dominación colonial? Básicamente como el desarrollo del colonialismo, es decir como la subyugación (social, económica, política y cultural) de las naciones, pueblos y comunidades indígenas, también (en los sectores más politizados) como la usurpación de las territorialidades andinas y la conculcación de la propia soberanía política. Así, el colonialismo y la colonialidad dominantes se constituyen en las claves interpretativas más notables e importantes de la discursividad aymara contemporánea. Como bien dice Claudia Zapata:

"(La discursividad indígena) va estrechamente unida a la deconstrucción del discurso colonial, a partir de un análisis histórico que permite desnaturalizar las premisas con las que ha funcionado, pero no sin apoyarse además en la conciencia que poseen estos intelectuales (indígenas) de ser sujetos dominados"³³.

Los intelectuales aymaras, básicamente, sostienen que Bolivia, en su estructura social fundamental, se define por el colonialismo interno, es decir por una relación colonial (históricamente construida) que existe dentro del propio Estado, dentro del mismo país. Es por esto que plantean que la sociedad, hoy llamada boliviana, hasta 1825, vivió una historia de colonialismo externo por estar sometida a un poder externo y, desde entonces, desde la creación de la República, el colonialismo externo se habría convertido en colonialismo interno. De manera que el proceso de la "independencia" mestizo criolla no superó (en modo alguno) la condición colonial del país. Los fundadores de la República si bien eran portadores de un discurso liberal, en realidad sustentaban un proyecto profundamente colonial. Esta es la característica básica de la fundación de Bolivia. Como bien dice Cárdenas: "El proyecto criollo se viste de liberal burgués, pero en los hechos mantiene una estructura colonial"³⁴.

La función interpretativa de la discursividad aymara, entendida como una importante expresión del desarrollo de la propia conciencia étnica, remite continuamente a una profunda temporalidad histórica y es por ello que los intelectuales aymaras entienden que los "cambios y las revoluciones" en el país no han logrado superar las estructuras coloniales "porque no llegaron a afectar la matriz del colonialismo interno" y es también por eso "que la relación colonial entre una minoría (dominante) y otra mayoría (dominada) sigue vigente en la historia del país"³⁵. En consecuencia, no exageran los intelectuales aymaras al decir que, aún hoy, vivimos una "democracia colonial" y es por ello que el sistema político no puede ser expresión de la naturaleza abigarrada de la sociedad boliviana. En consecuencia, no es cierto que "esté en crisis el actual sistema de representatividad sino que nunca ha representado al país verdadero, porque ésta es una representación usurpadora"³⁶.

31 Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974, p. 87.

32 Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, p. 192.

33 Zapata S., Claudia, "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista", Santiago de Chile, inédito, p. 11.

34 Cárdenas, Víctor Hugo, "Conferencia", en: *Foro Debate: Colonialismo, participación política originaria y el excluyente juego del poder*, La Paz, THOA, 12 de marzo de 1993, p. 3.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 4.

En estos procesos de intensa politización (que generalmente emergen desde y a partir de la propia cultura) lo común es la pretensión de regenerar el ejercicio (real y efectivo) del poder indígena originario y también de reactivar los transcurso del tiempo de la unidad y superación de los antiguos procesos de desestructuración (social, cultural y territorial). Se trata, en definitiva, de revertir el des-orden colonial.

Los intelectuales aymaras pretenden así recrear el tiempo y el espacio originales (*qallaq pacha*) y es en este contexto que procuran religar el campo cosmológico (que remite a un horizonte milenarista) y el histórico (el de la colonización y la colonialidad), precisamente, para evidenciar las continuidades temporales de la dominación colonial. Así, el tiempo histórico de larga duración, que responde a una concepción cíclica (no necesariamente circular), es recreado de distintas maneras, aunque siempre a partir de la propia necesidad de trascender el ciclo nefasto de la dominación colonialista.

Los intelectuales aymaras cuestionan, de un modo muy novedoso e interesante, el pasado colonial y le oponen un pasado insurgente (Restrepo), un pasado (vivo y dinámico) de unidad y también de lucha y combate del pueblo *qulla*. Asimismo, cuestionan la visión dominante del pasado indígena (estático), redefinen el tiempo histórico y (pr)ponen un pasado vivo y potencialmente subversivo (*qhip nayra*); contribuyendo además a la legitimación y (re)afirmación de los más profundos sentidos de pertenencia e identidad aymara y quechua.

Así, y como bien dice Gloria Caudillo, "se articula el tiempo largo con el tiempo corto desde una concepción cíclica que vincula al presente con el pasado, al pasado con el futuro y al futuro con el presente y el pasado"³⁷. La concepción del tiempo cíclico (en el que los diversos tiempos históricos y míticos interactúan desde el presente) remite a un orden original y, más aún, a la posibilidad de poder desplazarse desde la propia legitimidad (interna) hasta el radical cuestionamiento de la usurpación colonial. Con todo ello se pretende (re)legitimar a los pueblos y comunidades indígenas como los portadores de un nuevo orden socio-estatal.

En consecuencia, los intelectuales aymaras han planteado, desde hace varias décadas, desarrollar una serie de estrategias de revitalización y reconstitución político territorial y, al mismo tiempo, de construcción de un Estado y una sociedad auténticamente democrática, de manera tal que permita trascender el ciclo de la dominación colonial. El movimiento de liberación de los pueblos indígenas es profundamente crítico de los sistemas de dominación colonial(ista) y también de las (inter)mediaciones mestizas y criollas. Por todo ello, el proceso de (re)existencia del pueblo aymara, durante cinco siglos, hoy se concretiza en la construcción de una sociedad decolonial e intercultural más apropiada para el carácter profundamente diverso y complejo del país.

Estos procesos de insurgencia decolonial adquieren características políticas prácticamente estratégicas, sobre todo si tomamos en cuenta que la contradicción principal es colonialismo versus democracia. Ahora, obviamente, no sólo se trata de adscribirse a la democracia de corte liberal sino también asumir que aquí, en los Andes, en los pueblos y comunidades indígenas hay diferentes prácticas democráticas³⁸, sustentadas en lo que podríamos llamar una "democracia de base andina". Así, la construcción democrática o un movimiento genuinamente democratizador tiene una profunda relación con la superación de las condiciones coloniales que aún persisten en el país, es decir con la descolonización: transformación de las estructuras del colonialismo y la colonialidad dominantes.

Por el camino de la descolonización

La participación de los pensadores aymaras en el proceso de organización y movilización del pueblo *qulla* es el resultado de la convergencia de diferentes prácticas sociales, políticas e intelectuales que, desde los años setenta y ochenta, se venían gestando tanto en los espacios urbanos como en los *ayllus* y comunidades de base andina. Estas prácticas estaban estratégicamente encaminadas al fortalecimiento de la identidad aymara, que constituyó la base y el fundamento (político e intelectual) de la organización y movilización del pueblo *qulla* y también de la superación de las estructuras políticas fundadas en la dominación colonial.

La emergencia de la intelectualidad aymara también ha generado interesantes procesos de revitalización de los propios referentes sociales, políticos y culturales, así como la construcción de un proyecto político de descolonización. Los pensadores indígenas elaboran discursos insurgentes, visualizan prácticas emergentes e igualmente forjan nuevos sentidos de lucha social, política y cultural; contribuyendo así a la transformación efectiva de la condición colonial del país. De manera que los intelectuales aymaras

37 Caudillo F., Gloria A., "Los intelectuales indios en América latina", México, inédito, p. 3.

38 Cfr. Rivera C., Silvia, "Democracia liberal y democracia de ayllu", en: *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz, Ildis, 1990, pp. 9-51.

pueden ser considerados como los principales gestores de una consciencia política e identitaria propiamente *qulla* decolonial.

El discurso político e intelectual aymara se articula así a partir de la necesidad de la propia legitimación política, que fue sistemáticamente negada por el integracionismo y el carácter asimilacionista del Estado nacional (mestizo criollo). Este proceso de (re)legitimación también implica la resignificación del ser aymara o quechua como sujeto histórico. En consecuencia, el desarrollo del proyecto decolonial (con) lleva en sí el proceso de descolonización. Así se entiende que la liberación política del pueblo aymara quechua no es ni puede ser posible sin un radical proceso de descolonización.

Los pensadores e intelectuales indígenas, quienes, básicamente, provienen del pueblo aymara, han posibilitado además el re-encuentro con el pasado propio y la correspondiente reactivación de la memoria histórica sistemáticamente negada por el colonialismo, pero resguardada y preservada en la más profunda intimidad e interioridad del *ayllu* y la *marka*.

Edward Said nos recuerda que el proceso de recuperación o, mejor, desclandestinización de la memoria colectiva constituye un paso fundamental en la articulación teórica y política tanto de los procesos de resistencia anticolonial como de la construcción del proyecto decolonial. En un artículo publicado bajo el título de "Invención, memoria, lugar" Said hace hincapié en el papel primordial que desempeñan las historias que los miembros de una comunidad (en nuestro caso indígena) se narran y circulan sobre sus experiencias compartidas, un papel que según Said refleja "el poder que tiene la historia narrativa para movilizar al pueblo a base de objetivos comunes"³⁹.

Las reflexiones teóricas y políticas de los intelectuales aymaras se desarrollan, precisamente, en el contexto de un proceso de recuperación y afirmación de la memoria histórica andina y la consecuente crítica radical de la dominación colonial(ista). Es también por ello que los pensadores aymaras ejercen funciones intelectuales en la construcción del discurso político que sustenta y legitima las acciones y las movilizaciones del movimiento indígena. En consecuencia, están profundamente comprometidos con la lucha contra todas las formas del colonialismo y se definen precisamente por su activa e intensa participación en los procesos de organización social y política de los pueblos y comunidades aymara y quechua.

Para ello ha sido y es muy importante la emergencia y el trabajo de los historiadores aymaras, quienes procuran mostrar(nos) el largo proceso colonial y la propia historia de las luchas indígenas. Hay así una intensa e importante revaloración de la propia cultura e historia aymara. "Al fin de cuentas, y como bien dice Claudia Zapata, se trata de un ejercicio político que apela a todo el potencial subversivo de la memoria"⁴⁰.

La perspectiva política de la memoria indígena o, más propiamente, la politización de la memoria histórica del pueblo *qulla*, también tiene en Fanon a uno de sus más importantes pensadores revolucionarios, precisamente él reivindicaba el afán e interés "por restablecer el contacto con la savia más antigua" y también el pasado como fuente de dignidad y posibilidad de liberación, "el pasado no de vergüenza sino de dignidad, de gloria y de solemnidad"⁴¹.

Los más importantes historiadores aymaras, como Carlos Mamani, asumen plena y conscientemente la importancia del trabajo historiográfico para apoyar y fortalecer las luchas del pueblo aymara. Precisamente por el carácter de pueblo colonizado es que el trabajo historiográfico implica el estudio y la comprensión del pasado desde una perspectiva propiamente indígena (no euro-céntrica). Mamani habla precisamente de "una lectura descolonizada" y de la utilización de metodologías descolonizadoras, entre las cuales la historia oral y los testimonios de vida son los recursos metodológicos más importantes.

Así, la memoria histórica aymara quechua es reconstruida, mejor dicho reintegrada a los propios sujetos: pueblos y comunidades andinas, a partir de un interesante proceso de resignificación y politización de la misma y de su consiguiente conversión en un campo de lucha: los mestizos y los criollos por reducirla a un mero recuento de derrotas y los *qullanas* por asumirla como la verdadera fuente de la propia identidad nacional, política y cultural. El proceso de creación de conceptos teóricos provenientes de la propia cosmovisión indígena se complementa entonces tanto con la lucha constante de los pueblos y comunidades indígenas, como con los procesos de (re)existencia y liberación decolonial.

Es en este contexto que se explicita la función pública de los pensadores indígenas. Esta función consiste en articular orgánicamente el trabajo teórico e intelectual con la dinámica política de los pueblos

39 Said, Edward, "Invention, Memory, Place", en: *Critical Inquiry*, No. 26, winter 2000, p. 184.

40 Zapata, Claudia, "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista", p. 14.

41 Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, pp. 191-192.

y comunidades indígenas, así como con el proceso de construcción de un proyecto alternativo de Estado y de sociedad, que pueda revertir los procesos de colonización, impulsar el proceso de liberación decolonial y la consiguiente superación de la dominación colonialista.

Si bien el proceso de descolonización empieza a desarrollarse desde y a partir de una intensa politización del discurso indígena, es importante poner de relieve la articulación cada vez más compleja y estratégica del conjunto de las organizaciones, movimientos y movilizaciones del pueblo aymara, que configuran verdaderos ciclos de lucha social y política. Así se funda el proyecto político decolonial que, a su vez, se constituye en el horizonte histórico irrenunciable de los pueblos, movimientos y organizaciones indígenas u originarias del mundo *qulla*.

Los intelectuales aymaras tienen un rol muy importante tanto en el proceso de revitalización socio-cultural como en el de reconstitución político-territorial. Pretenden con ello no sólo la revitalización de la cultura y la sociedad aymaras sino también la proyección hacia el futuro. El trabajo intelectual aymara posibilita los medios adecuados para la propia (auto)representación y la superación del sistema colonial (opresivo), contribuyendo así a la construcción de una democracia radical, sobre todo en el campo de la producción del conocimiento y de la revitalización de la cultura y sociedad indígenas.

Este conjunto de procesos de irradiación política e intelectual no deja de expresar la relación orgánica con el pueblo y las comunidades de origen *qulla*, la participación en las organizaciones indígenas representativas y el desarrollo de distintas formas de lucha social. Los pensadores aymaras contribuyen así a superar el trauma de la conquista y dar pasos hacia una sociedad descolonizada y fortalecida en su propia identidad nacional y cultural. Como bien dice Gloria Caudillo, el conjunto de los intelectuales indígenas "expresa claramente la consciencia de que sólo la lucha permanente de las organizaciones indígenas y de sus líderes [...] permitirá construir un nuevo proyecto de nación sustentado en la igualdad y en el respeto a la diferencia"⁴².

El pensamiento aymara (contemporáneo) generalmente contiene (lleva en sí) una visión del mundo, de la sociedad y de la vida (una visión de continuidad entre el hombre, la naturaleza y el cosmos) imbuida por un discurso profundamente politizado que busca transformar (con-mover) el "mundo al revés", es decir trascender la situación/condición de pueblos sujetos a la dominación colonial.

La experiencia política de mayor impacto, repercusión e influencia en la obra, en la producción y el trabajo de los intelectuales aymaras es, precisamente, el movimiento y el proceso de descolonización. Esta práctica es la que posibilita la emergencia y el surgimiento de una serie de pensadores indígenas tradicionalmente subordinados y subalternizados por el dominio y la hegemonía de la academia occidental.

La insurgencia (política e intelectual) indígena puso y pone en una situación de crisis y tensión muy profundas el conjunto de los universalismos occidentales (Grosfoguel) y también el modelo eurocéntrico de intelectual, que para Edward Said no es otra cosa que la universalización del intelectual europeo:

"En otras palabras, hablar hoy de los intelectuales significa hablar específicamente de las variaciones nacionales, religiosas e incluso continentales del tema, porque cada uno de dichas variaciones parece requerir una consideración independiente"⁴³.

A estas proposiciones postcoloniales necesariamente debemos complementar con la necesidad que tienen los pueblos indígenas de contar con intelectuales propios, de manera que puedan representar genuinamente los intereses y las aspiraciones de liberación decolonial. En consecuencia, la función y el rol de los intelectuales aymaras no es, ni puede ser neutra, ya que (in)surge de una fuerte e intensa conciencia política (crítica) respecto a la herida colonial (Mignolo) en y por la que han sido tradicionalmente sub-alterizados.

El trabajo intelectual aymara transcurre así en el contexto y la perspectiva histórica de la concreción del proyecto político decolonial. El proceso de liberación indígena pretende reconstituir, básicamente, la territorialidad indígena (usurpada desde el siglo XVI), entendida y/o concebida como la fuente básica de la propia memoria histórico política y de la identidad nacional cultural del pueblo aymara quechua. En el contexto más reciente, la propuesta *qulla/aymara* asume el horizonte estratégico de la descolonización y este proceso es asumido como una condición absolutamente fundamental para la liberación política de los pueblos y comunidades indígenas⁴⁴.

42 Caudillo, "Los intelectuales indios en América latina", *op. cit.*, p. 6.

43 Said, Edward W., *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, p. 41.

44 Véanse las ponencias al Seminario: *Estrategias políticas del Pueblo Qullana*, La Paz, 21-22 de abril de 2006.

Los intelectuales aymaras piensan el proyecto decolonial, básicamente, desde la comunidad andina y, más propiamente, a partir del *ayllu*. El posicionamiento del *ayllu* como el núcleo común del pueblo *qulla*, en el contexto contemporáneo, tiene relación con la superación de las organizaciones sindicales campesinas (centradas en la comprensión del campesinado como clase social), la reactivación del ejercicio político de las autoridades originarias (*jilaqata*, *mallku*, etc.) y la reconstitución del movimiento de los *ayllus* y las *markas* del Qullasuyu⁴⁵. Todo ello entendido como un complejo proceso de construcción de propuestas alternativas para el conjunto del Estado y la sociedad bolivianas.

La experiencia social y cultural de los intelectuales aymaras adquiere así una múltiple función en el contexto del proceso político del pueblo y la nación *qulla*, además de un posicionamiento genuinamente aymara. En consecuencia, el pensador aymara vive y trabaja tanto desde la experiencia de organización y movilización (función política) como a partir de la producción del conocimiento (función académica). Aunque, sin duda, para muchos aymaras ha sido muy sacrificado alcanzar y lograr estas oportunidades y figurar entre los más importantes intelectuales del país.

No obstante, y aún cuando podamos convenir en que, actualmente, asistimos, y cada vez con más frecuencia, a una interesante presencia indígena en el conjunto de las universidades bolivianas (públicas y privadas); todavía no podemos hablar de algo así como una "apropiación" indígena de la misma, que, con todo y el discurso de la interculturalidad, continúa cultivando un carácter profundamente occidental y eurocéntrico y manteniéndose como una institución externa y ajena a los saberes y conocimientos de los pueblos y comunidades indígenas⁴⁶.

Más aún, los intelectuales aymaras han sido formados en el campo de las ciencias occidentales y, en consecuencia, largamente separados de la propia tradición del saber andino (*qulla*), es decir que son no más producto de las universidades modernas y eurocéntricas. De aquí la necesidad de atenerse a las reglas y mecanismos de legitimación de las disciplinas académicas y al desarrollo de las correspondientes competencias intelectivas; ello es así en la medida en que los académicos indígenas logran pertenecer al campo intelectual y vayan dando cumplimiento (más o menos estricto) a sus normas de validación. Sin embargo, y a pesar de estos procesos de disciplinamiento, es interesante percibir cómo los pensadores aymaras asumen plenamente el compromiso político con los intereses y las aspiraciones de los pueblos y comunidades indígenas.

Así, y aún cuando pueda ser visible una tensa relación entre el quehacer teórico e intelectual de los intelectuales aymaras y el disciplinamiento académico (de carácter eurocéntrico), éste también les provee de recursos para la re-articulación (más o menos sub-versiva) de los proyectos decoloniales. Es entonces realmente meritorio que el trabajo intelectual aymara logre desarrollarse desde el contexto de las disciplinas modernas y, al mismo tiempo, consiga reactivar los conocimientos y los saberes ancestrales (mayoritariamente extirpados y destruidos por la conquista y la colonización españolas).

Concluimos así esta breve y corta (re)presentación de la producción u obra intelectual aymara, poniendo de relieve la riqueza e importancia de sus valiosos y notables aportes teóricos y políticos.

Conclusiones para seguir reflexionando

En general, el tema de los intelectuales, sean o no indígenas, siempre resulta interesante, no sólo para las comunidades indígenas (por las propias probabilidades y proyecciones político discursivas de las mismas) sino también para las poblaciones urbanas, por constituir el campo de formación y desarrollo de las competencias intelectivas: las cualidades más legitimadas por la modernidad occidental y que los pueblos y organizaciones indígenas (como el movimiento cacial de la primera mitad del siglo pasado) también asumieron como parte de sus principales reivindicaciones políticas; superando así el desconocimiento de los códigos de la modernidad, cuya ignorancia facilitaba la manipulación y el despojo de las tierras comunales por parte de los latifundistas.

El trabajo de la intelectualidad aymara se desarrolla en dos ámbitos básicos: uno, en la crítica radical (sin concesiones) a las prácticas cotidianas de discriminación y segregación socio-cultural de los pueblos indígenas; y, dos, en la dinamización de los horizontes identitarios y la reactivación de la memoria histórica de los pueblos y comunidades indígenas. Las luchas y las movilizaciones indígenas generan, así, la necesidad de tener una propia representación (política e intelectual) emergente de las mismas comunidades insurgentes.

45 Cfr. Mamani, Carlos, "El movimiento indígena en pos de la reconstitución de la nación *qulla* y la restitución de sus derechos", La Paz, inédito, 2001.

46 Cfr. Saavedra, José Luis (comp.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz, Pieb-Ceub, abril de 2007.

Precisamente por ello es que el conjunto de los intelectuales indígenas no restringen sus análisis y sus reflexiones al campo de una determinada formación disciplinaria, sino que más bien asumen el conocimiento académico como un punto de partida para un trabajo teórico cada vez más complejo, pretendiendo abordar tanto el presente como el pasado (temporalidad profunda), tanto la política como la cultura. La intelectualidad aymara (re)toma así el camino propio y se compromete activa y solidariamente con el desarrollo militante de la opción decolonial y las actuales luchas e insurgencias políticas y epistémicas.

La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea responde, básicamente, al desafío (histórico) de fundamentar y construir un discurso (teórico y político) desde y a partir de la propia vivencia y experiencia histórico cultural de los pueblos y comunidades indígenas. La emergencia intelectual aymara también permite la superación de las tradicionales mediaciones mestizas y criollas, las del indigenismo *q'ara* y también la de los partidos políticos de la izquierda mestiza. "Por lo tanto, como bien dice Claudia Zapata, no es ya el antropólogo o el etnohistoriador el que va a dar cuenta de su situación (únicamente), sino un integrante mismo de la sociedad indígena"⁴⁷.

La presencia intelectual indígena también emerge desde un posicionamiento claramente definido como aymara, ello permite una muy lúcida re-articulación de un proceso identitario (nacional cultural) propiamente *qullana*. Esta insurgencia política e intelectual, con voz propia, implica la superación de las tradicionales suplantaciones, de las prácticas de subordinación y de las representaciones espurias (ajenas e impuestas). Asistimos entonces a la expresión política y cultural de la propia y genuina representación indígena y a la (re)construcción de un proyecto político propiamente indígena: la reconstitución del Qullasuyu⁴⁸.

Reiteramos la necesidad de superar una serie de reduccionismos, en particular con relación a las lecturas de la experiencia social y política de los pueblos indígenas, una práctica que no es comprensible desde visiones parciales (típicas de la modernidad eurocéntrica, tales como el liberalismo o, incluso, el marxismo) sino que necesariamente hay que re-articular las complejidades nacionales y culturales; sobre todo si se trata de entender las construcciones identitarias articuladas, por ejemplo, desde los procesos de clase y nación (campesinos e indígenas). En este contexto, los intelectuales aymaras "(a)sumen posiciones reivindicativas de los intereses históricos y de las necesidades presentes del campesinado aymara frente a la dominación de (los) sectores sociales del campo y de la ciudad"⁴⁹.

También es importante poner de relieve la reflexión intelectual aymara con relación a la continua renovación de la dominación colonial. Un colonialismo que, dadas las tradicionales condiciones de subordinación de los pueblos indígenas, es denominado (con propiedad) "colonialismo interno" por desarrollarse al interior del propio país y porque estructura las relaciones básicas entre una minoría *q'ara* (de origen foráneo) y una mayoría social plurinacional (predominantemente campesina e indígena).

La emergencia y el desarrollo de los intelectuales aymaras muestra así que los aymaras cuentan con una rica y fértil experiencia de contribución (teórica y crítica) a los procesos de descolonización y es por ello que también (con)centran su actividad en los procesos de deconstrucción y de (auto)representación postcolonial (dando a conocer y expresando la propia voz indígena), una tarea sin duda comparable a la obra de Edward Said⁵⁰.

Igualmente queremos reafirmar la pertinencia de la propuesta aymara de transformar las estructuras coloniales a través de la dinamización y la movilización de un proyecto político radicalmente democrático: intercultural y pluri-nacional. Un proyecto de futuro que se nutre del pasado, de la memoria del Tawantinsuyu, y cuya reactivación implica, en realidad, el retorno al origen; es decir, el *Pachakuti*.

Finalmente, los intelectuales aymaras desarrollan su práctica teórica y política en el espacio público, lo cual implica la circulación y recepción por parte de un público más amplio que el de los pueblos indígenas. Así, el proyecto decolonial (político e intelectual), que inspira la obra de los pensadores aymaras, multiplica sus ámbitos de acción y movilización también sus posibilidades de realización. Es por ello que no sólo pretenden suscitar o provocar debates al interior de sus respectivas áreas de conocimiento (más o menos disciplinares) sino también generar compromisos, solidaridades y hermandades con la lucha de los pueblos y comunidades indígenas.

No obstante, hay que reconocer y admitir que la percepción de la probabilidad histórica del proyecto político e intelectual aymara, así como las condiciones y circunstancias externas en las que éste transcurre,

47 Zapata, Claudia, "Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas", en: *Cyber Humanitis*, No. 35, invierno 2005, p. 3.

48 Véanse las interesantes intervenciones en el contexto del Foro Debate "Por el camino de Tupak Katari y Bartolina Sisa hasta la reconstitución del Qullana-suyu", El Alto, 12 de marzo de 2007.

49 Albó, Xavier, *Chukiyawu*, op. cit., p. 165.

50 Cfr. Said, Edward, *Humanismo y crítica democrática*, Madrid, 2006.

aún carece de la suficiente y necesaria comprensión (conocimiento) de las posibilidades y límites del mismo, incluso en la coyuntura nacional actual.

¡Jallalla la insurgencia aymara quechua!

¡Jallalla la reconstitución del ayllu-qamaña!

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier, et al
1987 **Chukiyawu. La cara aymara de La Paz**, La Paz, Cipca.
- CÁRDENAS, Víctor Hugo
1993 "Conferencia", en: Foro Debate: **Colonialismo, participación política originaria y el excluyente juego del poder**, La Paz, THOA, 12 de marzo, inédito.
- CAUDILLO F., Gloria A.
Los intelectuales indios en América latina, México, inédito.
- CONDORI URUCHI, Juan
1985 en: **Boletín Chitakolla**, No. 19, abril.
- FANON, Frantz
1974 **Piel negra, máscaras blancas**, Buenos Aires, Schapire.
1969 **Los condenados de la tierra**, México, FCE.
- 2007 Foro Debate: **Por el camino de Tupak Katari y Bartolina Sisa hasta la reconstitución del Qullana-suyu**, El Alto, 12 de marzo.
- MAMANI C., Carlos
2004 "Qullasuyu: identidad y territorio", En: **Identidad y derechos indígenas**, La Paz, Enlace Consultores en Desarrollo, febrero, pp. 91-111.
2002 "Qullasuyu por siempre", **Chukiyawu**, agosto, inédito.
"Por el resguardo al territorio y la participación indígena", En: **Asuntos Indígenas**, 2/02, pp.
2001 **El movimiento indígena en pos de la reconstitución de la nación qulla y la restitución de sus derechos**, La Paz, inédito.
- RIVERA C., Silvia
1990 "Democracia liberal y democracia de ayllu", En: **El difícil camino hacia la democracia**, La Paz, Ildis, pp. 9-51.
- SAAVEDRA, José Luis (comp.)
2007 **Educación superior, interculturalidad y escolarización**, La Paz, PIEB-CEUB, abril.
- SAID, Edward W.
2006 **Humanismo y crítica democrática**, Madrid.
2000 "Invention, Memory, Place", En: **Critical Inquiry**, No. 26, winter, p.
1996 **Representaciones del intelectual**, Barcelona, Paidós Ibérica, p. 41.
2006 Seminario: **Estrategias políticas del Pueblo Qullana**, La Paz, 21-22 de abril.
- ZAPATA S., Claudia
Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista, Santiago de Chile, inédito.
Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista, Santiago de Chile, inédito.
2005 "Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas", en: **Cyber Humanitatis**, No. 35, invierno.

Nuevas Tendencias de Participación y Movilización Política Indígena en el Perú

Ramón Pajuelo Teves¹

En las siguientes páginas alcanzo un conjunto de reflexiones dirigidas a mostrar, todavía de manera preliminar, algunas tendencias recientes de movilización y participación política indígena que pueden observarse en el actual escenario peruano. Dichas tendencias se manifiestan como parte de un contexto más amplio de cambio social y político a nivel nacional: el agotamiento de la situación de inmovilización política y destrucción de tejidos sociales organizativos que se impuso con la hegemonía neoliberal desde la década de 1990. Identificar y reflexionar en torno a dichos cambios recientes, que apuntan hacia un claro incremento de la movilización y participación indígena, puede permitir contar con sugerentes elementos de discusión acerca de la supuesta “anomalía” o extrema peculiaridad de la experiencia peruana en el marco de revitalización étnica actual de escala global.

El espejo de la movilización étnica

Paralelamente a la acentuación de la globalización, durante las últimas décadas viene ocurriendo un intenso proceso de revitalización étnica, el cual en diversos lugares del mundo ha dado lugar a la formación de movimientos sociales indígenas. Por movimiento social, puede entenderse un momento de conflicto social en el cual nuevos actores emergentes, dotados de estructuras organizativas y discursos políticos propios, logran poner en cuestión los patrones de poder y dominación vigentes en la sociedad. Los movimientos indígenas, en ese sentido, irrumpen en escena con una agenda de transformación dotada de hondas connotaciones históricas: proponen cambiar los diseños hegemónicos de democracia, ciudadanía y nación que brindan sustento a los estados nacionales desde que éstos fueron creados, una vez disueltos los imperios coloniales. Esto es válido, sobre todo, para aquellos territorios con densas poblaciones indígenas que tuvieron procesos tempranos de descolonización (siglo XIX), como es el caso de las antiguas colonias del imperio español. De allí que en el escenario actual de países como México, Ecuador o Bolivia, la principal propuesta política de los movimientos indígenas sea la de conformar auténticos Estados plurinacionales. El proyecto plurinacional de los movimientos indígenas, confronta de manera directa la vigencia de los legados coloniales que –a pesar del fin del colonialismo– aún existen en el seno de los Estados nacionales. En ese sentido, los movimientos indígenas emergen en contra de la persistencia de la colonialidad del poder, como forma y mecanismo básico de organización del poder bajo las condiciones actuales de la fase de dominación capitalista que ha sido llamada como “globalización”.²

Una de las grandes paradojas del período actual de globalización, consiste justamente en que su acentuación ha generado nuevas condiciones históricas, las cuales están propiciando afloramiento de las identidades y etnicidades locales, entre ellas las indígenas. Este proceso, por razones que saltan a la vista, ha alcanzado mayor intensidad en aquellas regiones del planeta en los cuales aún existen importantes conglomerados de población indígena. Es el caso de Mesoamérica y los Andes, los núcleos más importantes de desarrollo civilizatorio prehispánico en el continente americano. Las experiencias recientes de países como México y Guatemala en Mesoamérica, tanto como las de Ecuador y Bolivia en los Andes, resultan sumamente ilustrativas al respecto. No por casualidad, en estos países se han conformado los movimientos indígenas más influyentes, al punto que han logrado cuestionar los regímenes políticos imperantes (México, Guatemala), o acceder al control parcial o completo del poder de Estado (Ecuador y Bolivia, respectivamente). Pero también en países en los cuales la población indígena constituye una minoría, viene ocurriendo un intenso proceso de movilización étnica, que ha dado origen a importantes organizaciones y movimientos indígenas, como los que actualmente existen en Colombia, Chile, Argentina y Venezuela.

Entre los rasgos más notables de este proceso de movilización étnica, se halla el hecho de que los movimientos indígenas tienden a transitar desde la esfera social hacia la arena política, convirtiéndose en nuevos actores políticos. Se trata, sin embargo, país por país, de una emergente fuerza política que no encarna un proyecto de separatismo y ruptura de la unidad nacional de los Estados, sino que propone la reformulación

¹ Investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), y el Centro Bartolomé de las Casas (CBC).

² Al respecto, en torno a las relaciones entre cultura y colonialidad, véase Quijano (1999).

democrática de los sistemas de poder imperantes, en un sentido plurinacional e intercultural. Esto diferencia a los movimientos indígenas surgidos en América Latina, de aquellos fenómenos de reivindicación étnica y religiosa que, recientemente, han desatado conflictos cruentos en otros lugares del mundo.³

En este contexto de reformulación de las condiciones de la dominación étnica, claramente visible en América Latina, se ha mencionado repetidamente que la situación peruana puede ser catalogada como sumamente singular o peculiar. A pesar de que el Perú alberga, en términos cuantitativos, la mayor cantidad de población indígena entre los países de la región andina, no ha sido escenario de la formación de un movimiento indígena de alcance nacional, como los existentes en Ecuador y Bolivia, por ejemplo. ¿Cómo puede explicarse esta ausencia de un movimiento indígena en el Perú? ¿Porqué la dominación étnica no ha sido respondida mediante la constitución de organizaciones indígenas articuladas nacionalmente? El hecho de que Ecuador y Bolivia compartan vecindad territorial y una larga historia común con el Perú, además de tener también porcentajes importantes de población indígena, otorga mayor peso a estas interrogantes y hace más sugestivo el enigma planteado. Sin embargo, la pregunta por las razones de la ausencia de un movimiento indígena en el Perú resulta ser bastante engañosa, pues parte del supuesto de que este país debería recorrer el mismo camino que sus vecinos. A partir de allí resulta fácil caer en el error de catalogar a la experiencia peruana como una anomalía o como evidencia de un atraso histórico de las luchas sociales indígenas, tal como hizo Xavier Albó en un influyente artículo al respecto (Albó 1991). En todo caso, resulta más fructífero preguntarse, como propuso Carlos Iván Degregori (1993) al criticar la postura de Albó, por aquello que realmente existe en la experiencia histórica peruana, y que la hace tan peculiar. Centrar la mirada en lo que hay, y no tanto en lo que supuestamente debería existir. En la mirada actual a las tendencias recientes de participación y movilización política indígena visibles en la reciente escena peruana, puede brindar elementos para avanzar en dicha tarea.

El problema de la identificación y cuantificación

De entrada, vale la pena despejar algunos influyentes equívocos, en torno a la cuestión de la auto-identificación y cuantificación de los indígenas. Un insistente discurso, plantea que en el Perú no existe una autoidentificación étnica, debido a que los campesinos indígenas prefieren evadir la estigmatización como indios. Se plantea por ejemplo que se opta por la autodefinición de campesinos, dejando atrás la reivindicación como indios, o como quechuas o aymaras. El correlato de este razonamiento tan expandido en el Perú, es que los indios constituirían una ínfima minoría con tendencia a desaparecer del todo. En un artículo periodístico, escrito a propósito del escándalo suscitado en julio del 2006 porque un grupo de congresistas indígenas fueron impedidas de juramentar en quechua, se llega al absurdo de sugerir –como en tiempos decimonónicos– que el camino a seguir debe ser el de hacerse ciudadanos a través del avance de la castellanización; es decir, de la completa desaparición de la identidad étnica (Venturo, 2006).

De esa forma, se simplifica burdamente la compleja realidad de las relaciones interétnicas existentes en el país, al tiempo que se escamotea el tema de la cuantificación. Una abultada masa de investigación antropológica acumulada durante al menos cuatro décadas, permite ir más allá de los sentidos comunes respecto al tema de la autoidentificación. Lo que se encuentra es que, efectivamente, en el Perú el término indio está cargado de una fuerte connotación negativa, debido a que dicha denominación se halla vinculada a la condición de pobre, siervo e ignorante. Pero al mismo tiempo, se puede constatar que los campesinos asumen y reivindican su condición de quechuas y aymaras. No se trata, pues, de una situación en la cual la condición étnica se encuentre ausente o haya sido reemplazada por la adscripción campesina.

En cuanto al asunto de la cuantificación, lo que predomina en el Perú es la indolencia del Estado respecto a la existencia de un porcentaje de población culturalmente diferente. Dicha indolencia estatal, se expresa en la falta de una real voluntad política para emprender la cuantificación de la población indígena existente en el país. A diferencia de lo que viene ocurriendo en otros países, incluso en aquellos en que los indígenas constituyen una minoría, en el Perú no se ha realizado un esfuerzo estadístico serio para contar con información actualizada sobre la compleja y múltiple dimensión de la realidad étnica del país. Por el contrario, el tema se deja de lado, como ocurrió durante el último censo efectuado el 2005, el cual no consideró muchas variables, entre ellas la referida al idioma materno. De esa manera, la falta de voluntad política deja en el limbo los problemas de carácter teórico, técnico y metodológico asociados a la tarea de contabilización de poblaciones étnicamente diferenciadas, la cual simplemente no se quiere asumir. El caso de Bolivia, muestra justamente la situación inversa: la decisión estatal para contar con información estadística confiable sobre su realidad étnica, la cual ha logrado superar los problemas de orden metodológico y teórico. El último censo realizado en ese país, incluyó tres preguntas para la estimación de la dimensión étnica, las cuales han permitido efectuar análisis serios que han logrado desglosar el complejo problema de la magnitud y alcances de la diferencia étnica en ese país (Albó y Molina 2006).

3 Esa es una de las principales tesis de un libro reciente sobre las luchas políticas indígenas en Perú, Ecuador y Bolivia (Pajuelo 2007).

En el Perú, la información más confiable para cuantificar a la población indígena, proviene del censo de 1993 y de recientes encuestas como la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG). El mencionado censo fue el último de su tipo en el cual se preguntó por el idioma materno, hecho que brinda información pero al mismo tiempo revela las insuficiencias e incoherencias de utilizar dicho criterio únicamente. Ese año, aproximadamente el 20% del total de peruanos declaró tener alguna lengua materna indígena (quechua, aymara o alguna lengua amazónica). A partir de ese dato, con base en el criterio lingüístico, resulta fácil concluir que un máximo de 20% de la población peruana podría ser considerada indígena. Otros instrumentos más recientes y ambiciosos, como la ENAHOG 2001-IV, demuestran la insuficiencia de los datos estadísticos disponibles, y la necesidad de contar con esfuerzos de medición más pertinentes en los próximos censos. Con base en los resultados de dicha encuesta, Carolina Trivelli (2005) ha realizado un importante estudio en el cual demuestra que entre un 25% y 48% del total de los hogares peruanos pueden ser considerados indígenas. Dicho hallazgo, en cierta medida, resulta ser sorprendente, pues amplía de manera considerable el peso estadístico de la población indígena en el Perú. Al mismo tiempo, se trata de una medición más exhaustiva que la censal, pues la ENAHOG consideró un planteamiento metodológico bastante más complejo que el del censo para medir el origen étnico. Se trata sin embargo de un instrumento referido estrictamente a los hogares.

Los resultados de la ENAHOG dejan en claro dos cosas. En primer lugar, que tenemos una carencia de información estadística lamentable, más aún porque resulta evidente que el exclusivo del criterio lingüístico en los censos nacionales, genera una distorsión que reduce significativamente el margen real de la población indígena. Se requiere un cambio de actitud en el Estado, a fin de que los próximos censos incorporen el objetivo de medir la dimensión étnica de manera más exhaustiva.

Nuevos escenarios de movilización

En términos generales, lo que se observa en el actual escenario peruano es una clara tendencia a la transformación de la situación de desarticulación social y política que a lo largo de la década de 1990 se expresó en el eclipse de la conflictividad social. De la mano de la imposición autoritaria de la hegemonía neoliberal, a lo largo de esa década se vivió una profunda destrucción de los tejidos sociales, la cual se expresó en el bloqueo de la posibilidad de representación política de intereses sociales. Esto afectó sobre todo a los sectores populares, y se dejó notar en el declive de las diversas organizaciones sociales y políticas, las cuales vieron completamente anulada su capacidad de convocatoria y de generación de acciones colectivas de protesta.

Todo un ciclo de la política peruana quedó atrás, al tiempo que se operaba una verdadera transformación estructural en la sociedad, debido a la aplicación exitosa del modelo de desarrollo que Efraín Gonzáles de Olarte (1998) bautizó como "neoliberalismo a la peruana". Cada uno de los sectores sociales constituidos en el país en el contexto previo de modernización iniciada desde mediados del siglo XX, fue transformado por el avance de la neoliberalización. La clase obrera industrial prácticamente desapareció de escena o fue drásticamente afectada y controlada (fue el caso de los trabajadores mineros). Asimismo, se redujo drásticamente el empleo estatal, en tanto que las clases medias y los sectores populares urbanos fueron severamente pauperizados. El campesinado en su conjunto fue recluido a una condición marginal en términos económicos y políticos, sufriendo las peores consecuencias sus capas más pobres, mayoritariamente indígenas. Al mismo tiempo, como producto de la dinamización mercantil vinculada a la neoliberalización, en cada uno de los sectores sociales se conformaron nuevas capas que ascendieron socialmente. Estos sectores "exitosos" beneficiados por la transformación neoliberal —una nueva clase media acomodada, inclusive ciertas capas emergentes entre los sectores populares urbanos, entre otros— tuvieron un efecto de demostración que ocultó el fracaso del modelo neoliberal en la reducción de la pobreza y la generación de desarrollo. Desde el gobierno, los medios de comunicación e incluso sectores intelectuales ganados por el sentido común neoliberal, tan fuerte en el caso de Perú debido a que en la década de 1990 las reformas neoliberales fueron vistas como una solución a la violencia y la hiperinflación por parte de la población, se ha presentado insistentemente el éxito en el ascenso social de estos sectores como una muestra del éxito del conjunto del modelo. Sin embargo, la información disponible acerca de pobreza y desarrollo, muestra una situación nada alentadora, pues el crecimiento macroeconómico sostenido no resulta capaz de cambiar significativamente la pobreza y generar una tendencia estable hacia el desarrollo del conjunto del país.

Luego de la caída del fujimorismo, una vez recuperado el régimen democrático, no cambió el orden de cosas en lo que al manejo económico se refiere. Los tres gobiernos siguientes —el de Paniagua, el de Toledo y el actual de García— simplemente mantuvieron el modelo económico heredado del fujimorismo. Sin embargo, a partir del gobierno de Toledo, comenzó a hacerse visible el inicio de un ciclo nuevo de protestas y movilizaciones sociales que desde entonces no ha dejado de manifestarse. La escandalosa brecha existente entre crecimiento y desarrollo, parece reflejarse en un nuevo escenario de movilización

y protesta social. Resulta paradójico, en este contexto, que algunas reformas ambiciosas, tales como la descentralización y el impulso a la participación, se hayan estrellado frente a un contexto de creciente movilización social y ante la aparición de nuevas violencias que ha desbordado los lineamientos institucionales y las mínimas reglas de juego político democrático. Algunas tendencias de conflictividad resultan especialmente visibles, entre ellas las de tipo urbano, regional o rural-comunitario.

Desde la protesta ocurrida en Arequipa en rechazo a la privatización de servicios básicos, se han registrado una serie de desbordes similares pero con distintas demandas, los cuales han generado víctimas fatales y centenas de heridos (Puno, Ayacucho, Cajamarca, Ancash, Pucallpa, Abancay, Andahuaylas, entre otros casos). Los principales actores de estos desbordes, resultan ser jóvenes de ascendencia urbano-popular desempleados o subempleados, claramente marginados de los beneficios del crecimiento económico, así como estudiantes y trabajadores. Otra vertiente de movilización es la que se articula en torno a demandas regionales frente al Estado, que incluso ha generado conflictos entre regiones por la administración de recursos (agua) o por problemas de límites. Liderando estas protestas, se reactivan viejas organizaciones (como en Arequipa) o surgen otras plataformas orgánicas regionales y nuevos liderazgos.

Los escenarios rurales, y especialmente las comunidades campesinas (de población predominantemente indígena) no se encuentran al margen de estas tendencias de movilización. Los conflictos entre comunidades y empresas mineras han alcanzado tal magnitud, que resulta incomprensible la tozudez gubernamental para continuar privilegiando al sector empresarial minero transnacional, sin duda alguna uno de los principales beneficiados del orden neoliberal. Las comunidades han respondido con la conformación de una organización nacional que actualmente agrupa a más de un millar de comunidades afectadas por la expansión minera. Esta organización, denominada Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), se ha convertido en una auténtica piedra en el zapato de las empresas mineras, al punto de que ha logrado oponerse exitosamente a varios intentos de explotación minera que ponían en riesgo la agricultura o recursos naturales (casos de Tambogrande y cerro Quilish). Como producto de sus luchas, actualmente los dirigentes nacionales y regionales de CONACAMI enfrentan más de 500 juicios interpuestos por el Estado y las empresas mineras. Su lucha, sin embargo, se ha ido ampliando, pues su plataforma actual plantea que no se trata solamente de oponerse a los daños producidos por las empresas mineras, sino de generar un modelo de desarrollo basado en otros sectores productivos, tales como la agricultura de punta y la industria responsable. Al mismo tiempo, han desarrollado un discurso de reivindicación de la identidad cultural indígena de las comunidades afectadas por la minería.

La disputa en torno al control de los recursos naturales, no incluye solamente a las comunidades movilizadas en contra la expansión de las actividades mineras, sino también otros recursos, tales como las aguas, los bosques y la biodiversidad. No son pocos los conflictos ocurridos en áreas andinas y amazónicas por el control de territorios y recursos naturales. La creciente conflictividad en territorios indígenas amazónicos se halla envuelta en gran medida en la bruma de la desinformación y la distancia física respecto a los centros urbanos. Sin embargo, otros conflictos, tales como la movilización de los uros del lago Titicaca, se conocen mejor. La comunidad de los uros, ha rechazado la gestión estatal de los recursos del lago (totorá y pesca de especies como el suri, pejerrey y suche), exigiendo el reconocimiento de sus derechos como comunidad indígena, de acuerdo al convenio 169. Han desarrollado movilizaciones, tanto en la ciudad de Puno como en la propia bahía del lago, usando para ello sus embarcaciones de totora. Asimismo, han nombrado una autoridad indígena tradicional que se ha incorporado a la estructura comunal reconocida por el Estado. No se trata sin embargo de una movilización atávica: los mismos comuneros que ahora reivindican explícitamente su origen milenar y su condición indígena, han creado un barrio urbano (un centro poblado menor) y aspiran a que sus hijos accedan a niveles educativos altos. Sin embargo, son consciente de que el acceso a la educación y a la vida en la ciudad no necesariamente debe implicar una renuncia de su pertenencia tradicional a la comunidad.

Otro de los escenarios crecientes de movilización tiene que ver con las demandas campesinas, canalizadas principalmente por las comunidades y gremios agrarios locales que se reconstruyen tímidamente, en pos de la transformación de las condiciones actuales de mercado que hacen insostenible la actividad agrícola. El caso de Andahuaylas resulta suficientemente ilustrativo al respecto.

También se desarrolla en escenarios locales, un importante proceso de movilización que tiene entre sus componentes más activos al sector campesino-indígena, en torno a los problemas de legitimidad política de las autoridades políticas (especialmente los alcaldes). La pulverización de la representación política organizada en torno a partidos y organizaciones de alcance nacional, que tuvo vigencia hasta la década de 1980, ha dejado espacios de política local sembrados de conflictos e intereses particulares. El acceso a las alcaldías, regidurías y otros puestos públicos es visto como un negocio, sobre todo en un contexto agudización de la pobreza local e incremento sostenido de los recursos municipales. De esa manera, las autoridades locales son elegidas sin contar con la suficiente legitimación política para llevar

adelante gestiones municipales con un mínimo de estabilidad. En muchos lugares, al poco tiempo de iniciadas las nuevas gestiones, los grupos de interés opuestos que resultaron perdedores en las elecciones, se convierten en sectores de oposición que organizan procesos de revocatoria o encabezan movilizaciones locales en contra de los alcaldes.

A esto se suman los problemas de gestión de las municipalidades, en las cuales muchas veces campean la ineficiencia y la corrupción. Este proceso atraviesa el conjunto del territorio nacional, pero tiene su mayor profundidad en localidades pobres y mayoritariamente indígenas, justamente debido a la situación de extrema pobreza, pero también debido a la tradicional importancia de los conflictos particulares en sociedades campesinas. No resulta casual que entre las regiones con la mayor cantidad de conflictos locales, Puno ocupe el primer lugar (casos de Ilave, Tilali, Quelluyo, Unicachi, Azángaro, entre muchos otros). Se trata de una de las regiones más pobres y más indígenas del país, pero al mismo tiempo, se trata de un área que en las últimas décadas ha sido escenario de un bullente modernización, que ha transformado completamente los patrones tradicionales de organización socioeconómica (predominio del comercio, incluyendo actividades ilegales como el contrabando y narcotráfico) e incluso los rasgos del poblamiento (creciente urbanización en el campo). En este marco dinamizado por una modernización que se ha hecho más excluyente en el contexto de la neoliberalización, el estancamiento de la agricultura tradicional y la agudización de la extrema resultan ser un caldo de cultivo para las protestas locales.

Este proceso de movilización en contra de autoridades locales, muchas veces viene acompañado (y esto es una auténtica novedad en la política peruana) por el desarrollo de discursos de confrontación con tintes étnicos. El caso más representativo al respecto es el de Ilave. En esta provincia, la pérdida de legitimidad de la gestión municipal iniciada el 2003, culminó con una movilización de las comunidades indígenas aymaras, quienes se tomaron por semanas la ciudad en exigencia de la renuncia del alcalde Cirilo Robles Callomamani, quien se aferró al cargo hasta ser brutalmente asesinado por una turba el 27 de abril del 2004. En medio del conflicto entre los campesinos indígenas y el Estado, que se prolongó durante varios meses en los cuales hubo un vacío de poder local, apareció un discurso de reivindicación de la “nación aymara” que en los años posteriores ha ido ganando amplia audiencia entre los campesinos, en tanto se han comenzado a reivindicar símbolos como la wiphala o bandera del arco iris. Actualmente, es muy común hallar en la zona discursos en torno a la vigencia de la nación aymara, e incluso se ha conformado una Asociación de Municipalidades Aymaras, que tiene entre su principal promotor al alcalde de Ilave.

Pero no sólo el campesinado comunero se halla de vuelta, sino también otros sectores bastante significativos y que tienen detrás un larga historia de luchas, tales como los obreros (especialmente mineros y tímidamente los de las ramas industrial y comercial), o los empleados estatales (maestros, médicos, enfermeras, administrativos sobre todo). Aun tímidamente, comienza a alzar cabeza un nuevo sindicalismo, que –como en el caso del SUTEP– es escenario de una disputa de control abierta, entre vertientes tradicionales de la izquierda sumamente desgastadas (Patria Roja) y nuevos sectores radicales extremistas y claramente violentistas (como el liderazgo por Robert Huaynalaya).

El debate en torno a las razones de este nuevo escenario de movilización social, que incluye a los campesinos indígenas, recién comienza. Una de las tesis al respecto es que se trataría de un reclamo por la ampliación de los beneficios del crecimiento económico. Pero también resulta posible sugerir pistas más sugestivas. Lo que parece estar pasando en el país es una lenta reconstitución de tejidos sociales y políticos, que comienza a canalizar de cierta forma –aún inorgánica políticamente y sin plataformas organizativas coherentes– el amplio descontento existente en el país. Descontento que no proviene tanto de una clara conciencia respecto a que el Perú muestra altas tasas de crecimiento que sin embargo no “chorrean” en beneficios concretos al conjunto de la población, sino sobre todo de la experiencia cotidiana de lucha por la subsistencia. Se trata de un descontento generalizado, pero que aún no logra ser canalizado por organizaciones, liderazgos e ideologías coherentes. Aún continúa vigente, en ese sentido, la ausencia de representación política. De allí resulta mucha de la violencia exacerbada de las protestas, pues allí donde se desatan, muchas resultan incontroladas, convirtiéndose en auténticos desbordes, debido a que predomina una situación de descontento generalizado sin representación política efectiva.

Nuevas tendencias de participación política indígena

En cuanto a la situación de la participación política indígena, lo que se puede encontrar en el actual escenario peruano es un activo proceso de cambios, reflejado en el incremento de la participación. En una publicación anterior, he desarrollado un amplio análisis de las tendencias hacia el incremento de la participación política en el país (véase Pajuelo 2006), por ello en las siguientes líneas apenas esbozaré las líneas más sobresalientes de este proceso.

En primer lugar, debe destacarse la experiencia de la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP). Se trata del intento más ambicioso ocurrido en el Perú, dirigido a la conformación de una organización indígena de alcance nacional. Los antecedentes de esta organización se remiten al año 1997, fecha en la cual se reunieron en el Cusco diversas organizaciones indígenas y campesinas que conformaron la COPPIP, inicialmente denominada Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú. Entre las organizaciones asistentes estuvieron la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) y la Coordinadora de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). Posteriormente se sumaron otras organizaciones como la CONACAMI, que se había constituido en 1999. En el segundo congreso de la COPPIP, realizado en Lima el año 2001, surgieron sin embargo serias discrepancias entre dos vertientes en la organización. Una de ellas, seducida por las promesas hechas por Eliane Karp en dicho congreso, decidió aliarse políticamente con el gobierno, legitimando de esa forma las acciones desarrolladas desde el despacho de la primera dama. La formación de una instancia estatal dirigida al manejo de planes y proyectos para los pueblos indígenas, fue el mayor logro del régimen de Toledo. Pero los problemas de corrupción y falta de capacidad de gestión, terminaron por deslegitimar a la instancia creada con tal finalidad: la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), arrastrando en dicho fracaso a las organizaciones aliadas al gobierno.

La otra vertiente, que conservó el manejo de la COPPIP, liderada por una alianza entre AIDESEP y CONACAMI, mantuvo una actitud expectante frente a las políticas estatales del toledismo, manteniendo una actitud crítica y proponiendo la formación de una instancia autónoma de las organizaciones. En tal sentido, la COPPIP dio impulso a un proceso de articulación indígena que tuvo su punto más alto con la realización de un I Congreso realizado en Huancavelica a fines del 2004. Luego del fracaso de la CONAPA, ésta fue reemplazada por una nueva instancia estatal que respondía a las exigencias de la COPPIP: el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Indígenas, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA), con rasgo ministerial, autonomía administrativa y representación directa de las organizaciones. El actual gobierno aprista, sin embargo, disolvió esta instancia, que ha pasado a ser una dependencia minúscula del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES). Esta decisión, hecha por los suelos los avances de política indígena estatal de los últimos años, dejando a la COPPIP sin un interlocutor efectivo en el Estado.

Uno de los más importantes avances de participación política indígena, ha ocurrido también en el plano electoral. Desde que fuera reconocido el voto de los analfabetos (la gran mayoría de ellos indígenas) se ha ido incrementando la participación electoral indígena, aunque a lo largo de la década de 1980, en amplios espacios territoriales afectados por la violencia política, ocurrió una severa retracción de ese proceso, justamente debido a los efectos de la guerra. Pero posteriormente, en regiones como Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, entre otros, se ha expandido el acceso de los campesinos a los documentos de identidad personal, lo cual los habilita para el ejercicio del voto. También se han repoblado las zonas rurales, que habían sido abandonadas por la población campesina en su huida del terror impuesto por Sendero Luminoso y la represión estatal. Al mismo tiempo, se ha incrementado el nivel de acceso a medios de información en las zonas rurales más inhóspitas, al tiempo que se han mejorado las vías de comunicación. Todo esto, por ejemplo, es lo que puede observarse en la provincia de Huanta, la cual tuvo la mayor cantidad de víctimas mortales durante la década de 1980. Como consecuencia de estos cambios en la relación entre los ámbitos rurales y urbanos, actualmente la población indígena rural no solamente participa de manera masiva en las elecciones, sino que su voto constituye el factor que decide los resultados. Esto ocurre en Huanta, pero también en otros lugares que no fueron afectados por la violencia, como la provincia de Ilaya.

Paralelamente al afianzamiento de la importancia del voto rural indígena, se han ido desarrollando nuevos liderazgos surgidos de los espacios comunitarios. En Huanta, por ejemplo, a partir de la expansión de centros poblados menores, que se han convertido en una nueva plataforma de política rural, han surgido muchos líderes que asumen actualmente las alcaldías y regidurías de las municipalidades de centros poblados menores. Posteriormente, estos líderes han logrado saltar hacia los escenarios distritales y provinciales, convirtiéndose en varios casos en flamantes alcaldes o regidores indígenas. Se viene afianzando, de esa forma, una tendencia al incremento de la participación indígena en la política local, que venía desde la década de 1960, pero que fue seriamente afectada por la violencia política.

Otra novedad ligada a la participación política electoral, tiene que ver con el surgimiento de lo que podríamos denominar como una política de identidad local basada en la recuperación de referentes culturales. Las últimas elecciones regionales y municipales, muestran claramente el surgimiento de una serie de movimientos políticos que reivindican identidades, realizando una suerte de politización de la identidad. Agrupaciones tales como el Movimiento Llapanchik de Andahuaylas, o Integración Ayllu del Cusco, incorporan en sus discursos la reivindicación de la identidad étnica local, obteniendo de esa manera el respaldo de los comuneros indígenas. Muchas veces, organizaciones de este tipo logran postular exitosamente a

candidatos indígenas. También se observa el caso de que sectores mistis –es decir, poderosos locales no indígenas o descendientes de los antiguos señores– se apropian de las banderas de reivindicación étnica o desarrollan discursos que instrumentalizan burdamente los elementos de reivindicación cultural y territorial (tal el caso de Lircay en Huancavelica, de diversos movimientos regionales y también de las acciones protagonizadas por los hermanos Antauro y Ollanta Humala).

El caso de los valles cocaleros requiere ser objeto de una observación cuidadosa. Lo que parece estar ocurriendo en el Perú, es la tendencia a la conformación de un movimiento nacional cocalero, el cual tiene entre sus componentes la reivindicación explícita del significado cultural de la hoja de coca. En las localidades cocaleras, se asiste asimismo a un proceso de base que podríamos describir como una auténtica etnogénesis local: los campesinos cocaleros redescubren sus orígenes culturales, y han pasado a asumirlos al tiempo que encuentran elementos de cohesión política y social, que se articulan a la defensa de la hoja de coca. El intento de conformación de una instancia nacional cocalera, la Confederación Nacional de Productores Cocaleros (CONPAAC), fue un avance significativo al respecto, y a pesar de que tuvo serios divisionismos, no se descarta que en el futuro próximos los diversos valles cocaleros logren dar a una organización nacional representativa de los campesinos cocaleros.

Finalmente, cabe destacar el hecho de que a partir del retorno democrático, han sido elegidos parlamentarios que han comenzado a reivindicar su pertenencia étnica. Aunque en el Perú todavía no se cuenta con un mecanismo claro de representación étnica en el parlamento, esto constituye una novedad que representa un avance pero no se halla libre de contradicciones y problemas. El caso de Paulina Arpasi resulta ejemplar al respecto. Pero más alentador resulta la participación, en el presente Congreso de las parlamentarias quechuas cusqueñas Hilaria Supa y María Sumire, las cuales han reivindicado el uso de su idioma materno para la función parlamentaria. A diferencia de lo que ocurría en el Congreso en las décadas anteriores, en que los parlamentarios de origen indígena optaban por ocultar su condición y silenciar su idioma, actualmente se observa en el caso de las parlamentarias mencionadas, una significativa reivindicación de su ascendencia étnica.

Final

En conclusión, cabe destacar que el Perú no se halla al margen de los cambios que, a nivel global, han generado una politización creciente de la cultura y la etnicidad. En tal sentido, no resulta sostenible la idea de que el Perú constituye un caso de anomalía o retraso, respecto a los demás países de la región andina. Simplemente se trata de un caso en el cual los procesos de movilización étnica adoptan rasgos e intensidades diferentes. La explicación de esta diferencia y de las características particulares que adopta la conflictividad étnica en el Perú, tanto por razones históricas estructurales como inmediatas, sigue constituyendo una agenda pendiente de las ciencias sociales.

Aunque no se aprecia en la experiencia peruana la constitución de un movimiento nacional indígena, si puede notarse que existen mayores niveles de movilización y participación indígena en la política nacional. Estas tendencias, vienen aparejadas a las transformaciones del conjunto del sistema político peruano, y muchas veces se hallan inmersas en nuevos conflictos que terminan en escenarios de violencia abierta. Estos cambios recientes en la movilización y participación indígena, hacen parte de un proceso de transformación más amplio en la política peruana: la reconstitución de tejidos e intereses sociales que, lentamente, comienzan a ser canalizados políticamente, tanto dentro como fuera del ámbito electoral. En este contexto, de por sí complejo y conflictivo, el gran déficit persistente en el escenario peruano es la falta de representación política. Estamos inmersos en una situación de creciente irrupción del descontento generalizado, que incluye también a los sectores indígenas, pero que aún no tiene canales efectivos de representación política democrática.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
1991 "El retorno del indio". En **Revista Andina**, Año 9, N° 18. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- ALBÓ, Xavier y Ramiro Molina
2006 **Gama étnica y lingüística de la población boliviana**. La Paz: PNUD.
- DEGREGORI, Carlos Iván
1993 "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". En Alberto Adrianzen y otros, **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZÁLES DE OLARTE, Efraín
1998 **El neoliberalismo a la peruana**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- QUIJANO, Aníbal
1999 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán (editores), **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial**. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- PAJUELO TEVES, Ramón
2007 **Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Peruanos (en prensa).
- 2006 **Participación política indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Fundación Konrad Adenauer.
- VENTURO, Sandro
2006 "El quechua y los dilemas del indigenismo". En **Perú 21**. Lima, 11 de septiembre.

El nuevo proyecto político en el Estado Boliviano. La revolución cultural y democrática

Carla Sandoval V.

"...Los indios, por primera vez en la historia de Bolivia y de América Latina, han tomado el poder y lideran una amplia coalición en la que se integran subordinadamente clases medias de izquierda e intelectuales."¹

Introducción

El presente trabajo constituye una primera reflexión de lo que será el desarrollo de un tema de análisis mayor que intenta analizar la emergente contingencia que sitúa al MAS –instrumento político de los movimientos sociales de base indígena– como nuevo gobierno con una propuesta que surge del gobierno del primer presidente indígena de este país, la misma que denominaremos el Nuevo Proyecto Político de Bolivia. Este avance de investigación esbozará tres ejes centrales: i) El contexto histórico, que tiene que ver con el proceso de construcción de los movimientos sociales de base indígena en el país; ii) Las propuestas y políticas (inter) culturales provenientes del oficialismo (quienes paradójicamente en su incursión en la política, fueron oposición); iii) La recepción y reacción de los diferentes y antagónicos sectores de la población boliviana, ante la propuesta del nuevo gobierno y por último una reflexión teórica y balance de los acontecimientos en este periodo de gobierno.

Como muchos autores han analizado, la realidad boliviana por su diversidad poblacional *étnica y cultural*, ha vivido desde sus inicios como República, una suerte de *realidad negada*. Ello se manifiesta claramente en el imaginario construido por los gobiernos de turno quienes pretendieron que Bolivia podía asumirse como una población homogénea que responda a una identidad mestiza. Sin embargo los acontecimientos que emergen a principios de la década de los 90, ponen en manifiesto un destape de una realidad invisibilizada donde se evidencia lo heterogéneo y complejo de esta sociedad. Esta emergencia empieza a cuestionar y problematizar la realidad imaginada logrando a fines del 2003 defenestrar un gobierno que representaba un sistema gubernamental obsoleto y un modelo económico que había ahondado las diferencias existentes.

Este acontecimiento logra que se instaure el espacio propicio para modificar estructuralmente los supuestos del Estado. Se abre la posibilidad de contar con un gobierno nuevo surgido de los mismos movimientos sociales y como instrumento de estos. Este ofrece cambios específicos como la inclusión –y no sólo visibilización– de los sectores tradicionalmente excluidos, y es en este contexto que surgen cuestionamientos, como el que vemos a continuación:

¿Qué plantea el Nuevo Proyecto Político del actual gobierno de Bolivia para incluir a la diversidad cultural y étnica? ¿Esta propuesta, significa caer en un relativismo o es inclusiva a la hora de reflexionar la re-construcción de una "nueva" sociedad?

Sin lugar a dudas este tipo de cuestionamientos, son difíciles de responder en un avance de investigación como es el presente, pero fundamentalmente porque la gestión gubernamental comenzó hace poco tiempo y enfrenta una tradición de 200 años de accionar enmarcado en estructuras colonialistas y un sistema gubernamental ya impuesto. Sin embargo considero válido un esfuerzo que evidencie rasgos generales del nuevo proceso que Bolivia vive.

Contexto Histórico

Durante los primeros años de la vida republicana, el Estado es fundado dentro de los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Estos principios crearon nuevas formas de representación de la población, asumiendo a *todos* como *ciudadanos* con los mismos derechos y obligaciones sin comprender las diferencias existentes entre los distintos sectores que lo conformaban. Entre las grandes repercusiones que este accionar tiene, podemos hallar la marginalidad e invisibilidad que se impone a la población indígena y

1 Joan Prats, "El proyecto de poder de Evo Morales" en Cuarto Intermedio, pp9

originaria, que paradójicamente es la población mayoritaria en nuestro país. Estos lineamientos, con visos nacionalistas pretendieron reforzar la construcción del imaginario de una Bolivia como *nación mestiza*.

Más adelante, en el país se produce otro momento coyuntural que definirá la representación de los "ciudadanos" rurales, mayoritariamente indígenas. Después de la Guerra del Chaco, aproximadamente en 1936², bajo el decreto del gobierno del Coronel Toro, en Bolivia se produce la sindicalización urbano/rural obligatoria. Las consecuencias de esta medida para la población rural serían, la desestructuración de las formas de organización tradicionales y la deslegitimación de sus autoridades convirtiéndolos en: *campesinos*. Esta nueva forma de reconocer a la población mayoritaria del país, con el tiempo logra interiorizarse en las formas de organización de esta población y la nueva identidad es asumida por ellos, sin embargo la misma adquiere matices de resistencia, así, muchas comunidades, sobre todo en el altiplano boliviano, optan por readaptar su sistema de autoridades tradicionales al nuevo modelo impuesto, el *sindicalismo campesino*. Sin embargo, esta medida:

"A pesar de que la revolución de 1952 les había incorporado formalmente como ciudadanos "campesinos", en la práctica continuaban sintiéndose objeto de discriminación étnica y manipulación política.³"

Esta forma de inclusión pensada desde una perspectiva de clase, provoca molestias en el sector "campesino". Este descontento se hace manifiesto durante los primeros años de la década de los '70. En esta década surge el Movimiento Katarista⁴, que reintroduce la problemática de la procedencia étnica, más allá de la de clase. Estas reflexiones, logran incidir en el discurso de la organización nacional del movimiento sindical de campesinos, la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que para 1983 desplegará reivindicaciones y demandas étnicas⁵.

Las demandas de este sector, serán posteriormente atendidas en la década de los '90 en el marco del multiculturalismo que el Estado boliviano adoptó bajo el concepto de interculturalidad. Este nuevo accionar estatal incluye el reconocimiento simbólico a través de reformas constitucionales y legislativas que incorporan en la política pública el tema *indígena*. Paradójicamente, mientras el Estado empezaba recién a aceptar esta reflexión que permitía la "inclusión" de la población indígena, originaria, los movimientos sociales de base indígena, ya habían enraizado este discurso en todas sus esferas. Esto se manifiesta en la forma estructurada, consensuada, articulada y trabajada desde los propios sectores:

"Las últimas dos décadas de la historia de Bolivia han sido cruciales para los pueblos indígenas y originarios, nos dimos cuenta que un pueblo sin identidad no avanza, un país sin identidad nunca desarrolla, es como un individuo sin personalidad; por esta razón nos enmarcamos a la lucha permanente de creación de nuestra identidad, de valorar nuestra energía, de fortalecer nuestras ciudades para avanzar hacia el desarrollo de nuestros pueblos. Sólo con esta convicción hemos avanzado hacia delante, con trabajo de hormigas, trabajo de concientización de hermano a hermano.⁶"

Es importante hacer hincapié que en este espacio es el movimiento Katarista e indianista el que da los primeros pasos "en reintroducir de manera muy explícita la problemática del reconocimiento de los pueblos indígenas del país."⁷ Este movimiento inspirado en dos vertientes, la indianista y la de izquierda, logró construirse en base a la concientización a través de producciones escritas, orales y movilizaciones sociales. Estas, tuvieron una amplia difusión y contribuyeron a la toma de conciencia de los pobladores indígenas, originarios y campesinos, apelando además a simbolismos y retomando lugares simbólicos que reforzarían estas manifestaciones: "...se hizo el Manifiesto de Tiwanaku, suscrito en 1973, al pie de las grandiosas ruinas preincaicas de Tiwanaku, posteriormente difundido, clandestinamente, en castellano, quechua y aimara. El documento citado viene a ser la primera plataforma de 'clase y nación' porque subraya que la opresión del indígena andino no sólo es económica y política sino que tiene fundamentalmente raíces

2 Alvaro García Linera y otros, CSUTCB Antecedentes en Sociología de los movimientos sociales en Bolivia, La Paz, Bolivia, Ed. PLURAL, 2004

3 Esteban Ticona Alejo, Pueblos indígenas y Estado boliviano. Larga historia de conflictos, universidad de la Cordillera. La Paz Bolivia (http://www.ugr.es/~pwlac/G19_10Esteban_Ticona_Alejo.html)

4 El movimiento Katarista surge en la década de los '70, y se halla fuertemente influenciado por la corriente de izquierda de los partidos de izquierda de entonces y la corriente indianista promovida por Fausto Reinaga. Entre las denuncias que empezaban a construirse con la participación de intelectuales aymaras al interior del movimiento, podemos citar el "Manifiesto de Tiwanaku" de 1973, en el cual se resalta entre otras muchas, la frase: "...somos extranjeros en nuestro propio país" lo que apelaba a una memoria de exclusión desde tiempos coloniales, que a la vez iba construyendo los cimientos de una conciencia étnica, que se conformaba para interpelar abiertamente a las estructuras de poder del país.

5 Esteban Ticona Alejo, (idem)

6 CSUTCB, "Presentación" en Nueva Constitución Plurinacional. Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios, Grupo MultiGraph Bo, La Paz, Bolivia, 2006. p 7

7 Esteban Ticona Alejo, (idem)

culturales e ideológicas⁸". De este modo, el movimiento social de cuño indigenista, empezaba a oponerse a lo que había sido el estandarte de la Revolución Nacional de 1952: el modelo "mestizo homogéneo", es decir la creación de ciudadanos iguales ante la ley pero no así ante la práctica.

Esta oposición que se iba gestando, logró constituirse en una alternativa frente al sistema que siempre los había excluido, así reflexiones como las que vienen a continuación son las que enarbolan los nuevos ideales: "...somos una respuesta frente al liberalismo que somos capaces de proponer políticas y modelos de desarrollo de las futuras sociedades, nuestra vivencia milenaria es el mejor sustento científico, político, económico y cultural para crear y articular nuevos procesos históricos en nuestro país y en la historia Latinoamericana"⁹. Con este sustento ideológico, logran no sólo proyectarse a nivel discursivo sino también en la constitución de mecanismos que les permitan una participación real en la toma de decisiones. Se elaboraron entonces, lineamientos que tenían que ver con aspectos distintos como el de los recursos naturales:

"Actualmente, tenemos un Estado excluyente, racista, que margina, depredador y dilapidador, si continuamos con esta estructura de sociedad nuestro futuro está en riesgo de desestructuración. El sistema capitalista (de los q'aras) pone en serio riesgo a nuestros recursos naturales y lo están regalando y vendiendo, por eso debemos unirnos para cerrar el proceso, porque es hoy la batalla final y no mañana. Por eso, en estos días debemos estar más unidos que nunca y listos a defender nuestra fuente de vida que nos queda para nuestros hijos"¹⁰

El contenido de este discurso, proveniente de uno de los máximos líderes sindical de la CSUTCB, hace referencia a un proceso que debe ser resuelto en la coyuntura actual del nuevo gobierno y la realización de la Asamblea Constituyente. Es importante mencionar que en Bolivia nunca se llevó a cabo una Asamblea Constituyente de manera participativa y siendo éste el nuevo escenario de cambio, los discursos giran también en torno a la misma: "Con nuestros principios de orden social milenario; Ama Sua, Ama Quella, Ama Llulla [no seas flojo, no seas ladrón, no seas mentiroso]. Podemos re-fundar un nuevo Estado, asumiendo el modernismo contemporáneo como interculturalidad, es decir, todo lo bueno de la tecnología para nuestro desarrollo como naciones originarias"¹¹. A la vez, también han asumido la conciencia de que la Asamblea Constituyente no podría resolverlo todo, y por ellos se han construido instrumentos políticos que les permitan participar de manera activa y protagonista de la toma de decisiones: "...Hemos trabajado desde las bases creando y desarrollando múltiples mecanismos para llegar al poder; creamos nuestro instrumento político, con ella luchamos de manera permanente hasta conseguir la victoria"¹². Lo que para el año 2005 significó la elección y posesión del primer gobierno nacional campesino-indígena en Bolivia

Sin embargo no sólo la construcción de un discurso y la creación de instrumentos de participación lograron generar la coyuntura actual. Éste requirió del proceso en el que la legitimidad del viejo sistema político terminará por diluirse. El sistema político y económico que lideraba el país, no había logrado en su historia ningún mecanismo de estabilidad ni económica, ni política y menos social en el país. Es en este contexto de debilidad y desgaste estatal institucional que se genera el estallido social de septiembre y octubre del 2003. El mismo que: "tuvo consecuencias decisivas. La primera, el retiro de los partidos tradicionales como operadores de la política. En Bolivia se afirmó un 'colapso del sistema partidario'¹³", la segunda, a este "colapso", se le suma además una contingencia que mostraba una pluralidad de agendas que el debilitado Estado no podría responder. En esta contingencia es interesante notar que: "durante el conflicto, el MAS mostró una mirada estratégica. Evitó el choque frontal que sólo hubiera favorecido a una aguda represión contra el movimiento de productores de coca, su principal base social [...] el gobierno defenestrado argumentaba –en alusión a los productores de coca como terroristas en referencia a los campesinos supuestamente afines a Sendero Luminoso"¹⁴

Por otro lado, en relación a la estrategia y propuesta construidas desde los movimientos sociales, es que se logró alcanzar la presidencia del país. Al respecto, el intelectual aymara Moisés Gutiérrez Rojas, tiene la siguiente visión: "La estrategia de Evo Morales, candidato presidencial por el MAS, fue la de sumar broncas en contra del sistema político: los de siempre, hasta llegar a fascinar a los cabreados, esta bronca acumulada dio buenos resultados, pero consideremos aspectos puntuales de este proceso (...) Todo

8 Idem.

9 CSUTCB, "Presentación" en Nueva Constitución Plurinacional. Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios, Grupo MultiGraph Bo, La Paz, Bolivia, 2006. p 7

10 Idem.

11 Idem. pp 5

12 Idem. pp 7

13 "El entorno del proceso" en Debate político, No 13, FES-ILDIS-PLURAL, La Paz Bolivia 2005 pp. 52

14 Idem. pp. 53

comenzó con su expulsión injusta del parlamento, por esta razón el voto popular tiene sentido de justicia. La embajada estadounidense dio su cuota parte, pero atribuir la victoria sólo a ese factor sería un exceso. La virtud de Evo Morales fue la de una no-exclusión y apertura hacia diversos sectores, que obviamente tendrá más desventajas que ventajas¹⁵. Esta lectura sugiere, de alguna manera la forma de ver que se tiene del proceso desde una lectura fuera de la militancia, pero que de alguna forma se identifica con las propuestas del nuevo partido político, que creció en su accionar de impugnación constante que: "osciló entre la acción en el parlamento, las calles y las regiones. La dinámica reivindicativa combinaba temas clasistas y étnicos con una forma ligada al sindicalismo tradicional¹⁶". Siendo estas las nuevas formas de manifestarse como movimientos sociales, en la actualidad se hallan al margen de los *partidos políticos tradicionales*, logrando en la práctica crear un instrumento político traducido en un partido político con el que han logrado institucionalizarse. Esta característica permite identificarlos como *nuevos movimientos sociales* desde la perspectiva de Clauss Offe (1992), y como *movimientos sociales* desde la caracterización de Touraine (2001) categorizaciones a las que añadimos una característica más, que es la de haber logrado conformar y legitimar un instrumento que les permite acceder por las vías democráticas a las estructuras de poder existentes en nuestro país, aprovechando las *oportunidades políticas*¹⁷, que se presentaron como ya nos hacia notar Gutierrez Rojas.

Durante la campaña electoral el MAS planteó una oferta electoral perfilada hacia varios aspectos que le interesan al país, entre estos: "El movimiento al socialismo, MAS, que agregó al sector campesino-indígena y a la izquierda, enfiló su discurso contra la política antidroga...¹⁸". Entre otras propuestas logradas, este partido alcanzó más del 50% y con esto asume el poder sin necesidad de alianzas partidarias, como había ocurrido en gestiones pasadas del periodo democrático, este marco de legitimidad política, le permitirán posteriormente asumir medidas, apoyadas en el aval de los movimientos sociales que lo colocaron en este sitio de poder.

Propuestas y políticas (inter) culturales provenientes del nuevo oficialismo

El análisis de los discursos emitidos desde el gobierno en la actual gestión, nos remite a los discursos provenientes de los movimientos sociales. Estos responden específicamente a una construcción reivindicativa de los mismos. Así, el Nuevo Modelo Político del país, responde de manera directa a las demandas, necesidades y vivencia de los movimientos sociales, cuyo instrumento político se maneja ahora en las estructuras de gobierno.

Razón por la cual a pocos meses de asumir el mandato el Presidente de Bolivia empieza a dar señales inequívocas de cumplimiento de sus promesas de campaña electoral, en ese contexto, para el 29 de noviembre del año 2006, se aprueba algunas leyes que viabilizaran de manera legal las promesas con las que logra llegar a la presidencia. Una de estas es la Ley de Tierras, que además de frenar el latifundio del país, propondrá sanear aproximadamente 43% de tierras para revertirlas en manos de quienes las trabajan:

"Había olor a indio en el Palacio hace un rato. Recibí la visita de mis hermanos campesinos, de mis hermanos colonizadores y de mis hermanos de los ayllus (comunidades colectivistas). La distribución de la tierra es parte de la revolución agraria de nuestro gobierno. Lo más importante es que el movimiento campesino boliviano estaba concentrado en el Palacio como nunca en los 20 años del neoliberalismo, feliz y contento apoyando al gobierno. Hicieron llorar a los ministros y a las ministras"¹⁹

Estas decisiones gubernamentales encontraron muchas objeciones provenientes de la oposición, que con distintos mecanismos pretendieron frenar las nuevas políticas públicas que devenían de mandatos directos de la población mayoritaria en Bolivia. La oposición se ha valido por un lado, de mecanismos que han provocado el enfrentamiento entre la población y por otro, de normas legales amparadas en diversos temas como los desastres naturales en este caso, el fenómeno de "El Niño". Así el 14 de marzo se sabía que: "...la oposición alista un proyecto para frenar el plan del presidente Evo Morales de revertir tierras sin cultivar, anticipó el miércoles el presidente del Senado, José Villavicencio ("del partido Unidad Nacional (UN), opositor). Estamos elaborando un proyecto para modificar la Ley Agraria"²⁰. Este proyecto político pretendía argumentar que luego de los desastres ocasionados por el fenómeno de "El Niño", el

15 Moisés Gutiérrez Rojas, "Revertir más de 5000 años de historia colonial" en Los Andes desde los Andes. Ed Yachaywasi, La Paz Bolivia, 2000, pp 185, 186

16 "El entorno del proceso" Idem.

17 Oberschall, 1999.

18 "El entorno del proceso" Idem.

19 Martín Sivak, "América Latina" en Newsweek en español; Vol 12, No 2, News for América LLC, 15 de enero de 2007, p.16

20 <http://www.univision.com/contentroot/wirefeeds/50noticias/6971401.html>

uso de las tierras del país, no estaban en condiciones de evaluar la productividad de las tierras, como lo proponía la nueva Ley de Tierras, por lo que la medida debía aplazarse.

Por otro lado, otra medida esperada por la población era el tratamiento que se le daría a los hidrocarburos, esta demanda generada por los movimientos sociales desde inicios de la última década y que alcanzaron su mayor efervescencia en octubre del 2003 se traduce en palabras de la CSUTCB: "...queremos un país sin represores ni reprimidos, recuperar la Pachamama y sus recursos naturales como fuente de vida, porque sin ellos no somos nada"²¹, Esta demanda es atendida a través de la aprobación del "decreto de nacionalización de los hidrocarburos,(así) el acuerdo con las empresas petroleras (que garantizó su continuidad en el país pero en condiciones más favorables para el Estado boliviano y el lanzamiento del bono Juancito Pinto (una ayuda económica para los escolares) son para el presidente cuatro de los hitos más importante de una gestión de gobierno que asumió el 22 de enero de 2006"²²

Estas políticas han intentado desde el gobierno hacer "...frente al saqueo de nuestros recursos naturales tenemos la obligación de cómo buscar cooperación, mercado para nuestros productos, un país con semejantes recursos naturales, pero también con semejante pobreza"²³. Las políticas implementadas sin dudas, han pretendido responder las demandas y mandatos que tiene la actual gestión de gobierno, procurando buscar mejores condiciones para los menos beneficiados. En muchos casos Evo Morales como presidente ha tenido no sólo que asumir la responsabilidad de este tipo de decisiones tan controversiales, sino que se ha enfrentado en las distintas reuniones, como la Cumbre de Jefes de Estado de Europa, de Latinoamérica, del Caribe, a autoridades de otros países, que el margen de la diplomacia se permitan aconsejar al primer mandatario de la nación. Estas sugerencias él las hace públicas de la siguiente manera:

"...después de la nacionalización de los hidrocarburos en Bolivia tu país va a ir a la banca rota, yo le decía más bien, con la privatización, con la concesión, con el saqueo a los hidrocarburos, al gas natural, mi país estaba en banca rota, ahora con la nacionalización se acabará esa banca rota en Bolivia... si hablamos de Bolivia, esos recursos naturales es de los pueblos indígenas originarios, los dueños absolutos de esta noble tierra son los pueblos indígenas originarios, que todavía alguna gente no entiende ese tema... con esta nacionalización sólo estamos ejerciendo el derecho de propiedad sobre este recurso natural...es una decisión soberana"²⁴

En este marco es que se ha planteado desde Bolivia una *revolución democrática y cultural*. A mediados de enero del presente año, la revista *Newsweek en español* publica una entrevista en exclusiva en la que muestra la "visión del líder boliviano". Para contextualizar, la mencionada revista describe la llegada del presidente boliviano a Nigeria (29 de noviembre 2006). Este viaje tenía como fin participar de la primera Cumbre de Suramérica y África, fecha en la que habría expresado su intención de exportar la "revolución democrática y cultural de Bolivia"²⁵. Su intención además era estrechar relaciones con África y con varios países como lo expresa su declaración: "Esos gobiernos (refiriéndose a Cuba y Venezuela) nos han apoyado de manera incondicional desde que asumimos. Pero nosotros queremos tener una buena relación con muchos otros países"²⁶ dejando en claro que: "no queremos relaciones condicionadas ni subordinadas. Felizmente en América Latina terminaron las democracias serviles."²⁷ Esta manera de enfrentar el reto de conformar el nuevo gobierno que genere además un nuevo proyecto político, ha generado la adherencia de muchos sectores. Estos lo apoyan porque esperan del él, las señales de cambios cualitativos en la vida de los bolivianos excluidos desde la fundación del país, pero también ha exacerbado las sensibilidades de los sectores que se ven afectados por esta medidas estructurales, como veremos en el siguiente punto.

Análisis de la recepción y reacción de los diferentes sectores

La actual coyuntura que vive el país, es un nuevo escenario conflictivo y difícil de conciliar. La búsqueda de equilibrio ha puesto en evidencia muchas manifestaciones, actos, simpatías y antipatías. La posición que debe ahora asumir el nuevo gobierno, como gobierno de "todos los bolivianos" pasa por comprender a cabalidad que: "el MAS no es ya una fuerza antisistémica sino una fuerza para cambiar democráticamente el sistema político, económico, territorial, social y cultural que esta bloqueando el desarrollo humano de

21 CSUTCB, "Manifiesto del pueblo" en Nueva Constitución Plurinacional. Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios, Grupo MultiGraph Bo, La Paz, Bolivia, 2006. p 5

22 Martín Sivak, Idem.

23 Palabras del presidente de la República, Evo Morales Ayma, en al firma de los acuerdos de cooperación y solidaridad, 26 de mayo de 2006 La Paz, Bolivia

24 Ibidem

25 Martín Sivak, Ibidem. pp.18

26 Idem. p.18

27 Idem. p.18

los bolivianos, una tarea hercúlea cuya conducción es imposible sin un proyecto de poder”²⁸. Desde la perspectiva de Joan Prats, este proyecto político deberá entonces: i) velar por la construcción de un tipo de estado que responda a las necesidades y realidades del país; ii) buscar la participación social y atender las diversas necesidades pues ahora responde a un país con distintas agendas y no sólo a un interés de movilización; iii) crear un concepto real de ciudadanía que permita la ‘agencia’ individual democrática” iv) fortalecer su partido político no a través del populismo sino a través de la construcción de un proyecto nacional evitando convertir a los movimientos sociales en ‘su correa de transmisión’²⁹; v) a nivel interno, lograr alianzas y coaliciones que apoyen su proyecto nacional y a nivel externo, buscar la alianza con ‘socios no protectores’; vi) buscar un pacto entre el Poder ejecutivo y los Prefectos departamentales electos que le permitan la gobernabilidad; y vii) buscar alianza con el sector empresarial³⁰.

Sin embargo, la puesta en evidencia de un nuevo escenario que durante siglos ha invisibilizado una problemática real de diferencias marginalizadas e ignoradas, crea un malestar profundo en los sectores que siempre han detentado el poder y por tanto lo sienten como una atribución o derecho legítimo. Esta problemática desde la perspectiva del intelectual aymara. Ticona, responde a que: “En este cruce permanente entre las dos dimensiones, se fue viendo que la contradicción principal, en muchos casos, no es sólo de clase ni de simple etnicidad, sino más bien el carácter colonialista que ambas adquieren en Bolivia. De ahí la propuesta del replanteo de la estructura misma del Estado”³¹. Diremos entonces, que es precisamente este replanteamiento el que ha generado la reacción de los sectores, que ahora se sienten marginados y sobre todo afectados, por las políticas del Nuevo Proyecto Político del país.

Si bien es cierto que por un lado, el actual gobierno ha abierto sus puertas a lo que significa un control y seguimiento de la gestión gubernamental, este seguimiento es realizado por los movimientos sociales que lo llevaron a conseguir la victoria: “El MAS propone un estado “bajo control social”, es decir, transformar los poderes del Estado en instrumentos al servicio del pueblo bajo control de la sociedad, de modo que esta tenga el poder de censurarlos y sustituirlos”³². Además de esta tarea de seguimiento que propone el actual gobierno, desde la perspectiva del “control social”, el mismo asume a su vez una especie de “ronda” que le permite como autoridad tener un diagnóstico de los movimientos sociales y realizar a la vez un Muyu³³ para interiorizarse de los problemas que puedan atravesar los movimientos sociales con la intención de prever desarticulaciones o enfrentamientos que debiliten las bases sociales que tiene el MAS.

Señales internas

El acercamiento que el nuevo gobierno mantiene con los movimientos sociales también es demostrado con algunas señales que marcan la diferencia con gestiones pasadas, donde el reconocimiento no pasa por el tradicional sino que busca de manera efectiva la participación. En relación a éstos y su incidencia en la actual coyuntura, Stevenhagen (2005), sugiere que la emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina, se puede explicar desde el análisis de globalización y se produciría como resultado de los fracasos de los estados nacionales. Las movilizaciones son entonces demandas de viejas luchas por la dignidad, justicia, derechos humanos, la participación política, etc. Este autor hace una lectura sobre el avance y reconocimiento jurídico conseguido por los pueblos indígenas en los últimos años, en las Constituciones de los países y específicamente en la constitución de nuevos sujetos con derechos internacionales, que logran globalizar sus demandas, se han convertido sobre todo en actores que promueven el cambio. Así, el apoyo a la propuesta de cambio social y político de la población en diciembre del 2005 a través de las elecciones generales que se producen en nuestro país, debe ser entendido por las manifestaciones de los propios actores en acciones concretas de cambio. Cambios que se evidencian, por ejemplo: en la vocación de servicio al pueblo que lo ha elegido: “La primera señal del gobierno tiene que ver con la composición de su gabinete, en el que incluye a representantes de los movimientos sociales.... la segunda señal percibida es la tendencia a ejercer control sobre el conjunto de instituciones del ámbito público, no solamente el Ejecutivo y el Legislativo, sino también otras entidades (superintendencias, Servicio de caminos, Aduanas, Impuestos Internos, etc.). Una tercera señal es la tendencia del Gobierno a marcar la diferencia con las administraciones políticas anteriores, planteada en términos de austeridad y eficiencia”³⁴. Además de estas señales, también se puede escuchar en las palabras del primer mandatario a tiempo de

28 Joan Prats, “El proyecto de poder de Evo morales” en Cuarto Intermedio, p 9

29 Idem. pp. 12, 13

30 Idem. pp. 12, 13

31 Esteban Ticona Alejo, Idem.

32 Equipo permanente de reflexión interdisciplinar. “La oferta electoral 2005” en Centro cuarto intermedio, Cbba Bolivia, 2006 pp. 16

33 “El Muyu “ronda” es la función de gobiernos más importante de las autoridades. A través de un recorrido del ayllu casa por casa, las autoridades se informan de los problemas que cada rancho o familia enfrenta. El muyu es realizado por los mallkus, jilacatos y alcaldes por las estancias que conforman el ayllu; son los jilacatos que cumplen con la visita domiciliar para interiorizarse de los problemas que cada familia o individuo enfrenta. (...) De lo contrario viene la represión e incluso el castigo. El muyu tiene a su vez carácter de tumpa “inspección fraternal”

34 Equipo permanente de reflexión interdisciplinar. Señales, expectativas y gestión gubernamental: Los primeros pasos del gobierno de Evo morales, Centro cuarto intermedio, Cbba Bolivia, 2006, pp 5,6

posesionar al nuevo gabinete ministerial, las siguientes recomendaciones: "Quiero pedirle a este nuevo gabinete del pueblo realmente entender que la política es la ciencia de servir al pueblo... ser autoridad es servir al pueblo y no vivir del pueblo Quiero pedirles personalmente, cero corrupción, cero burocracia. Tenemos la tarea de dignificar a la política. El político siempre se ve como ladrón, como farsante, como maleante...esa es nuestra tarea para emprender un trabajo honesto, responsable ante el pueblo boliviano Quiero decirles señores ministros, señoras ministras, tenemos la gran oportunidad de cambiar Bolivia. Quiero aprovechar esta oportunidad para nuevamente convocar a la unidad del pueblo boliviano, a integrar al pueblo boliviano... Hay una expectativa impresionante en Bolivia y en el mundo... Hay un desprendimiento de la comunidad internacional, no para Evo Morales sino para el pueblo boliviano...Por eso señores ministros, ministras hemos depositado la confianza en ustedes, primero fundamentalmente para erradicar la corrupción, segundo, es el pedido del pueblo boliviano de cambiar el modelo neoliberal, y acá tenemos representantes de los movimientos sociales, empresariales, de regiones y de sectores³⁵".

Analizando el mensaje que dirige el Presidente de la República a tiempo de posesionar a su equipo de colaboradores que ayudará al Instrumento Político de los movimientos campesinos, indígenas, originarios y afrodescendientes a llevar adelante a construir e implementar el Nuevo Proyecto Político, podemos centrar nuestra atención en varios de los puntos mencionados. Pero nos enfocaremos a sólo algunos de ellos, por ejemplo podemos observar que se dirige al "nuevo gabinete del pueblo" con lo que refuerza la noción de estar conformando, el equipo responsable de "cambiar el modelo liberal", erradicar "la corrupción" junto a "la burocracia" en sí, borrar las huellas negativas que hubieran caracterizado a las anteriores gestiones y coyunturas políticas. Enfatiza además, en el significado de ser autoridad para los pueblos y naciones indígenas, originarias, "ser autoridad es servir al pueblo" Esta concepción arraigada en la episteme indígena del país, viene a trasladar una lógica local a nivel nacional.

Esta gestión gubernamental ha enfrentado también pruebas internas que surgen entre las propias bases que han apoyado su elección, los movimientos sociales. Uno de ellos, el movimiento indígena, originario, que ha sido uno de sus pilares de apoyo desde la campaña y ha reforzado en gran medida la conformación de "El Pacto de Unidad", del cual forman parte organizaciones campesinas, indígenas, originarias y afrodescendientes. Este Pacto, se hizo necesario para realizar una alianza hacia la ANC y además para unir fuerzas y apoyar la nueva coyuntura gubernamental. Pese a esto, desde el interior de algunas organizaciones surgen inconformidades. Estas en algún momento se manifestaron desde las autoridades originarias del CONAMAQ, al sentirse resagados:

"Hemos hecho ese convenio porque teníamos que participar en cada circunscripción, elegir según usos y costumbres, directamente a la papeleta multicolor tenían que entrar nuestros candidatos. Qué ha pasado ahora, hemos elegido, hemos presentado los nombres para que se nos rían de nosotros (...) Hemos hecho algunas negociaciones con la dirección nacional del MAS, con el presidente mismo y nos dijo: "les vamos a dar por circunscripción, estos hermanos directo van a entrar".... Viendo su cara indígena creímos que iba a cumplir. ... Pero esta mañana nos encontramos con que en las listas no están los nombres de nuestros candidatos, excepto dos y eso un titular.... Evo ni siquiera consideró a su ayllu, a su marka, a su suyu, creo que el está pensando y está cuidando su interés personal"³⁶

También las organizaciones de afrodescendientes se ven excluidas:

"Para el señor presidente Evo Morales Ayma, los de linaje africano no formamos parte del mosaico étnico del país, en todos sus discursos no se le ha escuchado pronunciar la palabra afrodescendiente y/o afroboliviano, nos ha deslegitimado de la nacionalidad boliviana. (...) Mientras el slogan "somos diversos en la pluralidad" persista como emblema del cotidiano discurso, nuestra presencia continua bajo la influencia de los temores infundados que nos ha caracterizado por siglos"³⁷

Los problemas y demandas surgidas al interior, son tareas a ser solucionadas en la actual gestión de gobierno para garantizar el desarrollo del proceso. Este es un proceso que requiere de alianzas entre los sectores excluidos al tratarse de una nueva coyuntura que a través de sus políticas buscará lograr el equilibrio.

Desde la otra acera, en la escena político social se observa que se han desarrollado enfrentamientos ocasionados por la falta de acuerdos y consensos en algunos momentos y con temas específicos en la defi-

35 Discurso del presidente de la república, Evo Morales Ayma, en la posesión de su gabinete ministerial.

36 Daniel Sirpa Tambo, "Ante el incumplimiento del MAS a los acuerdos con CONAMAQ: Realmente la política había sido una cochinada para nosotros" en Periódico mensual PUKARA cultura, sociedad y política de los pueblos originarios, Año 1 No 6, abril a mayo de 2006

37 Cita tomada del texto Interculturalidad y (De) colonialidad: diferencia y nación de otro modo. Ponencia presentada en el XIV Conferencia de la Académie de Latinet, Quito, sep, 2006. p.5

nición del reglamento interno de la Asamblea Constituyente o el tema de las Autonomías departamentales, ambos temas, han logrado entre otras: i) polarizar de manera alarmante a la población y ii) generar discursos provenientes ahora de algunos sectores que se sienten excluidos y afectados en la actual coyuntura:

“...a partir de la Revolución Nacional se han identificado todos como mestizos, de alguna manera con ese concepto todos respondíamos al imaginario de que todos somos bolivianos; collas, cambas o chapacos. (...) tiene que ver con la actitud del gobierno, que en uno de sus puntos negativos no busca el consenso y el diálogo, sino que usa un discurso excluyente. En este proceso no hay unidad entre factores étnicos y culturales y se está privilegiando mucho lo indígena en detrimento del resto de las culturas³⁸”

Otros analistas políticos también acusan que el contenido del actual discurso del gobierno habría exacerbado los sentimientos racistas y provocado con ello los enfrentamientos: “La causa de este enfrentamiento es, en el fondo, la discursividad política que alienta el debate sobre las autonomías y el rechazo a ellas de parte del Movimiento al Socialismo³⁹. Según el politólogo Fernando Mayorga, “el MAS en su discurso asocia la autonomía con separatismo, “asegura que lo cambia es el ropaje que utilizan los extranjeros que son enemigos de lo nacional”. “El discurso político se transforma en violencia y el racismo parte con más fuerza porque está acompañado de miedo y rencor”, concluye Mayorga, comentando que este enfrentamiento étnico cultural sólo puede tener fin cuando exista un acuerdo político entre oficialismo y oposición, entre el gobierno y Santa Cruz en torno al tema de las autonomías... (Por otro lado el sociólogo Orlando) Mercado también alerta sobre el peligro de que se ahonden los conflictos étnico culturales en la región. “Estamos viviendo una especie de fundamentalismo de los dos lados, uno que es blancoide y otro que es indígena.⁴⁰” Para Mayorga este hecho es altamente preocupante porque el Valle de Cochabamba “...tiene una larga tradición de tolerancia a la interculturalidad y, de hecho, es la ciudad más intercultural del país⁴¹”

En relación a este tipo de análisis el actual Presidente Morales, dice: “Las dificultades (que) no son pocas” en lo que él llama “la revolución cultural y democrática” de Bolivia. La Asamblea Constituyente, que se ha propuesto refundar el país y elaborar una nueva constitución, no funciona como se había propuesto⁴² porque el diálogo con los partidos de oposición y “la media luna” conformada por los departamentos poseedores de los yacimientos hidrocarbúricos y más pujantes de Bolivia, se han convertido en la fuerza opositora. Esta viene de los representantes de los Comités Cívicos y sus gobiernos locales –los Prefectos– ellos se han articulado en torno a la demanda de autonomías departamentales, a través de paros cívicos y la realización de cabildos, donde los asistentes, propugnan la aprobación de las autonomías sin que las mismas pasen por la Asamblea Constituyente, avaladas por el Referéndum Autonómico que se realizó, junto al referéndum de Asamblea Constituyente.

Estas posturas son interpretadas por el primer mandatario en las siguientes palabras: “La oposición sólo piensa, en cómo van a robar plata... Cuando la democracia no beneficia a sus familias, a sus privilegios, se repliegan y no dejan que funciones el Parlamento. Es un golpe institucional, es una golpe a la democracia⁴³. El primer mandatario de Bolivia afirma esto en referencia a su experiencia en el Congreso que le permitió observar de cerca maniobras políticas de los partidos tradicionales.

Por otro lado la lectura del actual Vicepresidente, Álvaro García Linera, hace alusión a que “este proceso no se ha dado de la noche a la mañana, pues significa en definitiva una lucha por el poder que se ha mantenido vigente desde siempre, una lucha que visibiliza claramente dos sectores antagónicos: Hemos vivido uno de los momentos más dramáticos de la lucha por el poder en Bolivia; lo que estamos atravesando, lo que estamos viendo, es una clara lucha por el poder y hay que llamar las cosas por su nombre: lucha por el poder entre sectores conservadores y lucha por el poder entre sectores renovadores⁴⁴.”

Continúa, que se han identificado claramente dos sectores en pugna por el poder, por ello: “Toca ahora a los pueblos indígenas, a lo más noble, a lo más verdadero de nuestra patria, a sus trabajadores, a la gente empobrecida, a la gente sencilla de la patria, hoy ocupar el mando de la nación y conducirnos por un camino de bienestar, por un camino de unidad, por un camino de integridad nacional ... Nunca más ya en Bolivia un Estado sin pueblos indígenas... Un Estado fuerte multicultural donde los distintos pueblos, los distintos idiomas, los distintos colores valgan lo mismo; una pollera lo mismo que una falda,

38 Racismo. Historias de “cambas” e “indios” (PORTADA LOS TIEMPOS.COM).p. 8

39 Idem.p.p 3

40 Idem.pp. 3

41 Idem, pp. 3

42 Martín Sivak, Idem. pp.17

43 Idem. p.17

44 Discurso de don Álvaro García Linera Vicepresidente constitucional de la República de Bolivia en la Sesión de Honor del Congreso Nacional. Transmisión del Mando Presidencial 22 de enero 2006

un poncho lo mismo que una corbata, un color de piel más claro lo mismo que un color de piel más oscuro”⁴⁵. Un equilibrio que cuesta aplicar después de años de colonialismo imbricado en las estructuras, las políticas, las iniciativas y todo cuanto a regido al manejo del país. Esta propuesta de país alude a la conformación de un Estado donde, pese a las diferencias, existentes entre habitantes la atención sea distribuida de igual manera, en busca de la integridad nacional.

Señales externas

En el ámbito externo se ha dado un cierto margen de tolerancia. Incluso Estados Unidos que tan insistentemente ha intentado “cumplir” con su plan “coca cero” ha dejado de presionar: “Los Estados Unidos han bajado la presión sobre el tema de la coca, permitiendo al gobierno un margen de negociación con los cocaleros y sus formas políticas”⁴⁶. Sin embargo esta no es la única lucha externa que debe enfrentar, así pues deberá también considerar las nuevas rutas que tomará la relación con Brasil respecto del petróleo, luego de haber promulgado el decreto de nacionalización, que de una u otra manera, incide en la estabilidad e inversión de Petrobrás (sin mencionar a las otras transnacionales).

Pese a ello el ámbito externo parecería mostrar más bien, un escenario más favorable. Las reuniones y encuentros donde ha asistido el actual Presidente, ha procurado siempre mantener en alto la intención de desarrollar una integración que aglutine a los países latinoamericanos. Así el 2 de octubre del 2006 Evo Morales Ayma, se dirige a los Jefes de Estado en la II Cumbre de la Comunidad Sudamericana de Naciones, para que a través de su discurso recordarles el compromiso que asumieron de “desarrollar un espacio sudamericano un espacio sudamericano integrado en lo político, social, económico, ambiental y de infraestructura... los pilares de esta Comunidad tomados como *principios*”⁴⁷ de la misma en la búsqueda de lograr un desarrollo sostenible económico y social “que tome en cuenta las urgentes necesidades de los más pobres, así como los especiales requerimientos de las economías pequeñas y vulnerables de América del Sur”⁴⁸. Morales, aprovechó también para realizar una propuesta a los primeros mandatarios allí reunidos. La propuesta fue denominada “Construyamos con nuestros pueblos una verdadera Comunidad Sudamericana de Naciones para “Vivir Bien”, en ella propone avanzar hacia un “tratado que haga de la Comunidad Sudamericana de Naciones un verdadero bloque sudamericano a nivel político, económico, social y cultural”⁴⁹ posibilitando el proceso de integración y respetando la soberanía y los ritmos de cada país.

Balance teórico y perspectivas prácticas

Para explicar lo que sucede en Bolivia, debemos acercarnos a conocer las circunstancias en las que se está construyendo el Nuevo Proyecto Político en Bolivia y ello requiere –como lo hicimos a lo largo de este trabajo- reflexionar fundamentalmente sobre dos temas; i) los movimientos sociales de base indígena y ii) el contenido del discurso y primeras acciones del gobierno de Evo Morales. Ambos temas circunscritos a formas de análisis que engloban tanto la emergencia, como la articulación contingente de los movimientos sociales mencionados en una universalidad que trata de unificar los particularismos y demandas de cada sector, que se explican a través de los aportes de E. Laclau (2000). Esta contingencia logró, el contexto actual que vive Bolivia, pues unificó voluntades individuales venciendo los particularismos de las demandas de los movimientos sociales de base indígena hasta conformar instancias de articulación como el Pacto de Unidad con una visión *omnicomprensiva*. Esta articulación logró absorber diferentes problemas sociales, lo que les ha permitido interpelar a las estructuras del sistema con una estructura más fortalecida y no sólo responder a demandas coyunturales y sectoriales.

El reto que le toca enfrentar al actual gobierno es lograr profundizar y hasta resignificar el sistema democrático, posiblemente a partir de la refundación que se propone a través de la Asamblea Constituyente. Esta debería posibilitar la construcción de mecanismos de negociación, alianza, acuerdos y consenso, proyectando una convivencia intercultural en el país donde los sectores antagónicos de nuestra sociedad aprendan a negociar en base a posturas de diálogo, consenso y cediendo ante todo a formas de inclusión tolerantes. Sin embargo, y siguiendo este análisis de cambio vemos que el contexto actual, Orellana (2006) cuestiona un verdadero cambio, cuando postula que la propuesta del gobierno de Evo Morales no es revolucionaria porque respeta las estructuras fundamentales del capitalismo (propiedad privada, inversión extranjera, trabaja en sociedad con las empresas transnacionales, etc). Para él, lo nuevo en el Movimiento Al Socialismo (MAS), sería la composición de clase de su movimiento, la dirección política, la orientación ideológica de sus propuestas y las reformas que propone implementar. Estas habrían sido, por un lado, heredadas de las movilizaciones nacionalistas y por otro, recogidas de la reivindicación

45 Idem

46 “El entorno del proceso” Idem. pp. 66

47 Libertad, igualdad, solidaridad, justicia social, tolerancia y respeto al medio ambiente

48 ALAI América Latina en Movimiento 2006-10-04, p. 1

49 Discurso del presidente Evo Morales Ayma, en la inauguración de la Cumbre de Presidentes Sudamericanos, 2006

étnica-cultural de los últimos años. En este contexto, ésta última -la reivindicación étnica-cultural-, debe ser entendida desde la emergencia del nuevo escenario político que es explicado por Mayer N. Zald (1999), cuando nos habla acerca de la importancia de los repertorios de protesta y las herramientas culturales en las que se enmarcan las movilizaciones. Esta perspectiva de análisis nos estaría llevando a reflexionar, cuanto de cambio realmente podremos observar en el nuevo contexto, pues si bien el deseo y exigencia de los movimientos sociales es el de evidenciar cambios reales a las estructuras colonialistas de poder, no debemos olvidar el contexto en el que se pretenden estos cambios, éste es un contexto heredado de un sistema que ha sido y es cuestionado por quienes promovieron este espacio socio-político que vive Bolivia en la actualidad.

Desde otra perspectiva, sobre los cambios suscitados, Quiroga Y. (2002), considera que en Bolivia se ha dado un cambio sustancial en lo que constituye al Estado. Este habría provocado un desplazamiento del Estado benefactor hacia una tendencia de liberación de la economía que ha incidido en otros cambios. Al analizar la sociedad señala que la brecha entre pobres y ricos es cada vez mayor y que la democracia no ha logrado ser tan incluyente como debería provocando un problema serio, que es la exclusión social. Esta exclusión habría sido el motor de muchas de las manifestaciones llevadas a cabo, incluyendo el nuevo contexto gubernamental.

En esta línea, la reflexión acerca de los movimientos sociales en Bolivia, García Linera (2005), propone hacer una lectura de la heterogeneidad de los movimientos indígenas de Bolivia. Estos estarían diferenciados por sus liderazgos, estructuras organizativas, objetivos y posición frente al Estado. Por su parte Toranzo (2002), desde una visión más reflexiva hace hincapié en el reto de pensar el futuro de Bolivia. Analiza el papel de los partidos políticos como actores importantes en lo que significa forjar visiones de país, ya que su deslegitimación ha dado lugar a fuertes movilizaciones contra ellos y contra el propio sistema democrático. Para este autor, la sociedad también juega un papel importante en este compromiso, aportando cada uno desde su espacio y fortaleza, esforzándose además, por dar los pasos necesarios para articularse al competitivo mundo de la modernidad, sin renunciar a las raíces étnicas y culturales. Asimismo, también reflexiona sobre los significados de la existencia de las 2 Bolivias. La presencia de ambas estarían en una pugna por el poder y la negación de una en relación a la existencia de la otra. Pone en evidencia la ausencia de una actitud democrática y de una cultura de la tolerancia. Propone que las nuevas gestiones gubernamentales deberían ser mediadores entre la sociedad y el Estado, promoviendo a la vez una nueva lectura de nacionalismo diferente al nacionalismo homogeneizante resultado de la Revolución Nacional del 52.

En la misma línea de Toranzo, Mayorga (2002), se refiere al tema de nacionalismo. Éste sería una de las ideologías imperantes de la modernidad. Hace notar que dentro de lo que significaron los regímenes "nacional popular" como expresión del nacionalismo integracionista, se promovió la participación política de las masas populares con el objetivo de buscar la homogeneización cultural. El debilitamiento de este Estado nacional, habría ayudado al fortalecimiento de identidades particulares y el surgimiento de demandas autonomistas y separatistas en países en los que coexisten diversos grupos étnicos -como es el caso boliviano-, donde se han implementado reformas institucionales reconociendo el carácter pluriétnico y multicultural. Para Mayorga la ideología nacionalista es imprescindible en la conformación del Estado moderno, pues se trata de un factor psicológico que presume la importancia de un sentimiento de identidad, en tanto que Estado nación, es algo más institucional pero no desligado de la ideología. Por tanto, un Estado purinacional permitiría la concurrencia voluntaria de iguales pero diferentes. Para lo cual se debe crear un discurso coherente con el contexto. Este discurso se convertiría en hegemónico al servir de soporte básico del imaginario colectivo, permitiendo pasar de la nación homogénea a la nación plural.

Sobre esta nueva construcción nacionalista Stefanoni, P. (2006), remarca que un nacionalismo indígena real sólo puede ser posible desde la reconfiguración del bloque sociopolítico gobernante que Evo Morales y el Movimiento Al Socialismo (MAS) alcanzan en las elecciones de diciembre de 2005 (momento en que el movimiento indígena boliviano a través de su instrumento político logra desplazar a las élites neoliberales que monopolizaron el poder y la palabra desde la apertura democrática en el país). Este sería entonces el nuevo contexto que inicia un nuevo ciclo nacionalista articulado por las masas indígenas-mestizas que si bien han heredado clivajes del viejo nacionalismo, también han incorporado nuevos componentes, el étnico-cultural y la autorepresentación social. Stefanoni, retomando a Laclau, dice que Evo Morales constituye el momento de universalidad, que ha logrado articulaciones populistas en una equivalencia contingente de un conjunto de demandas populares; guiado más por la intuición de la práctica que por la teoría en su intento de lograr una gestión eficaz con la capacidad de reconstruir el Estado y transformar las condiciones materiales de vida de los bolivianos. Algunas de las señales -internas y externas- ya se han iniciado con la restitución del Estado, a través de la posesión y control absoluto del gas y del petróleo, con la aplicación de modelos integracionistas regionales, como son la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA) y el Tratado de Comercio de los Pueblos (TCP), entre otras.

Otro de los aportes en relación al tipo de nacionalismo que vive Bolivia en la actualidad, es la propuesta del *evismo*. Para García Linera (2006), esta estrategia sería la matriz del movimiento de renovación de la política del actual gobierno. El *evismo* entonces, sería una estrategia de poder que ha transitado por 3 etapas: la resistencia local, la búsqueda de alianzas y la consolidación en el poder, fundada en los movimientos sociales. No delega la representación de lo político y tiene como núcleo articulador el discurso de identidad y la presencia indígena que además se abre a otros sectores. Considera en esta estrategia las formas de revolución que surgen: desde su perspectiva, son la *social* y la *política*, y desde la perspectiva de Evo Morales se trataría de la *revolución democrática y cultural* o la *revolución democrática descolonizadora*. Esta podría ejecutarse conjuntamente con la población mestiza, pero recuerda que históricamente se han presentado deslealtades y traiciones de parte de este último sector, por lo que habría que trabajar arduamente para que la historia no se repita.

Sin embargo no debemos descuidar las diferencias existentes al interior de los movimientos sociales que enarbolan hoy este *evismo*. Así, Aníbal Quijano (2006) coincide con García Linera (2005) al considerar la dificultad de pensar a los movimientos indígenas como movimientos homogéneamente identificados. Hace notar que sólo en el caso de Ecuador se ha logrado aglutinar a los movimientos en una sola organización que lucha contra la colonialidad del poder – la CONAIE-. Para el caso boliviano, los movimientos que se auto identifican como indígenas, no habrían logrado producir ni una organización, ni propuestas comunes. Para este autor el MAS, no se habría formado ni desarrollado como movimiento indígena sino como organización sindical y luego política, aunque sus bases y líder se identifiquen como indígenas. Sin embargo para él, lo interesante es que los indígenas logren ser hegemónicos a través de una votación mayoritaria que logró constituir a su instrumento político en gobierno del Estado Central del país. Así para el actual gobierno, el reto consistiría en construir un proyecto político central que logre el establecimiento de un Estado multi-cultural y multi-nacional, lo que significaría la redistribución del poder entre todas las culturas. Sólo descolonizando el Estado, se lograría democratizarlo.

Por otro lado, la imagen que el nuevo gobierno lleva hacia fuera del país, y en relación directa con el ámbito internacional ha marcado específicamente una tendencia. Un analista político señala que puede influenciar a nuevos gobiernos en América Latina: "Correa ha escogido a Chávez y Morales para hacer lo que Zumbahua –dice Hernán Reyes, catedrático de la U. Andina- porque es una expresión simbólica de con quién quiere marchar, ellos son sus aliados potenciales. ¿Por qué? Porque Brasil y Chile no han desmontado nada y han trabajado sobre la base y los espacios más o menos libres del modelo neoliberal⁵⁰". Así, se puede observar una mayor afinidad entre algunos países y proximidades entre sus gobernantes que bien podrían viabilizar una alianza estratégica de países latinoamericanos que proyectan desde su propia perspectiva el desarrollo y el progreso para sus naciones.

Bibliografía

- ALAI
2006 **América Latina en Movimiento** 10-04
- CSUTCB
2006 "Presentación". En: **Nueva Constitución Plurinacional. Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios**, Grupo MultiGraph Bo, La Paz, Bolivia.
- DANIEL SIRPA, Tambo
2006 "Ante el incumplimiento del MAS a los acuerdos con CONAMAQ: *"Realmente la política había sido una cochinada para nosotros"* En: Periódico mensual **PUKARA cultura, sociedad y política de los pueblos originarios**, Año 1 No 6, abril a mayo.
- 2005 "El entorno del proceso". En **Debate político**, No 13, FES/IDIS-PLURAL, La Paz Bolivia.
- 2006 **Equipo permanente de reflexión interdisciplinar. Señales, expectativas y gestión gubernamental: Los primeros pasos del gobierno de Evo Morales**, Centro cuarto intermedio, Cbba Bolivia, 2006Equipo permanente de reflexión interdisciplinar. "La oferta electoral 2005" en Centro cuarto intermedio, Cbba Bolivia.
- GARCÍA LINERA, Álvaro y otros
2004 **CSUTCB Antecedentes en Sociología de los movimientos sociales en Bolivia**, La Paz, Bolivia, Ed. PLURAL.
- GARCÍA LINERA, Álvaro
2005 "Los movimientos indígenas en Bolivia". En: **Fabiola Escarzada, Raquel Gutiérrez Coord. Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y proyecto alternativo**, Casa Juan Pablos, Centro cultura, S.A. de C.V, México.
- 2006 "El *evismo*: lo nacional-popular en acción". En: **Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social**, OSAL, CLACSO, ASDI Gráficos y servicios SRL, Argentina.

50 La etiqueta socialista de correa, Revista Vanguardia, 23 de enero del 2007, p.18

- GUTIÉRREZ ROJAS, Moisés
2000 "Revertir más de 5000 años de historia colonial". En: **Los Andes desde los Andes**. Ed Yachaywasi, La Paz Bolivia.
- LACIAU, Ernesto
2000 *Sujeto de la política, política del sujeto*, En: **El reverso de la diferencia**. Identidad Política. Nueva sociedad.
- MAYORGA, Fernando
2002 "Los desafíos de la nación boliviana: Estado plurinacional y nación multicultural". En **Bolivia: Visiones de futuro**, FES, ILDIS, Offset Bolivia Ltda., Bolivia.
- OBERSCHALL, Anthony
1999 "Oportunidad y creación de marcos en las revueltas de 1989 en el Este de Europa", En: **Movimiento sociales: perspectivas comparadas**, Istmo.
- OFFE, Clauss
1992 "Reflexiones sobre la autotransformación institucional de la actividad política de los movimientos: un modelo provisional según estadios", En **Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden público**, Edición a cargo de Russell J. Dalton y y Manfred Kuechler, Edicions Alfons El Magnànim, Institutió Valenciana D'Estudis i Investigació.
- ORELLANA, Lorgio
2006 "Hacia una consideración del gobierno de Evo Morales". En: **Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social**, OSAL, CLACSO, ASDI Gráficos y servicios SRL, Argentina.
- PRATS, Joan
"El proyecto de poder de Evo Morales". En **Cuarto Intermedio**
- QUIJANO, Aníbal
2006 "Estado nación y movimientos indígenas en la región Andina cuestiones abiertas". En: **Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social**, OSAL, CLACSO, ASDI Gráficos y servicios SRL, Argentina.
- QUIROGA, Yercio
2002 "Presentación". En: **Bolivia: Visiones de futuro**, FES, ILDIS, Offset Bolivia Ltda., Bolivia.
- SIVAK, Martín
2007 "América Latina". En: **Newsweek en español**; Vol 12, No 2, News for América LLC, 15 de enero.
- STEFANONI, Pablo
2006 "El nacionalismo indígena en el poder". En: **Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social**, OSAL, CLACSO, ASDI Gráficos y servicios SRL, Argentina.
- TORANZO, Carlos
2002 "Introducción: Bolivia y sus retos de futuro". En: **Bolivia: Visiones de futuro**, FES, ILDIS, Offset Bolivia Ltda., Bolivia.
- TOURAINÉ, Alain
2001 III "Los movimientos sociales", En: **¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**, FCE.
- WALSH, Catherine
2006 **Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo**. Ponencia presentada en el XIV Conferencia de la Academie de Latineté, Quito, sep.
- ZALD MAYER, N.
11. "Cultura, ideología y creación de marcos estratégicos", En: **Movimientos Sociales: perspectivas comparadas**, Istmo, 1999.

DISCURSOS

- 2006 **Palabras del presidente de la República, Evo Morales Aima, en al firma de los acuerdos de cooperación y solidaridad**, 26 de mayo, La Paz, Bolivia
Discurso del presidente de la República, Evo Morales Aima, en la posesión de su gabinete ministerial.

ARTICULOS DE PRENSA

- 2006 De "cambas" e "indios" (PORTADA LOSTIEMPOS.COM)
Discurso de don Álvaro García Linera Vicepresidente constitucional de la República de Bolivia en la Sesión de honor del Congreso Nacional. Transmisión del Mando Presidencial 22 de enero.
- 2006 **Discurso del presidente Evo Morales en la inauguración de la cumbre de presidentes de Latinoamericanos**.

PAG WEB

Esteban Ticona Alejo, Pueblos indígenas y Estado boliviano. Larga historia de conflictos, universidad de la Cordillera. La Paz Bolivia. http://www.ugr.es/~pwlac/g19_10Esteban_Ticona_Alejo.htm
<http://www.univision.com/contentroot/wirefeeds/50noticias/6971401.html>

Bolivia mágica: simbiosis de cantos y ecuaciones

Hugo Romero Bedregal¹

Los pueblos y sus creaciones humanas por excelencia como son las civilizaciones, recurren unos a cantos y otros a ecuaciones para conjurar o resolver las situaciones de desequilibrio de sus formas de vida y convivencia con su entorno material y simbólico. Para lograr este fin crearon conjuntos de cantos que conforman himnos y conjuntos de ecuaciones que generan álgebras. Es así que unos crearon mitos y otros paradigmas para dar lugar a dos Américas: la América Algebraica de tronco europeo con raíces en la Civilización Occidental; y la *América Mítica* con raíces en las Civilizaciones indígenas de América.

Aún más, de la confrontación de estas civilizaciones emerge una tercera civilización que es la *América Mágica*, en el sentido de la *no racionalidad* vista desde la perspectiva occidental, como la América desencantada; y mágica en el sentido de la racionalidad de la América indígena. De modo que América Mágica constituye la simbiosis o coexistencia y convivencia de las civilizaciones europeas y americana anglosajona, con las civilizaciones indígenas americanas.

Este estado de simbiosis se da primordialmente en aquellos espacio-tiempos de la América Mítica como son los actuales países de Brasil, México, Guatemala, Perú y Bolivia. También se dan experiencias de segundo orden en Canadá, Colombia, Ecuador; por otro lado, las experiencias de tercer orden son principalmente Chile, Argentina y el propio Estados Unidos de América.

Sin embargo, hay que resaltar que esta última experiencia tiende a desembocar en una civilización portadora y líder de una tercera ola del desencanto y un orden algebraico de bases económicas y cibernéticas.

Por otro lado, está la emergente civilización de la América Mágica que tiene sus raíces en la primera ola del encanto y de un orden sistémico, de carácter ecológico y cibernético.

De lo que se trata pues, es de producir y construir una América Mágica de coexistencia y convivencia de cantos que conforman himnos que contienen mitos y ecuaciones que hacen álgebras que contienen paradigmas, de modo que la Tercera Ola o revolución cibernética pase a constituir la *América Mágica* y no la excluyente América Desencantada.

Atreverse a ser americanos

Cuando en los círculos de la *intelligentzia* de los centros político-administrativos de América-Occidental se vuelve a usar el argumento de la *identidad cultural*; cuando los *carriers* de comunicación refuerzan la homogeneización del mundo iniciada por el mercado, resulta entonces, imprescindible decidirse a tener la osadía de proclamar que somos americanos y actuar como tales para posesionarnos en la "*Historia Universal*" como directos herederos y portadores de las civilizaciones americanas como los Aymaras, Quechuas, Aztecas, Mayas y otros.

Esta decisión, ya ha sido tomada por millones de hombres y mujeres descendientes directos de los pueblos que construyeron las civilizaciones Americanas y asumida también por hombres y mujeres descendientes indirectos desde hace más de quinientos años. Decisión que hoy se ve facilitada por la abrumadora evidencia y confesión de parte de los mismos portavoces de la Civilización Occidental que habiendo pronosticado su decadencia –tales como Spencer o Marx–, han creído ver la *génesis* de una nueva sociedad. .

Para facilitar la tarea, se sugiere partir de aportes más recientes y novedosos como son los aportes de Thomas S. Kuhn, sobre la obsolescencia de los paradigmas científicos y la de Alvin Toffler sobre el fin de la Segunda Ola o Revolución Industrial y subsecuente inicio de la Tercera Ola o Revolución Cibernética.

Por otro lado, para comenzar esta tarea, acudiremos a los aportes de yatis, amautas, sabios y maestros que cometieron la osadía de no solo *asumir* el suicidio de clase –que sugería Paulo Freire–, para ser parte

1 TICA. Tecnología Investigación Ciencia y Arte. e-mail: hugo.romerobedregal@gmail.com

de la *revolución de los oprimidos*, como concientizadores de la Revolución Industrial; sino de dedicar su vida y riqueza al servicio de la causa de las Civilizaciones de América Mágica. Algunos de estos nombres son, Ramiro Condarco, Rodolfo Kush, John Earls, Dominique Temple, Javier Pulgar Vidal, John Murra, Carl Troll, Waman Puma de Ayala, Inca Garcilazo de la Vega, Carlos Milla Villena, entre otros.

Simbiosis entre lo propio y lo extraño

Si acordamos con uno de los más respetados practicantes de la prospectiva, la Tercera Ola o Revolución Cibernética está con nosotros aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XX; donde protagonizan una sórdida confrontación los defensores de la Segunda Ola o Revolución Industrial y los paladines de la Tercera Ola. Sin embargo, nuestra *Nomenklatura*, intenta establecer la industrialización, efectuando el enésimo ajuste estructural en nuestras economías de bazar, amparados en sus estados-nación inexistentes, y con sistemas democráticos de papel. En fin toda una serie de instituciones declaradas ya obsoletas, por sus propios progenitores y herederos (Toffler, 1990; 198).

Frente a esta situación no podemos continuar con una actitud parecida a la estupidez, cuando millones de hombres y mujeres descendientes directos -herederos de la sabiduría de civilizaciones milenarias -, ya resolvieron la incertidumbre entre lo propio (o Americano indígena) y lo extraño (o Americano Occidental); creando una *América Mágica*; simbiosis entre la *América Algebraica* y la *América Mítica*.

Esta realidad inobjetable, conduce a establecer un principio que solo es verosímil dentro de la lógica trivalente de la lengua Aymara: *Las civilizaciones no se destruyen*; perduran en su espacio-tiempo transformando su masa-energía en patrones simbióticos que coexisten y sus poblaciones conviven en civilizaciones de orden ecosimbiótico y sociomutual.

La formulación particular precursora, establecía que los procesos de desarrollo histórico en el espacio geográfico boliviano, son por lo menos dos y donde cada uno tiene sus propias leyes, considerando que la dinámica del proceso de desarrollo histórico boliviano, se origina en el choque entre el desarrollo histórico propio y el impuesto (Romero, 1980, 1986).

La permanencia de una civilización en una relación simbiótica con otra en las postrimerías del Siglo XX, y luego de cinco décadas consumidas de la Revolución Cibernética, constituye una contundente e innegable evidencia de que resulta ser un hecho incomprensible desde la racionalidad occidental, fundada en una lógica bivalente del sí y el no; del blanco y del negro; del positivo y negativo; del macho y hembra; civilización y barbarie; de lo local y lo global o del desarrollo y subdesarrollo.

No otra cosa es la presencia de la civilización China, reordenada como China Socialista, la civilización Egipcia como Egipto y otros países árabes, o la civilización Nipona como el Japón. El caso más interesante -por sus repercusiones presentes y futuras -, es el de la China; sin embargo, el más importante es el constituido por nuestra propia experiencia como América Mágica, donde coexisten las civilizaciones Aymara, y Quechua (la América Mítica), con la civilización Cristiana-Occidental (América Algebraica).

Se contraponen entonces, la América Mítica de la simbiosis y coexistencia de las civilizaciones de la Primera Ola o revolución agrícola, donde prima el don, base de la reciprocidad, la agricultura de base ecológica, la sociedad de base comunitaria, la identidad del tercio incluido, la economía del abastecimiento; con las civilizaciones de la Segunda Ola o Revolución Industrial donde rige la mercancía, manufactura de base empresarial, identidad del tercer excluido y de la negación del otro.

Coexistencia y reproducción de los procesos de desarrollo

Desde la experiencia civilizatoria del Occidente, se plantea originariamente la tesis de que en un espacio geográfico coexisten varios procesos de desarrollo histórico correspondiendo cada uno a una civilización diferente (Romero, 1980).

Para el caso de Bolivia se establecía que en el espacio político-administrativo boliviano, están presentes y se realizan varios procesos de desarrollo histórico, tales como son los procesos de desarrollo propio ó endógeno, que corresponden al desarrollo andino y amazónico; y al proceso de desarrollo impuesto o exógeno, que corresponde al desarrollo occidental (Romero, 1986).

Además se establecía que el proceso del desarrollo boliviano, constituía el *tercer incluido* de la *Lógica Trivalente*, concreción inmediata del choque de los dos primeros y que se expresa en las prácticas sociales de los pueblos americanos que constituyen su quehacer diario y que hoy conocemos como lo cotidiano (Romero, 1986).

Esta tesis, es concebible solo si adopta y usa una lógica polivalente como es la lógica trivalente de la lengua Aymara (Guzmán de Rojas, 1979); y no una lógica bivalente, como la lógica convencional, cuyas reglas fueron formuladas por Aristóteles y que sirven de base para otras lenguas como el Alemán, Inglés, Francés y otros idiomas; considerando además que dicha lógica, sirve de armazón a la estructuración de la ciencia y pensamiento occidentales.

Una manera particular de concebir el cosmos y la tierra

Las civilizaciones, son obras de la producción y reproducción humana que constituidos en pueblos, desarrollaron un proceso de toma decisiones con su propia racionalidad basada en una lógica plasmada en una lengua, logrando desarrollar una forma y patrón de pensar y concebir el cosmos que incluye al planeta Tierra y la población humana (Romero, 1986).

Si partimos de la importancia de la relación Hombre-Naturaleza en la constitución de civilizaciones, es posible discernir que históricamente estas civilizaciones, se construyeron basadas en la igualdad, más bien en la complementariedad Hombre-Naturaleza, que da lugar a una racionalidad como la que caracteriza a las civilizaciones Americanas y a las civilizaciones Orientales. Al contrario, las civilizaciones Griega, Romana, Occidental en sus ramas europea o anglosajona, tienen una racionalidad basada en la desigualdad existente en una preeminencia del Hombre por sobre la Naturaleza.

Además, cada pueblo constituye lenguas basadas en lógicas diferentes. Los pueblos indígenas Americanos y Orientales tienen lenguas estructuradas en una lógica trivalente que admite tres valores: si, no y quizás si o quizás no. Es decir que es posible que un lugar, sea ocupado por varios procesos o personas, que una persona pueda pertenecer a varios procesos de desarrollo histórico y constituir un tercero que incluya a los dos primeros. Por el contrario, los pueblos del Occidente tienen una lógica que admite solo dos valores: si y no, careciendo de la sutileza y agotando la posibilidad a que un lugar sólo pueda ser ocupado por un único proceso o persona; o, que una persona puede pertenecer a un sólo proceso de desarrollo que es declarado hegemónico y universal, excluyendo, poseyendo o dominando a cualquier ser o pueblo diferente a él.

Por otra parte, cada conjunto de civilizaciones logró establecer una forma y patrón de pensar que en el caso de los Aymaras y Quechuas, puede caracterizarse como orgánico, trivalente, dialéctico, holístico, cibernético o cuántico. Al contrario de los Griegos, Sajones y Franceses que desarrollaron una forma y patrón de pensar caracterizado por ser mecánico, bivalente, lineal, atomístico, econométrico.

Cada forma y patrón de pensar facilitó y condujo a una concepción del cosmos del planeta tierra y del hombre en su ordenamiento de la geometría del espacio. Los aymaras y quechuas desarrollaron una concepción orgánica, cósmica y tetramétrica.

Lo más importante, además de todo lo anterior, es que la forma y patrón de pensar es oral concreto, abstracto simbólico y basado en principios conocidos hoy como tetrametría que en el Occidente se trata como pensamiento mítico. En realidad es un pensar construido sobre la unión del hecho y el valor, es decir, lo racional y lógico así como lo emocional e intuitivo.

Producción y reproducción de conocimiento

Una conclusión inmediata, necesaria y urgente es que los pueblos forjadores de civilizaciones lograron constituir modos de pensar ó procesos de producción y reproducción de conocimiento o saber. Es así que los pueblos Aymara y Quechua desarrollaron un modo de pensar con su forma y patrón distinto y diferente al modo de pensar del Occidente a partir, como producto y vehículo de la Revolución Industrial.

El modo de pensar Americano Indígena tenía una forma biológica, orgánica, genética, tenía la forma de mito. Mientras que el patrón de pensar es geométrico, tetramétrico, holístico, usando la jerga de las Ciencias Sociales Occidentales, se diría que es un pensamiento místico; conclusión errónea cargada de etnocentrismo y prejuicio social.

Muy al contrario, como se irá develando más adelante, el modo de pensar de la América Indígena es más avanzado que el modo de pensar de la América Occidental y sólo equiparable al modo de pensar de la Tercera Ola, que no precisamente, será la continuación del Occidente, pues se viene desarrollando una sórdida pugna entre los propietarios y administradores de la Revolución Industrial y la Revolución Cibernética.

Es así que el modo de pensar de la América Occidental tiene una forma mecánica, material, desarrollista; tiene la forma de paradigma. Por otro lado, el patrón de pensar es matemático, bimétrico, parcializador, monocausal, lineal. Este modo de pensar, en el colmo de la vanidad, es considerado el único, universal, racional y lógico. Lo demás es puro folklore, pasional y esotérico.

Por otro lado y contra la vanidad occidental, desde la segunda mitad del Siglo XX se viene desarrollando un modo pensar correspondiente a la Tercera Ola que tiene una forma biológica, cibernética, cuántica. Mientras que su patrón es geométrico, sistémico y ecológico.

Como se evidenciará, no hay duda alguna de que el modo de pensar del *Quinto Sol* o Tercer Milenio, estará estructurado a partir del modo de pensar de la América Indígena y de la Revolución Tecnológico-Cibernética, de modo que la Tercera Ola, bien puede ser modelada a partir de nuestra América Mágica.

Modos de producir saber

Continuando con el tratamiento del conocimiento, que en particular es estudiado como saber o ciencia, pero aún no como sabiduría, se había propuesto que *"La epistemología es importante para introducirse en el planeamiento andino en razón de que es necesario partir de una toma de posición con respecto a la naturaleza del proceso de producción de conocimiento y de las definiciones de conceptos básicos de las ciencias sociales y naturales"* (Romero, 1982).

En cuanto al modo de producir conocimiento, hoy es evidente que si bien existen varias teorías sobre el particular, que pueden agruparse en marxistas, conductistas y positivistas; y mejor aún, entre aquellos científicos que practican la lógica dialéctica y la lógica formal.

Sin embargo, como se apuntó en acápites anteriores, *los pueblos han desarrollado civilizaciones con su propia racionalidad*, lo que evidentemente, incluía una lengua basada en una lógica bivalente o trivalente, lo que da lugar a lo que hoy conocemos como lógica dialéctica sea una alternativa ante la lógica convencional.

De esta manera se puede establecer, que a cada modo de pensar, le corresponde un modo de producir conocimiento. Es así que en base a la información producida por la Antropología y la Etnohistoria y ante la escasa y casi inexistente información sobre el tema en las comunidades indígenas y campesinas de la actualidad, es posible discernir un modo de producir conocimiento.

En América Indígena se producía conocimiento a partir de la relación de hermandad e identificación con la naturaleza. Lo cual se traducía en una relación de reciprocidad *Hombre-Naturaleza* que exigía un trato de *"respeto"* y una actitud de *"conservación"* de la Naturaleza que conducía a conocer íntimamente a los diferentes miembros de los ecosistemas, de tal forma que fuera posible establecer relaciones simbióticas o de hermandad las que permitían, en primer lugar, *imitar* a la Naturaleza, luego establecer sus principales principios y relaciones; para finalmente, tener la capacidad de complementar e incluso transformar a la misma naturaleza, de acuerdo a los fines de producción de alimentos y ahorro de energía; todo lo cual ha sido plasmado en Mitos que tenían sus respectivos ceremoniales y ritos complementarios.

Los conceptos fundantes: espacio y tiempo, masa y energía

Los pueblos de la América Indígena, más que una *definición*, tenían una *concepción* de las "cosas" con su respectivo orden. Esta concepción de las cosas requería de un modo y proceso de abstracción que era geométrico, germinal y tetramétrico. Mientras que los pueblos de la América Occidental, establecían conceptos definidos linealmente, con un modo y proceso de abstracción que era aritmético, mecánico y métrico.

La concepción del cosmos entendido como una totalidad espacio-temporal y material-energético, recibía el nombre de *pacha*. En efecto, de acuerdo a Bertonio (1984) *Pacha* era el universo-mundo (masa y energía), así como constituía -a la vez-, el espacio y el tiempo, pues eran *"dos dimensiones tan unimismadas entre sí, que tanto la una como la otra, recibían el mismo nombre: Pacha"* (Condarco, 1978).

La luz era concebida como esencia de la totalidad, de modo que *Pachakhamac* era *"la primera luz en el tiempo"* o la *"única luz con el impulso de la dualidad"*, así como simultáneamente *"el creador"* (Miranda-Luizaga, 1991). Mientras que en Occidente, vencido otra vez por su *reduccionismo sistematizador*, se compartimentalizaba la realidad, esta vez siendo la luz objeto de fragmentación, definida como *luz divina* y la ciencia óptica.

Esta obsesión por el descuartizamiento lleva al Hombre occidental a disectar y separar al espacio del tiempo; y a la masa de la energía. El espacio es tratado como una superficie plana, susceptible de ser analizada a partir de unos pocos postulados y axiomas que conforman la geometría euclidiana. Pronto ese mismo espacio plano, representaría a la tierra convertida en mercancía y factor de la producción en la ciencia económica. El tiempo, es definido como duración de los fenómenos, tiene fracciones y es medido por cronómetro dividido en 24 horas. El reloj es el instrumento que permite la coordinación de las actividades de la fábrica y en general de todas las vidas de los miembros de una sociedad organizada en estado-nacional del cual son ciudadanos.

Las lenguas humanas y sus lógicas subyacentes

La importancia de las lenguas humanas va más allá de los beneficios utilitarios asociados a la mera traducción simultánea e interpretación originadas a partir de las complejidades de la comunicación humana. En efecto, se sugiere que una forma de acercarse a la concepción del cosmos, el planeta Tierra y el Hombre sería a través de estos lenguajes, apreciados desde una perspectiva etno-lingüística, lo que permitiría establecer las particularidades de la racionalidad histórica de un pueblo (Romero, 1982).

Es evidente que cada lengua humana está estructurada a partir, y en base, a una lógica que puede contener dos o más valores de verificabilidad; es decir, bivalente o polivalente.

La contribución fundamental la realizó Iván Guzmán de Rojas (1979), cuando decidió abordar las razones que provocaban un cierto bloqueo mental en el proceso de internalización de los conocimientos matemáticos en los niños y jóvenes bolivianos.

En efecto, los resultados obtenidos a partir de esta investigación alcanzan ribetes de incalculable valor científico y epistemológico, dado que se evidencia que la lengua Aymara está estructurada a partir de una lógica que no es precisamente la bivalente y aristotélica del tercer excluido en la que se basan lenguas como el Inglés, Alemán o nuestro español; al contrario, Guzmán de Rojas logra demostrar, que la lengua aymara se basa en una lógica trivalente del tercer incluido.

Además, independientemente, otros estudiosos como Salvador Palomino Flores (1984) en su obra "El Sistema de Oposiciones en la comunidad de *Sarhua*: La complementariedad de los opuestos en la Cultura Andina", evidencian que el modo de pensar de los pueblos Aymara y Quechua obedece a una lógica dialéctica, donde los opuestos se complementan en un entorno de reciprocidad; tesis que se convalida en gran cantidad de estudios producidos en la antropología y etnohistoria en el Mundo Andino.

Las implicaciones teóricas y prácticas de estas características de las lenguas indígenas americanas, hoy habladas por millones de gentes, son insospechadas y de gran valor e importancia si consideramos que no habría comunicación transcultural que necesita la *cultura de la paz* y el avance de las ciencias como se sugiere en los anteriores acápites. Además, considerar que por fin existen las condiciones y estudios que permiten concluir que las bases y fundamentos del saber de las civilizaciones de la llamada Revolución Agrícola o Primera Ola y de la Revolución Cibernética o Tercera Ola, son de hecho, en la práctica las mismas (Romero, 1994).

Modos de hacer

Parecería claro y razonable, concluir que si cada civilización es una totalidad única en sí y diferente a otras en su modo de pensar o en su modo de producir conocimientos, lo cual implica que la concepción del cosmos, del planeta tierra y del hombre; las concepciones fundantes, como el espacio y el tiempo; la masa y la energía; debieran ser particulares y hasta únicas para cada civilización, lo que redundaría en un modo de hacer particular.

La información que se dispone hoy sobre los pueblos que desarrollaron civilizaciones en la América Indígena, nos permite concluir que estas formulan los problemas de forma diferente a los agricultores y empresarios de la América Occidental, que tienen un orden distinto de pensar y también un modo de hacer diferente.

Mientras que los indígenas americanos construyeron, por ejemplo, terrazas o andenes, sukakollos, canchones, eras; los agricultores y empresarios contemporáneos construyen grandes extensiones de plantaciones, grandes obras de riego. Las primeras son prácticamente réplicas o imitaciones de la naturaleza que constituyen cambios estructurales de la misma, en base a principios hoy manejados por la ecología y la cibernética; mientras que las segundas son intrusiones o ataques contra el ecosistema, constituyendo cambios subsidiarios en base a principios manejados por la agricultura, la economía y la física clásica.

Para lograr estos resultados existe un orden y un modo de hacer las cosas. Así por ejemplo, los Incas o quechuas, como continuadores de una larga tradición del Mundo Andino, comenzaban por comprender y aprender de la naturaleza en términos similares a los que hoy se estudian los ecosistemas con el propósito operativo de gobernar-planificar una totalidad compleja como lo fue un conjunto de suyos o zonas geodésicas, zonas agroecológicas o pisos ecológicos, cuencas y microcuencas, quebradas y valles. Luego, se sobreponía un sociosistema que articuló los principios de la tetrametría como fueron los "reinos", las *markas* y los *ayllus* o *hathas*. Hoy aún están presentes estas últimas como comunidades; pero con un control limitado y precario de microcuencas y quebradas.

Proceso de toma de decisiones

El proceso de toma de decisiones, si bien tiene una misma estructura como hechura humana y obedece a la respectiva racionalidad de cada civilización.

La estructura del proceso de toma de decisiones tiene varios elementos como lo son: Escenario o espacio bio-geográfico donde se toman decisiones; objetivos de producción y reproducción que tienen que ser logrados a través de la ejecución de prácticas sociales para la realización de estrategias sociales que emergen de la formulación de problemas; y todo esto, realizado bajo una racionalidad contenida en la lengua respectiva.

El escenario mayor, que es un espacio bio-geográfico que constituye una totalidad compleja considerada como un conjunto de ecosistemas, es específico. En general un escenario es aquel conjunto de ecosistemas en el cual se realizan las prácticas sociales.

Los objetivos que tienen que lograrse no son exclusivamente de producción como plantea la economía; sino también de reproducción de las unidades biológicas, sociales y territoriales.

Las estrategias sociales son formulaciones que apuntan al cómo resolver los problemas presentados. De acuerdo a cada civilización, una estrategia puede seguir una cadena causal mecánica de causa-efecto como en el Occidente, ó una cadena sinérgica orgánica de interrelación como en el Mundo Andino.

Las prácticas sociales son operaciones para la ejecución de las estrategias sociales que obedecen a un modo de hacer las cosas. Estas prácticas sociales son las unidades de análisis y síntesis que son de carácter material y simbólico.

Por último, teniendo en cuenta que cada civilización ha creado su propia lengua con una lógica, una racionalidad basada en una determinada relación Hombre-Naturaleza.

Patrón de macro y micrototalidades complejas: Sumergirse e imitar

El orden de las cosas, del hacer saber y el saber hacer, precisa tener claro que se debe tener un orden para el logro del propósito último, cual es establecer una civilización que mejore y complemente a la Civilización Occidental.

Por lo tanto se establece que lo primero que se hace, es sumergirse en una realidad concreta para comprender su orden y conocer sus algoritmos sobre la razón y el corazón con el propósito de imitar a la naturaleza.

Para lograr esto, se diseñó un modelo denominado *ekeko*, deidad Aymara de la abundancia, cuya fiesta se celebra en el mes de Enero, con la compra y venta de miniaturas, de prácticamente todas las cosas de utilidad bajo un planeamiento andino, y que adquieren realidad, gracias al trabajo durante el transcurso del año.

En el modelo se presentan y manejan variables tales como el espacio, tiempo, masa y energía, de modo que se reproduce en pequeña escala y como abstracción de segundo grado, mostrando las interrelaciones de las cosas o elementos macro y las micrototalidades:

Ordenamiento de macro y micrototalidades complejas: construir y reconstruir

El conocimiento y conciencia sobre las interrelaciones entre el orden que se desarrolló entre los pueblos de las civilizaciones Americanas y que hoy se mantiene y practica en el Mundo Andino, nos permite postular que la administración o gestión de macro y micrototalidades, se lograba mediante ciertos procesos

de control en el sentido cibernético, así como su ordenamiento a través de la producción y circulación de información. Este conjunto de procesos acordamos en llamar Gobierno Andino, que involucran un patrón y orden de construcción y reconstrucción de macro y micrototalidades complejas que corresponderían a grosso modo, a los conceptos de gobierno y planeamiento en los actuales sistemas sociopolíticos de los países industriales y mercantiles. Lo que implica, que tanto en los países que comienzan su proceso de post-industrialización en forma aún embrionaria y en los países que albergan importantes poblaciones de los herederos y portadores del hacer saber y saber hacer de las civilizaciones Americanas, se están estableciendo o se establecieron patrones y formas de Gobierno distintos a las formas de gobierno y planeamiento utilizados en occidente separadamente.

Producción y reproducción de instituciones simbióticas: economía campesina, economía informal y ferias

Se han elegido tres casos para entrar en la perspectiva de la América Mágica y su etnicidad: La economía campesina, las ferias, y la economía informal; en razón de que son instituciones producidas por los miembros de los pueblos indígenas aymaras herederos del saber andino, que sobreponiéndose a los actos de dominación y subordinación, han sido transformados en un acto de simbiosis donde prima la mutualidad y cooperación.

Las tres características (modos de pensar, de hacer saber y de saber hacer), de los procesos de producción de instituciones, son la clave para comprender la creatividad e innovación de nuestra América Mágica.

El primer caso, se refiere a la actividad económica productiva milenaria de agricultura y ganadería de base ecológica que hoy se conoce como agroecología, ciencia emergente que permite realizar el diálogo intercultural científico-técnico. Los aspectos relativos a las decisiones económicas bajo una racionalidad diferente a la mercantil vino en llamarse economía campesina y luego aplicada a la vida económica de los pueblos aymaras y quechuas; no así a los guaraníes y otros pueblos de las tierras bajas de la vertiente oriental de Los Andes.

Esta aplicación casi mecánica, de la perspectiva de clase y economía campesina a los productores aymaras y quechuas, no permitió discernir ni adivinar que estos pueblos habían construido una economía simbiótica, basada en su propia concepción de las formas de integración, como lo son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio mercantil.

El segundo caso es más complejo y se refiere a las ferias construidas por los aymaras y quechuas como lugares espacio/temporales de convergencia, transformación y concurrencia de dones y mercancías. Estas ferias tienen dos características: a) son nudos de coexistencia de los circuitos y flujos de dones y mercancías y b) son lugares de simbiosis de las fiestas andinas y republicanas con los mercados de la economía general.

El tercer caso, corresponde a la actividad netamente económica de las primeras generaciones de hombres y mujeres de padres aymaras y quechuas, que en uso de su libertad recuperada a raíz de la eclosión social de 1952, retomaron sus prácticas sociales de ocupación y organización del espacio, en forma transversal a los centros urbanos mayores e intermedios y sobretodo extendiéndolas a otras zonas ecológicas que en la literatura oficial vinieron en llamarse "áreas de colonización" en las tierras bajas (Amazonía y Chaco) y en la franja de mayor diversidad ecológica como son los yungas paceños y cochabambinos.

La dinámica desatada por los aymaras y quechuas en las ciudades fue de tales proporciones, que en pocos años el suburbio de La Paz que tenía el nombre de El Alto, se transformó en la tercera ciudad más importante del país. Esta ciudad aymara alberga a los hombres y mujeres dotados de esa energía que tienen esas poblaciones con alta movilidad geográfica y deseos de emerger e innovar, para posesionarse en su nuevo hábitat urbano.

Pronto, los estudiosos, especialistas y consultores buscaron encasillar (reducir o simplificar) toda esa actividad empresarial, dentro de la economía como economía informal urbana, y más tarde como economía informal. Hoy en día, estamos en los albores de la constitución de esa nueva rama de la economía, desde la perspectiva de la economía no regulada.

Teniendo en cuenta los tres casos presentados como ejemplos de la corporización en hombres y mujeres, y la materialización en patrones de organización, ocupación y uso del espacio, es posible sugerir las siguientes tendencias que nos introducen en el conjunto de relaciones representadas en la América Mágica:

El circuito de ferias incrementará su calidad y eficiencia de nodo de articulación, entre el circuito de ferias y el circuito de fiestas. La intensidad de la preponderancia de uno sobre el otro dependerá de la situación económica del país respectivo, aunque nunca se podrá separar la una de la otra.

La tendencia de la transversalidad de ocupación espacial, entendida como complementación de regiones y áreas biogeográficas, se incrementará con el nombre de vectores económicos o corredores de exportación.

Las economías campesinas y las economías comunitarias, entrarán en la producción en gran escala de alimentos y bienes de exportación, cuando las relaciones sociales mercantiles encuentren su medio para desempeñarse y las relaciones sociales de reciprocidad se hayan fortificado hasta el punto de haber establecido un estado de eficaz convivencia.

Bibliografía

- BERTONIO, Ludovico
1984 **Vocabulario de la Lengua Aymara**, (1612) CEDES, IFEA, MUSEF, La Paz.
- CONDARCO MORALES, Ramiro
1970 **El Espacio Andino y el Hombre**, s.d., La Paz.
1978 **Historia del Saber y la Ciencia en Bolivia** Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.
- GRIBIN, John
1985 **En Busca del Gato de Schrödinger**, Biblioteca Científica SALVAT, Barcelona.
- GUZMÁN DE ROJAS, Iván
1979 **Niño vs. Número**, Biblioteca Popular Boliviana de Última Hora, La Paz.
- MILLA VILLENA, Carlos
1983 **Génesis de la Cultura Andina**, Colegio de Arquitectos del Perú, Sede Lima Perú.
- MIRANDA LUIZAGA, Jorge
1991 **La Puerta del Sol: Cosmología y Simbolismo Andino**, La Paz.
- MOLINA RIVERA, Jorge E.
1999 **La Tetraléctica de los Números Perfectos** s.d., La Paz.
- ROMERO BEDREGAL, Hugo
2006 **América Mágica. Simbiosis de Cantos y Ecuaciones**. TICA-PLURAL Editores, La Paz.
1978 *"Imágenes para el año 2000"* En: **Ayni Ruway** N°1 Ediciones América Profunda, Cochabamba.
1995 *Tarapacá: Espacio Analítico (región) o Espacio Tiempo Cuántico (suyo)*. En: **Revista de Ciencias Sociales** N°5, Universidad Arturo Prat, Iquique.
1980 **Desarrollo Histórico, Movimientos Sociales y Planeamiento Andino**, Ediciones Populares Camarlinghi, La Paz.
1986 **Planeamiento Andino**, HISBOL, La Paz.
1992 **Ecología y Economía en el Planeamiento Andino de las Comunidades de Chorojo**, Cochabamba, CICDA, La Paz.
1997 **La Cuestión Rural: Microregiones y Etnodesarrollo: Recuperaciones y Revitalización del Desarrollo Propio y Diferente de las Comunidades Andinas y Amazónicas para un Desarrollo Regional y Nacional en Autodeterminación** N°4, La Paz.
1998 *Movimiento de Población Humana para el Control y Organización del Espacio de las Mitima y Mitmaq Andinos a la colonización en Bolivia*, en **Debate Agrario** N°7, ILDIS, La Paz.
- TOFFLER, Alvin
1991 **La Tercera ola**, Jane Editores S.A., Bogotá.
1990 **El Cambio del Poder**, Plaza Jane Editores S.A., Bogotá.
- ZAIONC, Arthur
1994 **Atrapando la luz: Historia de la Luz y de la Mente**. Editorial Andrés Bello, Buenos Aires.

Yeepi, fagia. Rehacer y descifrar Comiéndonos identidades, tiempo y estado

Carlos Eduardo Brañez C

Antecedentes

Nuestra iniciativa debe a una conjunción de inquietudes, emergentes o propias al clima de re-posicionamiento general estatal en Bolivia, aspecto que patentiza esta urgencia común por experimentar desciframientos institucionales incidentes (históricos, míticos, étnicos, jurídicos, territoriales), es decir que contribuyen procesos de meditación y crítica práctica. Sin duda esto supone, además de ambiciosos procesos vivenciales y de sistematización compartida, procesos investigativos que ponemos a disposición, lo que siempre un texto vivo y protagonista recomienda y especialmente lo que resta cumplir, que además escapa al dominio de la autoría en la medida y a condición de toda apropiación y reapropiación colectiva singular.

Las conjunciones que perseguimos encuentran en instancias de los pueblos ava-guaraníes – instituciones como Asamblea del Pueblo Guaraní, Academia de la Lengua y Cultura Guaraní, Consejo de Capitanes de Chuquisaca, Capitanías Históricas- un apoyo amplio que parte de promover conciencia territorial, realidad que constituyen algunas vías culturales, simultáneas a diversos pueblos tupi-guaraníes e indígenas a lo largo y ancho de la inmensa amazonía. La empresa resulta a su vez simultánea al indagar sobre rastros de sensibilidad en comportamientos productivos integrales y energéticos, lo que brindará posibilidades de escucha y auto escucha en la puesta en práctica necesaria de distintas imágenes emergentes de los registros. Exponemos algunos avances respecto a lo que manifiestan tales –libros, expedientes, cartas, ordenanzas, crónicas- y algunas composiciones rituales tupi-guaraníes en el tiempo.

Parte de este proceso de promoción de conciencia territorial es **Kandiré**, que entre medios y resultados de cumplimiento involucra la realización de un film por el cineasta boliviano Juan Carlos Valdivia, que refleje esa intensidad de relaciones territoriales a lo largo de los siglos, sin discurrir en discursos ideologizados o apologías, que por lo general no involucran memorias genealógicas y políticas en complejos de sensibilidades rituales –éticas y estéticas- de los indios ava-tupi-guaraníes en las estribaciones de la cordillera andino chaqueña. Cine Nómada permite la posibilidad de este apoyo investigativo en procesos de facilitación integral, concretado en su primera fase investigativa por la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia brindando las consultas necesarias en los repositorios correspondientes a nuestra investigación.

A continuación, resumimos un itinerario metodológico investigativo que intenta reunir, sistematizar y editar registros primarios y secundarios respecto a extractos singulares de la conquista europea al occidente y oriente de los Andes, de los múltiples grupos y pueblos que hacen la familia tupi-guaraní.

Diagrama general del proceso investigativo

Campo expositivo	Huellas de ambigüedad	Códigos de transformación id-entitaria	Espacialidad y cuerpo	Vínculos de territorialidad
Campo de análisis				
Campo transversal				
Movimiento ritual y migratorio tupi-guaraní: registros etnográficos y de contactos ritualizados	Influencias de la familia tupi-guaraní: desde el mar Atlántico, el Matto Grosso, Mesopotamia y Cuenca rioplatense, Pilcomayo, Parapiti, Guapay, Grigota y Mojos, hasta los contrafuertes de la cordillera andina –frontera chiriguana-	Franja, mediación y crisis: productividades y comportamientos milenarios	Yeepi: danza, viaje y éxodo	Fenómeno de transversalidad: Título étnico, Frontera, Constitutividad, Reivindicación, Facilitación integral, Transformación territorial
		Yvy-y-Maräe-ÿ y Candiré	Simultaneidad y distinción ritual	
		Productividad y comportamiento	Rituales de guerra Rastros de liderazgo Ecología	
Guerras rituales contra el proceso reduccional	Simultaneidad de lo tupi y guaraní: ejes de diversidad y unidad	Yvy-y-Maräe-ÿ y Candiré	Simultaneidad y distinción ritual	
Cautiverio misional, aculturación y secularización	Tiempo de constitutividad y Frontera	Ritual territorial posible	Vínculo crítico: constitución misionera	
		Simultaneidad de deseo y vínculos de la tierra: Incas, Guaraníes, Europeos (Yvy-y-Maräe-ÿ, El Dorado y Candiré)	Simultaneidad y distinción ritual del yeepi: bautismo y ciudadanía	

No pasaremos a exponer el detalle sino extraer y mezclar algunas de las partes expuestas en este esquema sin perder continuidad con imágenes que conectan con lo que interesa en esta ponencia, que según entendemos, corresponde con escuchar otra palabra –tupi-guaraní- desde la crisis constitutiva al estado interpelado, que adopta una singular búsqueda de abarcamiento universal y total –sin interesar centro ni límites-: esto asimismo trae una imagen, la de comerse márgenes y costuras, que tiende al infinito; pero en cuanto a des-coser límites en espacialidad, esa imagen es finita –sin importar tiempo ni identidades- se convierte en complejo energético y acción que decide, reafirma o transforma no solamente un texto sino el espacio mismo donde conviven fuerzas de su tejido. Allí, hay que recordarlo, apenas se balbucean imágenes de desciframiento en la posibilidad de que cada mentalidad individual y colectiva vive tales afloraciones en un antes indefinible, sin tiempo u origen.

Permítannos compartir éste éxodo tupi-guaraní, mediante el cual planteamos migrar de lo etnográfico –de un pueblo múltiple que des-orbita tiempo estatal-, hacia el desciframiento incidente de un estado en des-composición –análisis que va más allá de identidad y origen-, materializando espacialidad y cuerpo para escuchar la palabra que siempre manda a rehacer viaje.

En principio diremos que escuchar implica aquí pensar ampliamente descentramientos institucionales del estado, suscitados entre múltiples realidades y perfiles energéticos sostenidos en espacialidades sin tiempo; al pensar singularmente, ahora, en el chaco andino sur y centro-este de Bolivia, emerge un estado conquistador específico, con códigos e imágenes móviles, metanarraciones y aparatos virtuales de mundo –espesuras de los cuerpos que se encuentran, se mezclan y expanden ciegamente. También diremos que es hipótesis de fondo cuyo avance fue iniciado diez años antes y retomado a fines del 2006 y principios del 2007¹ especialmente respecto a pueblos ava-guaraníes de la cordillera andina. Nos interesa hacer hincapié sobre aspectos de sensibilidad y nombres, proceso identitario integral que implica abarcar una comprensión del territorio desde vínculos energéticos integrales en cuanto fenómeno colectivo, social y público.

La condición transversal para considerar entonces, al territorio, en cuanto rastro manifiesto en las pulsiones tangibles e intangibles presentes, obliga a considerar este emprendimiento como desafío

¹ BRANEZ, Carlos E. *Vínculos de territorialidad en la frontera chiriguana. “Corazón físico y moral de la chiriguana”*. Apoyo Investigativo en Procesos de Facilitación Integral. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz. Mayo. 2007. Pp. 74.

hermenéutico, sea en cuanto distancia con la subjetividad de relaciones y vínculos que tradicionalmente materializan la espesura de un presente (de discriminación y exclusión históricas) y al mismo tiempo en cuanto a considerar la tradición misma de un territorio de frontera, como vínculo crítico de positivación de relaciones y lazos energéticos civiles actuales. Un vínculo crítico refiere aquí a su posibilidad de manifestación incidiendo transformativamente sobre aquella circularidad cultural productiva dispuesta en discriminación y exclusión. Puesto que la necesidad es localizar nuestra comprensión de un pueblo en un territorio, la metodología de trabajo opera preguntando por la realidad territorial del pueblo ava-guaraní, en cuanto cuerpo, texto y lugar -su espacialidad constelativa- donde se manifiestan vínculos de territorialidad a partir de meta-sentidos -éticos y estéticos- que caracterizan a dicho pueblo indígena, como hijos y/o huéspedes del estado.

Partir de la espacialidad del texto, manifiesto en registros, fuentes bibliográficas, crónicas, ritos e historia oral, supone considerar un proceso investigativo amplio, que asimismo permite análisis en cuanto vinculaciones críticas, vigentes de territorialidad y facilitación integral en procesos democráticos, como el proceso constituyente boliviano, donde el pueblo histórico ava-guaraní manifiesta aspiraciones en el nuevo rumbo nacional de Bolivia.

Nuestra estrategia investigativa implica plantear y desarrollar algunos vínculos comparativos del proceso colonial y reduccional en el espacio de dispersión migratoria tupí-guaraní, desde puntos o referencias focales a partir de algunas fuentes primarias en el caso de la cordillera y secundarias para todos los casos: en el atlántico (Tupinambas), en el complejo amazónico, en el Paraná - Matogrosso (Apapokuva) y en Los Andes chaqueños (Ava-guaraní -tekohá histórica-) en cuanto complejo territorial que involucra y justifica simultaneidad y diferenciamiento, ambos valores constitutivos al mundo tupí-guaraní. Son tres los campos expositivos: i) el movimiento ritual y migratorio tupí-guaraní en los primeros años de registro etnográfico y de contacto ritualizado; ii) guerras rituales contra el proceso reduccional; iii) Vigencia ritual -más allá del cautiverio misional, de la aculturación y la secularización; también son tres los campos de análisis: i) huellas de ambigüedad; ii) códigos de transformación identitaria, y iii) espacialidad y cuerpo.

Un eje o hipótesis de trabajo que emerge del procesamiento de información bibliográfica es que vínculos de territorialidad manifiestos, constituyen asimismo vínculos críticos que posicionan, desde sus registros -*espacialidad*- fuentes cuya calidad documental específica expuesta, manifiesta una complejidad ritual que involucra así como crónicas y estudios, a los sujetos mismos -más allá de ellos, donde el lugar del registro es cuerpo-palabra- y que desde la facilitación somos todos-as -lenguaje sin tiempo-.

Segundo eje de trabajo y avance es que tales vínculos de territorialidad, en su característica crítica constitutiva, vinculan asimismo posibilidades activas de transformación. La productividad de esa crisis en cuanto vínculo territorial es lo que ofrece aquí condiciones de posibilidad productiva. Tal productividad indica posibilidades energéticas específicas ava-guaraníes, desde sus propias condiciones críticas de existencia como pueblo histórico, de incidir públicamente a partir de vínculos integrales (crisis y transformación) de las relaciones sociales en el Chaco y en Bolivia.

Resumiendo, obtenemos que la noción de vínculos de territorialidad articula dos campos hipotéticos respecto a los cuales la exposición debe referirse de forma simultánea, transversal y compartimentada (independiente y entrelazada): i) vínculos críticos y ii) vínculos de transformación. Es importante observar, respecto a la potencialidad de estos vínculos, que en la medida en que la continuidad territorial ava-guaraní (Tupí-Guaraní) se ve reducida a las expresiones dichas por los misioneros franciscanos del Colegio Propaganda Fide de Potosí -“*Corazón físico y moral de la chiriguanía*”, este complejo territorial que resulta en una Tekohá histórica tupí-guaraní de paso heroico en los andes chaqueños de Bolivia, contrapone al nombre territorial misionero y ciudadano (“Chiriguano o Chiriguanía”), una mudez excedentaria -Yeepi-, propiedad ritual que señala la condición y lazo (ético-guerrero) más tupí-guaraní: todo guerrero es tal porque deja marca, palabra-marca-nombre cuyo rastro es de ayuno, abstención que a tiempo de ofrecer cuerpo, entrañas y vísceras a los aliados y familiares extensivos en la guerra, registra en los matadores (en su piel y en su corazón -texto-) la huella de aquello -sentimiento, sentido- que excede a la propia guerra y que se manifiesta en suspensión de significado -marca y abstención-.

Arribamos entonces a campos posibles y precisos de acción, al seguir el rumbo de estas huellas de territorialidad, al intentar responder cuándo y de qué se abstienen los guerreros ava-guaraníes, con qué ritual alimentan tal espacialidad; cómo operan las nuevas marcas al texto -corazón y piel- complejos que caracterizan la guerra étnica de conquista y resistencia, intentando señalar asimismo el rumbo a estas inquietudes de facilitación investigativa.

Como agenda parcial de análisis que acompañe nuestros campos expositivos planteamos: i) ¿Cómo fluctúan los etnónimos focalizados a lo largo de nuestros campos expositivos?; ii) ¿Qué multiplicidades

de frontera manifiestan los complejos rituales en los campos de análisis y exposición?, y iii) ¿Cuál es el mandato de acción (palabra-marca-nombre) tupi-guaraní con el estado colonial, republicano y global?

Desarrollo

Facilitación integral

Partir del texto refiere a vínculos de comprensión crítica de realidades múltiples –por ejemplo liderazgo ava-guaraní, religiosidad, rituales de convivencia y guerra así como éxodos rituales y esclavistas, opresiones y aspiraciones-, comportamientos productivos diversos, por lo que intentaremos facilitar procesos partiendo del texto en movimiento, mediante experiencias vivenciales y energéticas (rituales), desde el texto-cuerpo colectivo mismo y designado de múltiples formas, para que al emerger rastros de territorialidad, tales rastros, sean asimismo vínculos, medios e instrumentos de comprensión y transformación. Estos vínculos críticos, donde el cuerpo actúa sobre sí mismo, implican *incidencia constelativa* y por lo tanto implican concebir al cuerpo (individual y colectivo) como espacialidad en permanente reañadidura, movimiento y transformación –más allá del signo-. El cuerpo así, en cuanto *lugar* vivo en constelación, también implica y explica su condición histórica y genealógica; pero además –y lo más importante en nuestro proceso de apoyo- implica condición de *espacialidad* –estética- donde el cuerpo encuentra posibilidades para descomponer el tiempo y capacidad transformativa de una (su) realidad presente. Desde la complejidad de imágenes que su texto manifiesta es posible comunicar movimiento mismo como acción. La importancia de tal descomposición radica en el ritual concreto y específico respecto a lo que el cuerpo busca –la acción-, correspondiendo un fenómeno que no es mecánico, racional ni conceptual: en ese mismo lugar –cuerpo- donde el alfabeto se agota y donde no es posible ya traducción alguna, aparece el lugar de la escucha y la desnudez: allí, se interpela al Sí mismo (a su soberanía, a su consciencia o identidad) pues tal lugar es ya el lugar del Otro (que aquí es la palabra guaraní –tupi-guaraní-) donde otra esfera de espacialidad se espera, vínculo transformativo cuya condición es ética (Levinas, 2000)². Al contrario de valorarse fragmento de algo natural a nuestro conocimiento, esa condición –que es condición de descifrar y descomponer cuerpo- solamente parece posible en lo distante, pregnante y abierto –*integral*–.

Imágenes de continuidad emergentes al texto investigativo

Las imágenes de continuidad refieren a núcleos energéticos cuyo hecho depende de fuentes de sensibilidad emergentes en el dato histórico luego recontextualizado y a la vez sensible a operación significativa cualquiera. Por motivos protocolares, extraemos citas de avance investigativo complementadas por comentarios de continuidad a partir de una agenda previa y consolidada en una sola pregunta y tres campos simultáneos de exposición crítica: **¿Cómo aparecen etnónimos focalizados en multiplicidades de frontera y cómo se manifiestan complejos rituales tupi-guaraníes respecto al Estado de conquista, republicano y global?**

- Durante el movimiento ritual y migratorio tupi-guaraní en los primeros años de registro etnográfico y de contacto ritualizado
- Respecto a las guerras rituales contra el proceso reduccional
- Vigencia ritual –más allá del cautiverio misional-
- Huellas de ambigüedad.
- Códigos de transformación identitaria
- Espacialidad y cuerpo.

1

Entre el siglo xvi y xvii la irrupción continental más allá de los mares, encuentra un complejo religioso y civilizatorio que involucran distintas y diferentes expresiones e instrumentos de lectura divina naturalista de fondo, esto debido a fuertes acontecimientos sociales, políticos y religiosos en Europa que involucran asimismo un pensamiento misional constitucional renovado –monárquico y monoteísta³. Disponiendo re-

² LEVINAS, Emmanuel. *La huella del Otro*. Taurus. México. 2000. Pp. 117.

³ FLECK, Eliane Cristina D. *Tão longe do inferno, tão perto do céu: Amedrontar para converter*. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 39, p. 155-189, 2004. Editora UFPR. "Várias das práticas atribuídas ao pentecostalismo moderno e pós-moderno constituem-se em "práticas muito antigas da Igreja, antes de ela ser a Igreja Católica", daí podermos afirmar que o Catolicismo "com o seu culto dos santos e seu gosto pelas imagens parece nunca ter liquidado o seu fundo pagão". O neopentecostalismo, os católicos carismáticos, as igrejas da cura divina operam por meio de "arquetipos religiosos que a própria Igreja Católica lhes entregou: pecado, diabo, tentação, inferno, milagre, salvação". Em razão disso, para os pentecostais, o mundo está cheio de sinais de intervenções do além, de milagres, sendo que os cultos assumem uma função terapêutica, valendo-se do "cultivo pós-moderno da emoção". (SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1994, v. 37. p. 168 – 169.). [Cita al Pie Nº 4. Pág. 2]

cursos y discursos por tanto, nada impedía desplegar fronteras desde las sensibilidades mismas, proceso estatal que sin lugar a dudas continua hoy; ya que la guerra permite de facto ritualizar miradas y lecturas, lo que pertenece en territorio, la conquista implicaría ritos apriorísticos de enorme incidencia en núcleos energéticos de sentimientos territoriales de vida (en el cuerpo) y que configuran experiencias y actitudes energéticas y por ello productivas de mundo. Al proponer aquí, que tales núcleos son vínculos territoriales decimos que se configuran también espacialidades dispuestas en cuanto fuerzas críticas –estos son los cuerpos mismos y sus articulaciones integrales, respecto al mito, deseo, sueños, enfermedades, muerte- en general relacionados a sensibilidad, cuerpo y experiencias (historias).

Entre imágenes arquetípicas recurrentes se dispone la *guerra* ritualizada y excedentaria al sentido común respecto al fuerte espíritu racional evolutivo europeo, lo que resulta –esta lógica y razón de conquista- un lapso interpretativo de vecindad, de amistad y frontera, en los justos momentos del esparcimiento segmentado de grupos –sacerdotes, doctores, escritores- por la tierra –vieja y nueva- cedida por propios designios administrativos y religiosos⁴.

Simultaneidad y accidente cuando en uno de los giros y desde que pisan esta tierra narran y discurren unívocamente realidades siempre mutuas, se las inscribe y registra bajo un conocimiento que impregna especialidades universales y que retorna en la comunicación más invisible pero sensible de cotidianidad quieta, atravesando el dominio temporal. Esto, la equivalencia simultánea y múltiple resulta lo energético, abarcativo y acumulativo del estado, refiere asimismo a su régimen por territorios de lo virtual, donde el valor primero –recurso económico- es tiempo. Simultaneidad y distinción nos lleva a trabajar también la imagen de *guerra* en la ritualidad tupi-guaraní.

Guerrear hasta morir por y en su cuerpo-territorio configura así ciclos (ritualidad) de guerra y alianzas, que en dispersión espacial y temporal, caracteriza fuertemente aquel comportamiento que nos envía a pensar el lenguaje excedentario –tupi-guaraní⁵.

“... Todo hijo era hijo de un matador, y las mujeres se rehusaban a quien no hubiese matado.”

La venganza confiere ‘honra’. El hecho guerrero es la fuente de prestigio político y permite, por lo consiguiente, la poligamia. Como dice Léry, invirtiendo causas y efectos ‘cuanto mayor el número de esposas, más valientes son considerados’ (J. de Léry 1972 (1585): 173) Cunhambebe tendría 13 mujeres, Amenduna 34 (A. Thevet 1953 (1575): 135-136). La poliginia era, en verdad, y en esto Léry no se equivoca, el signo de ostentación del gran guerrero: ‘vi algunos con ocho mujeres, cuya enumeración era hecha con la intención de homenajearlos’ (J. de Léry, 1972 (1585); 172).

El guerrero no acumula sólo mujeres; a cada muerte que realiza, va sumando los nombres que toma y va diseñando, en el propio cuerpo una desolladura que le marca la piel, la renominación es también renombre; ‘Así pues, más glorioso que Escisión el Africano y César Germánico (el Tabajara Rairi) podría vanagloriarse de 24 nombres, verdaderos títulos de honor, comprobantes de su presencia en 24 batallas. Sus nombres eran acompañados por elogios, verdaderos epigramas escritos no en el papel ni el bronce, ni en la cáscara de los árboles, sino en la propia carne. Rostro, vientre y muslos eran el mármol sobre los cuales grababa la historia de su vida, con caracteres y figuras extrañas; y su piel más parecía, así, una figura con damascos...’ (Cl. D’Abbeville 1975 (1614): 268)”. (CARNEIRO DA CUNA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Venganza y temporalidad. Los Tupinamba*. Op.Cit. Pág. 184. Yo subrayo)

Cuando por ejemplo, según dicen nuestros registros, emerge castigo a una falta, esta cotidianidad irrumpe inmediatamente con el ritual cuidadosamente articulado –y coimplicante- (el registro mismo implica aquí ritual), los códigos se atraen en complejos y orbitan en mandatos constelativos (en desequilibrios y ajustes energéticos). Refiramos un registro del castigo en sus puntos textuales de su estar espacial, que

- 4 **OP.Cit.** “Em relação à Conquista espiritual da América, cabe ressaltar que será levada a efeito “por um clero predominantemente reformado, que soma, ao furor antiprottestante da Europa, um novo ardor carismático”, razão pela qual a Igreja que surge na América espanhola e portuguesa não deve ser tomada pela “Igreja européia, seja em função dos elementos que perfazem esta Igreja, seja pelos grupos humanos sobre os quais ela passa a exercer seu plano missionário”. (KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 222).” (Cita al Pie Nº 10: Pág. 3)
- 5 **CARNEIRO DA CUNA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Venganza y temporalidad. Los Tupinamba*. En “Los meandros de la historia en Amazonia”. *Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica. 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Universidad de los Andes, 1-7 de julio, 1985*. Roberto Pineda – Camacho / Beatriz Alzate – Angel (Compiladores). Colección 500 Años. Coedición ABYA-YALA. MLAL. Ecuador. 1990. Pp. 354. Ponencia Pp. 179-206.**

aparecen entonces susceptibles a emociones: por ejemplo *miedo*, activos al duelo⁶; siendo éste un punto energético excedentario, actitudes de muerte insufladas de apariencias duales –vida / muerte– travestidas como *don–deuda*–, aspectos asimismo vinculados al sentido de una crítica analítica posmeta-física-histórica en los márgenes o extremos del poder y estado occidental imperial –“colonial”– en sensibilidades públicas contemporáneas (Derrida, 1994) ⁷.

“... del modo y método de las expediciones, con que hasta el presente se an aterrado aquellos Yndios Barbaros...” (BO ABNB Rück – 58 / 1779 Siglo XVIII. 14 folios, papel. Cita f1. Yo subrayo)⁸

Aquí se muestra que en imágenes de punición y muerte, una excedencia necesaria y dispuesta por la propia fuga de las cosas vivas –miedo y muerte–, acontece para brindar actitud, en positivo, como marca productiva sensible al espacio específico y lapso de tiempo aunque excedentario, vivo.

“... Una mujer mata a un muchacho que se interponía en una discusión. Al día siguiente su hijo la ahorca y la entierra, acostando encima el cadáver de aquel a quien ella había dado muerte. Y Anchieta, que relata el episodio, comenta: ‘nadie, en todo el pueblo lo impidió; ni le habló una sola palabra, porque así suelen vengar homicidios semejantes, para que no hagan la guerra los parientes del muerto y se coman unos a otros’ (Anchieta 1984: 119; vide también J. Monteiro 1949 [1610]: 413)” (Pág. 187-188).

Activo en los bienestares, en el tiempo nuevo y transformado, en ningún instante que involucre tiempo, sino en el espacio energético mismo donde conviven y acontecen los cuerpos marcados por mandamientos. Señales de guerra, violencia ritualizada, el miedo que resulta circulando simultáneo a otros complejos energéticos emergentes de las crónicas del encuentro entre europeos y tupi-guaraníes.

Los ejemplos que registran la relación punitiva que implica muerte se hacen múltiples y distintos y más bien, culminan en imágenes que nos gustaría meditar y que se refiere a lo ya mencionado como deuda pero anulando cualquiera de sus metáforas equivalentes y sucedáneas; pues lo que interesaría es más su imagen deficitaria y crítica en cuanto deuda misma aparente –cuyo movimiento real de miedo va más allá de su apariencia fóbica– que interpela una imagen coherente o por lo menos única metáfora, pan-óptica– de estado y que hoy merece interpelación y superación. Una acción concreta de anular tiempo implica entonces superar deudas, anulando imágenes de deuda en apariencias que contactan sentimientos, ensayando respecto a los complejos y fuerzas emergentes de una memoria de hoy, una transformación siempre posible. Deuda es marca descifrable configurada en un régimen de tiempo, se conforma en lazos rituales energéticos, económicos y constituye formas críticas y excedentarias dispuestas a su propia anulación y transformación.

Este parece ser, entre otras relaciones, el texto que vincula –y nos animamos a decir que manda– en estos movimientos y relaciones sociales y grupales de actores vinculados; simultáneamente, aparece al texto de un desciframiento que busca rastros energéticos que suponen aquella vinculación: de activar, rodear o anular deudas omnipresentes; por tanto y asimismo tupi-guaraníes y europeos, en este momento quieto no se distinguen ya que su lapso (y lazo de tiempo) se halla situado como en posición transversal y a la vez atravesada, fuera de lo que legítimamente aparece como real y natural positivo al nombre y a la deuda –en el logos histórico y científico evolutivo–.

Sólo entonces emergen volúmenes y espesuras, en la materialización posible del movimiento energético de la guerra, que paradójicamente su lugar aparece entonces fuera de todo lugar excediendo y transformando especialidades críticas: es en este sentido amplio de sensibilidades –raíces de un tiempo– que

6 FLECK, Eliane Cristina D. *Op.Cit.* “Um dos temas que a História Cultural tem privilegiado refere-se ao papel do medo na História: dos medos espontâneos ou dos medos conduzidos, manipulados ou criados. Há que considerar, no entanto, que “(...) recuperar o medo como dimensão da história não é tarefa fácil. Não é fácil, em primeiro lugar, porque esta dimensão dificilmente se encaixa em modelos metodológicos”, já que as ações por ele desenvolvidas “geram outras ações tão inesperadas quanto as primeiras e assim, a despeito das tentativas de planejar, de racionalizar os atos do presente em função do futuro, nunca se consegue alcançá-lo exatamente o que se pretendia”. Em razão disso, “o medo apenas aparece de relance nos documentos históricos”, sendo raramente “reconhecido como o móvel profundo e amargo daquele que fala”. Há que se considerar, ainda, que “enquanto dimensão oculta das relações sociais, o medo raramente é incorporado nas análises daqueles que escrevem a história”, havendo, em razão disso, o predomínio das “explicações estruturais, muito bem elaboradas e tão lógicas que acabam por provar que a história realmente só poderia ter ocorrido de uma dada maneira.” (AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco - o negro no imaginário das elites - séc. XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 19 - 20.). (Cita al Pies Nº 8. Pag. 3)

7 DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. Bs. As. 1995. Ediciones Galilée. París. 1994. Pp. 169.

8 BO ABNB Rück – 58 / 1779 Siglo XVIII. 14 folios, papel “Expediente formado en virtud de los diarios de las dos expediciones realizadas al valle de las Salinas hechas por Luis Hurtado de Mendoza y, posterior guerra contra los indios bárbaros chiriguano” (Referencia de fuente. ABNB)

sitios, sueños y cosas de valor, contemplan algo simultáneo que balbuceamos como escritura⁹ y que nos permite esta simultaneidad para tupi-guaraníes y europeos. De tal forma que en esta espacialidad –alma-de deuda hecha mutua –ética y estética- se hallan actores de similar disposición, fuerza y estatura y es sobre este balbuceo que se reúnen condiciones de incidencia energética y de redención excedentaria.

Meditemos entonces en que son esos vestigios de amistad, sensibilidades fundamentales de lo público en expansión, aquello que luego y todavía ocupa nuestro tiempo organizativo e institucional: estado en tanto constelación viviente de cuerpos y fuerzas.

La actitud de pasar en la tierra, sin embargo, que asimismo distingue a los actores como múltiples y diferenciados, a pesar que se confunden permiten este contacto –que es asimismo contacto con actitudes de muerte- sea deficitaria y/o productiva, que filtran y concentran fuerzas que definen textos genealógicos donde es posible interactuar, descifrar, meditar y descomponer, sobre ese mismo espacio, transformar vínculos y comportamientos productivos establecidos puesto que es bajo estas conformaciones críticas que es cuando y como se dibujan fronteras y etnonimias, muros y nombres, pasadizos de la deuda que a su vez son rastros del estado.

La posibilidad de algo así en esta imagen se encuentra en la relación, por ejemplo, del *hierro* como hecho evolutivo que define realidades alternas en América –neolíticas- estructura posible de disponer modelos totales, expresión de coartada tecnológica en la comprensión ontológica y religiosa de especies evolutivas culturales; relación de dominio tecnológico del fuego y del círculo sea para recibir frutos de Dios o Naturaleza, más allá de la muerte en el cielo o en la tierra sin mal¹⁰.

Metales dulces como la plata y el oro, además de piedras y diademas, atraeron la codicia temprana (prehispánica) permanente de los guerreros tupi-guaraníes migrantes entre el atlántico y la cordillera, entre el mar y la tierra de todas las cosas buenas o en tierra prometida entre montañas andinas, selvas amazónicas, valles y yungas andino-chaqueños pasando por las sabanas de xarayes y pantanal, por el río Paraguay al este desde los legendarios Guayrá y Tape y desde el atlántico paulista y paranaense, adentro, hacia el río de la Plata¹¹.

A esta simultaneidad del nombre –*guerra*- la promesa del tiempo implica trascendencia de a una tierra –más allá- *ĩyĩ-ĩmarae-ĩ* (Nimuendajú, 1978)¹², candiré (Susnik, Op.Cit.), paraíso: hay que complementar distinciones respecto a los desplazamientos posibles de esta espacialidad móvil de metal, mujeres, niños, prisioneros, ganado, todos contrapuestos pero relacionados al ritual de guerra territorial

- 9 **BRAÑEZ, Carlos E.** *En cuerpo y alma: imágenes teatrales y constelativas. Teatro del Oprimido – TdO. Meditaciones metodológicas a partir de las Constelaciones Familiares de Bert Hellinger.* 2005. Sin publicar. Pp. 24. “Esta nueva relación con la representación y la mimesis al contrario de pretender eximirse de su condición metafísica originaria (pasado-presente-futuro), la condensa en un solo fenómeno en tanto fuerza sin condenarse por dar exclusiva cuenta racional de su extraño –y asombroso- movimiento. La espacialidad de esta representación no es sólo la multi-espacialidad metafórica que se virtualiza y alimenta bajo un exclusivo pentagrama metafísico, como bajo alguna fábula y tragedia. El contacto que muestra no es sólo y necesariamente sistémico. No solamente, sino a condición de transitar su paso como tiempo, tras-pasar asistiendo su neutralización como señal primera, en una senda de tiempo distinta e incognoscible para la mente sino es reconociéndose entrelazada como cuerpo que comparte aquel rastro vacío. Ahora bien, energéticamente la performance cultural –la que a veces y regularmente se opone a ese rastro-, es decir nuestra conciencia inmanentista y autónoma, la misma que nos abraza como razón e identidad públicas, es aquí el movimiento que merece decisivamente meditar.” (Págs. 2-3)
- 10 **MELIA, Bartomeu.** *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.* Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Centros de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Asunción 1993. Pp. 298. “... A veces eran los presentes y regalos de ropas y objetos de metal: cuchillos, tijeras, anzuelos, agujas... Otras era incluso la repartición de alimentos (MCA III: 39-40; 76). La agrupación en poblados mayores y la adopción de la casa particular para una familia nuclear, parece también haber sido percibido con agrado (Blanco 1929: 660). La providencia del misionero que poco a poco se ocupaba y se preocupaba de todo –‘él hace todo solo’, se dirá del Padre Roque González (Blanco 1929: 581)- no desagradó tampoco a los indios. Son los tantos imponderables del régimen paternalista que tanto atrae y ata. ... ‘El hierro crega entre quienes descubrieron su uso, una tiranía invencible. Una vez conquistado el metal no se vuelve a la edad de piedra’, constata Métraux con toda verdad en el ya citado estudio.” (Cita en Págs. 179-180. Yo subrayo)
- 11 **SUSNIK, Branislava.** *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales.* Museo Etnográfico “ANDRÉS BARBERO”. Asunción del Paraguay. Talleres Gráficos Lorenzo & Cía. S.R.L. Buenos Aires. Argentina. 1968. Pp. 269. “... La reorientación de la expansión migratoria hacia el occidente se debía principalmente a tres causas: la movilidad de la nucleación Itaití del Norte, con cierta influencia de la agitación de la ‘tierra de todas las cosas buenas’ y del camino ‘de las planchas de metal’; la atracción de los grupos móviles por el proceso de desaglomeración demográfica; y después de la matanza de Alejo García, la agitación convocatoria guaraní, la búsqueda de nuevos asentamientos por los grupos desarraigados y el deseo de evasión a la venganza de los conquistadores.” (Págs. 164-165)
- 12 **NIMUENDAJU - UNKEL, Curt.** *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuya – Guaraní.* Editor Juergen Riester G. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Serie Antropología I. Lima. Perú. 1978. Pp. 219.

que migra y se desplaza según la senda que toman los cuerpos rituales en mitos y deseos asimismo dispuestos y desplazados por sobre las estribaciones entre chaco y andes¹³.

"Las inmensas necesidades de mano de obra en el Perú colonial, empero, incitaron al trato de esclavos, -aun-que protestara oficialmente la audiencia de Charcas. Por lo tanto los chiriguano aumentaron los conflictos intragrupal, lo mismo que intertribales, y se presentaron -sobre todo a fines del siglo XVI- ya no solamente como enemigos de los colonos, sino también como sus intermediarios en el tráfico de esclavos, que habían sido antiguamente prisioneros de guerra. Santa Cruz de la Sierra, fundada en 1561, fue el centro regional de este tráfico para nuestra zona. Los esclavos fueron indios de otras tribus, pero también guaraní de otras zonas puesto que los chiriguano se destacaban tanto por sus combates con su enemigo externo, como por constantes rivalidades internas entre varios caciques (mburuvixa) o entre mburuvixa e ipaye (chamanes), las cuales no raras veces son resueltas a través de guerras intragrupalas" (SCHUCHARD, Bárbara. *La conquista de la tierra: relatos guaraníes de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes*. En RIESTER, Jürger (Editor). *Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*. N° 3. Santa Cruz. 1993. Pp. 674. Cita Pág. 425. Yo subrayo)

El movimiento de los componentes y sus intercambios de transformación en lo que asemeja y mantiene, a pesar y sin importar el tiempo de casi más de cinco siglos que transcurren para desplazarse como comportamientos, mitos, deseos, nombres y promesas entre el recorrido -este a oeste y este- hasta su sedentarización violenta y permisiva al trabajo extremo o servicios de hacienda y su asimilación de derechos ciudadanos recientes que se mantienen sobre el mismo espacio deficitario -guardando distinciones- dispuesto a las alianzas, pactos o promesas estatales. Antigua relación de alianza esclavista marcan, al parecer, los deseos manteniendo sus componentes energéticos y territoriales que involucran tanto metal como prisioneros -guerreros y mujeres-, ambos aspectos simultáneos al deseo europeo general que las misiones se encargarán de encaminar, no sin contradicciones, hacia un nuevo desplazamiento en su pertenencia general *fiel* tanto religiosa como civil; también derechos extendidos que hoy implican recién a fines del siglo xx e inicios del xxi deseos plenos de apropiación territorial energética justa sin dejar de ser paradójica o interpelatoria a su crisis estatal-nacional en cuanto espacialidad estratégica de derechos -ingresos, ciudadanía, identidad étnica-indígena-nacional- hacia la construcción de vínculos de soberanía territorial tras-estatal -energética y alimentaria-, autodeterminación compartida de manera múltiple, integral y simultánea a todos los campesinos, indígenas y originarios del planeta.

Un entrecruzamiento de deseo mutuo ocupa aquí la imagen de candiré, "*teco-candiré*" (Susnik, 1968: 170), como tierra deslumbrante -de música, metales, tejidos y agricultura- que para el tupi-guaraní neolítico así como para el europeo ilustre suscita la frontera que a su vez media mundos lejanos, descripciones que los jefes indios otorgan en 1559 a Chaves respecto a estas tierras de fusión. Según Susnik, la ascendencia tupi-guaraní del corregimiento de Tarija (antigua San Bernardo de la Frontera) se debía a las migraciones paranaense por el Bermejo y el Pilcomayu -*Itica*, que junto a los que del centro van por los ríos *Paraguay* y *Caaguazú* y pueblan los valles centrales de Tarija, Paspaya, Pilaya, Tomina, Mizque y Santa Cruz y también aquellos que migran tomando el río Grande o Guapay -*Guapa-i* poblando el *Avapó* hacia el norte amazónico. La influencia ava-tupi-guaraní salta a la vista en las encomiendas reclamadas por las expediciones europeas del Río de la Plata¹⁴. A estos ava que migran por el Pilcomayu y se sirven de los chanés que eran muchos, los ven actuar ya en 1542 (Susnik, 1968: 172) en guerra simultánea con sus por entonces enemigos hereditarios del Chaco. Hoy los ava(s) tupi-guaraníes que habitan las estribaciones andino-chaqueñas de Bolivia conforman núcleos territoriales continuos y discontinuos entre tres Departamentos republicanos y siete provincias involucradas.

Nuestro empeño se concentra en una región reducida e histórica de las zonas y territorios ava-tupi-guaraníes -Tekohá histórica- entre las cordilleras y chaco, en circunstancias de guerra y alianza -dentro y fuera del tiempo estatal-, simultáneas al mismo estado y a su falibilidad crítica constitutiva.

13 SUSNIK, Branislava. *Op.Cit.* "Un ejemplo de la penetración guaraní en las tierras 'candiré', con éxitos, fracasos y asiento definitivo, nos ofrece la descripción del P. Alcaya, no obstante su estilo exaltado; una ola migratoria considerable hubiera subido por el R. Paraguay hasta los Xarayes; éstos recibieron a los Guaraníes con recelo hasta saber que su estadía era sólo transitoria, dándoles luego la noticia del inca Guacane de Samaypata; la gran masa de esta ola se adentró en la provincia de Chiquitos y luego de una invernada, entraron en los llanos de Grigota donde vencieron a Guacane, quien se hallaba en el dicho pueblo llanero. Prosiguen su camino hasta el 'cerro del metal', el dominio de Condori, hermano de Guacane; '... tomaron el camino hasta el pie de la Cordillera, donde dextraron sus mugeres y hixos con mil yndios guaraníes para guarda...'; atacaron a Condori y lo obligaron a bajar a los llanos. El interés de los pueblos fronterizos neolíticos por los valles de Mizque data ya de la época de Topa Inca Yupanqui y se construyeron muchos fuertes, entre ellos Samaypata, por la amenaza de los antiguos 'Chiri-huanés'..." (Pág. 175)

14 COMBES, Isabel. SAIGNES, Thierry. *Chiri-guano: Op.Cit.* "Ver la lista de los pueblos que pretende haber atribuido en encomienda el capitán Andrés Manso, la Plata, 27.IV.1563. ANB. Registros de Escrituras públicas. T.5. f. 652. El río Chunguri [nombre aymara transcrito también como Chiguri] se vuelve en guaraní el Guapai (o Guapay), el Condorillo se llama Parapiti en guaraní (luego Parapeti), el Pilcomayo [quechua] Itica..." (Nota en pie. Pág. 55)

Hablemos brevemente de lo que caracteriza a estos grupos dispuestos en ese espacio migratorio y de vínculos genealógicos territoriales tanto de guerreros tupi-guaraníes como de europeos, incas y aymaras.

La posibilidad que incas y señorios confederados sugieran un pacto necesario de guerra contra los llamados chiriguana, podría implicar a su vez imaginar un papel jugado por los europeos respecto a que allí ellos también decidieron hacer frontera, y como de facto acontece según persiste la guerra manifiesta en aquellas documentaciones y registros de territorialización y conquista, confirmandose tales caracteres de alianzas y exclusiones en textos etnográficos recientes (Platt, et.al., 2006)¹⁵. Hubo una vez en que incas, aymaras y europeos conformaron incursiones y expediciones conjuntas para ocupar y hacer guerra a quienes no quisieron compartir costumbres, ni por ley alguna, ejercer una sola religión, condición para perecer o sobrevivir en un mundo autoritario y monoteísta radicalizado -patriarcal- en expansión y perseverancia (Sol, Dios, Estado), si vemos reafirmarse como mundo constitucional y público, invisibilizando aquella franja media, crítica y temporal, recurso constitutivo de tiempo que pertenece a frontera.

Otra imagen simultánea al estado entonces, la frontera -infinita- ficción sintomática si consideramos la construcción de imágenes como tras-míticas y válidas de cambio (ficcional, metafórica y constelativas: universales). Recordemos que en la especificidad del estado vemos posible su propia descomposición de lo que lleva para sí recurso económico -tiempo-rastro reductor-¹⁶: aquella vieja actitud griega en que Antioqo *el Loco* (Siglo II a.C.) constituye la irreducibilidad del estado monoteísta griego considerando sus dispositivos éticos, religiosos y míticos, factor decisivo en la conquista territorial -de Occidente contra Oriente- como se dibuja la relación de religión y violencia estatal, luego de cientos de años: imagen de retorno *plurisecular*¹⁷ cuando imperios, coronas e iglesias participan de una y general misión en aquellas infinitas como posibles fronteras no solamente andinas sino europeas y luego pero antes *americanas*, donde exceden disformes instituciones y códigos globales. Nos quedamos con esta huella simultánea del estado, más allá de los lugares y las épocas en un código simultáneo tras-temporal -recurrente-, en un sintiempo crónico y deficitario.

Consideremos que éste también resulta en un muro metalingüístico -respecto a nuestro cuerpo mismo- que no agota sino potencia la metáfora religiosa habitual en aquel universo de conquistas, lo que al contrario, confirma una espesa ambigüedad, resultante en algún modo posible o no de atrapar instantes de mundo pre-colombino-hispánico-europeo, lo cual nuevamente abre infinitamente la imagen de universalización de la deuda constituyendo asimismo sus propias condiciones de imposibilidad. Hipótesis de imposibilidad en la frontera, no contar con semejante ficcionalidad incondicional al pensar y participar, supone también dejarse viajar en aquella metáfora universal de mediación cuyo recurso dijimos es tiempo, factor de vecindad constituida luego como patrón público y de amistad, extensión y anexión de la franja que media institucionalidad y derechos constitutivos en América, en toda la tierra y en el tiempo general invisible que pertenece al rey.

"... También se advierte que este nombre *vecino* se entendía en el Perú por los españoles que tenían repartimiento de indios; y en este sentido lo pondremos siempre que se ofrezca..." (GARCILAZO DE LA VEGA, *El Inca. Comentarios reales. Op.Cit.* Pág. 20)

Insistimos en la posibilidad de que ésta deuda de amistad, desde su aceptación imposible e irreducible, en su soledad monolingüe se descompone en la medida en que se neutraliza tiempo, pues en esa

15 PLATT, Tristan. BOYSEE-CASSAGNE, Thérèse. HARRIS, Olivia. QARAQARA-CHARKA. *Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas. Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA. FBCB. University Of. St. Andrews. Plural editores. Abril. 2006. Pp. 1088.

16 GARCILAZO DE LA VEGA, *El Inca. Comentarios reales*. Selección y prólogo de Augusto Cortina, Octava Edición. Colección Austral. Espasa - Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires. 1967. Pp. 142. "... permitió Dios nuestro Señor que dellos mismos saliese un lucero del alba, que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural, y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina; para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica, y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después acá la han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso desta historia. Que por experiencia muy clara se ha notado cuánto más prontos y ágiles estaban para recibir el Evangelio los indios que los reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no había llegado la enseñanza de los Incas; muchas de las cuales se están hoy tan bárbaras y brutas como antes se estaban..." (Págs. 25-26. Yo subrayo.)

17 RENARD, F.M. SAIGNES, Th. TAYLOR, A.C. *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades* Op.Cit. 1985. "Sobre más de tres mil kilómetros, los Andes orientales han conocido una confrontación plurisecular entre los estados andinos -de los que el Imperio Inca era el heredero antes de desarrollar formas innovadoras y sucumbir en el camino- y las sociedades amazónicas caracterizadas por la indivisión social; desde este punto de vista, ellas representan un formidable campo de experiencias socio-históricas del cual intentaremos establecer las orientaciones, las elecciones y los modelos a través de la evolución histórica de los mundos en presencia." (Pág. 6)

simultaneidad griega y americana (más allá de los siglos), se asientan y habitan prácticas, se dibujan perfiles de metafrontera, la conciencia espacial identitaria que para el constitucionalismo público presente supone aquella múltiple como simultánea barrera inaugurada con el discurso naturalista frecuente en las justificaciones religiosas del monoteísmo y los desplazamientos de la ética en las constitutividades energéticas –ontológicas– de un cuerpo social concreto y general, Yo colectivo, siempre incompleto y excedentario, desnudo y en frontera a su propia representación de auto-escucha libre y segura (causal)¹⁸.

Esta causalidad condena luego incidencias territoriales en fragmentaciones conceptuales útiles temporalmente a su acomodaticia hegemonía, razón pública (política), que en los Andes bolivianos por ejemplo separa sierra y montaña al oriente andino y rompe –abstrae, invisibiliza o suspende– lo que de mediación supone comprender vínculos integrales de territorialidad –andino-amazónica o andino-chaqueña–. Fuera del evolucionismo, lo contrario ofrece una imagen de opresión y degradación de mundo, y en esta imagen fragmentaria expresiones de orden cardinal (norte-sur y eje civilizador) –hegemonías, dependientes y verticales– testifican las fuentes sobre frontera, -muro natural y lo que esto lleva consigo– alimentando una lógica de vida crítica, incoherente y deficitaria.

Así como las alianzas del Pacífico y Andes, en el Atlántico, Amazonía adentro desde el Sur hasta el Norte extremo de las Guayanas que empalman con Caribe y mares del Pacífico, al otro extremo en las planicies del Mato-Grosso, de la mesopotamia paranaense y desde la humedad y aridez chaqueñas hasta los yungas interandinos, supone un múltiple como complejo ecosistema transversal que aún hoy la razón pública ignora¹⁹ donde las primeras alianzas de guerra conforman asimismo el dato más notorio y singular, esto es la constancia que los pactos, recursos y regalos (metal, prisioneros y mujeres) conformaron primero su propia posibilidad de mundo en las cordilleras, quebradas y prados andino-chaqueños y justificaron luego conquistas militares y religiosas, cada vez más sofisticadas en lo militar y tecnológico. Las relaciones transversales se invisibilizan y se sumergen de inicio en misterios y leyendas, en vecindad crítica, peligros e ilusiones deficitarias de guerra.

Las valiosas y siempre escasas referencias prehispánicas respecto a algunas formas de relacionamiento y articulación entre los ava-guaraníes con pueblos, señoríos y ayllus centro andinos, a través de la mutua etnonimia: unas veces regalo de alianza y otras señal despectiva de guerra que evidencian las fuentes de memoria –crónicas, expedientes y estudios europeos y americanistas– respecto a la intensidad transversal de las relaciones interétnicas andino-chaqueñas y amazónicas²⁰.

“... En Huanané, cada año para la fiesta de la Cruz (3 de mayo), se juntan muchísimos conjuntos de *sicus* y tocan todo el día la música llamada ‘Chiriguana’ que recuerda un combate librado entre los Huancas (del Perú central), reclutados por el Inca, y los Chiriguano invasores, llegados del Paraguay: la única incógnita concierne al lugar de la batalla (si fue en las estribaciones orientales o cerca del lago); el hecho es que, después de su victoria, los Huancas fueron asentados en las orillas nororientales del Titicaca.” (SAIGNES, Thierry. *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI)*).

18 LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme. Salamanca. México DF. 2004. Hermeneia 62. Pp. 222. “... se llega a afirmar que, en este mundo construido, la existencia consiste en la pertenencia a la naturaleza y en la correspondencia con las categorías de esta última, tiempo, espacio, causalidad. Tiempo, espacio y causalidad que entendidos en el sentido que las fórmulas del físico le otorgan, trascienden el tiempo, el espacio y la causalidad concretos, ese medio vago en el que transcurre nuestra vida.

Pero al afirmar esta objetividad del mundo físico, el naturalismo identifica su existencia y sus condiciones con la existencia y las condiciones de existencia en general. Y olvida que el mundo del físico, debido a su sentido intrínseco, nos remite necesariamente a este mundo ‘subjetivo’ que ha debido ser excluido de lo real en tanto pura apariencia condicionada por la naturaleza empírica del hombre, naturaleza que sería incapaz de alcanzar directamente el mundo de las cosas en sí. Pero a pesar de que el mundo del físico pretende trascender la experiencia ingenua, su mundo sólo existe en relación a esta última. Y esto sería verdad aún para una física divina.” (Pág. 36)

19 RENARD, F.M. SAIGNES, Th. TAYLOR, A.C. *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades* Op.Cit. 1985. “Por otra parte, cuando se efectuaban vínculos entre estos tipos de sociedades en las obras pasadas o en estudios científicos más recientes, era generalmente desde un punto de vista andino-centrista que equivalía a postular la influencia unilateral de las sociedades serranas, más ‘avanzadas’, sobre los pueblos de las tierras bajas constreñidos a ‘progresar’ o a reaccionar negativamente (asimilación, huida hacia delante, extinción). Ahora bien, la historia de los habitantes del piedemonte amazónico nos revela implantaciones seculares, incluso milenarias, una presencia viviente y asimilaciones por lo menos inconclusas actualmente, al mismo tiempo que variaciones en los frentes pioneros regionales. Existía, con evidencia, un profundo desconocimiento de las posibles imbricaciones entre los pueblos de las tierras altas y bajas.” (Pág. 5)

20 SAIGNES, Thierry. *Op.Cit. Indios de abajo. Ideología e historia*. Op.Cit. “En su primer círculo relacional, entran los indios arawak, chané, agricultores pacíficos de Chiquitos, a los que esclavizaron en el siglo XVI; los llamaron ‘tapii’, los ‘esclavos’, los ‘mozos’; aunque los chiriguano no vacilaron en integrarlos en alianzas matrimoniales (por razones demográficas). Notamos un término de rechazo despectivo, pero acompañado de exogamia (aunque sin rechazo biológico). Se desprecia y a la vez se desposa.

Más allá, con los vecinos chaqueños, guerreros nómadas muy agresivos, a los chiriguano designan con epítetos ridículos, peyorativos (no se puede someterlos por la fuerza). Los tobos o matacos, son ‘cara de tigre’, ‘pintas de caballo’, ‘hombres de cuatro pies’. Les atribuyen también ser antropófagos, como ellos. La diferencia es que los chaqueños ‘comen los cadáveres crudos de sus enemigos’, hasta durante su transporte... Más allá vive el Inca, soberano altanero, casi mítico, fascinante, poseedor de los metales; recibe el calificativo de *caracara*, el ‘buitre’, animal de las serranías...” (Págs. 63-64)

MUSEF. Avances de Investigación Nº 3. La Paz. Bolivia. 1986. Pp. 46. Segunda parte. Fuentes andinas. Pág. 21)

3

"... Singularidad realizada por la aparente desproporción entre medios y fines: esos indios que recorrían, escribe Anchieta, hasta más de 300 millas cuando iban a la guerra, se contentaban con cuatro o cinco enemigos capturados, dando por terminada la expedición. 'Sin cuidar de nada más, regresan con grandes griterías y fiestas, y copiosísimos vinos, que fabrican con raíces, para comerlos, de manera que no se pierden ni siquiera la menor uña, y toda la vida se vanaglorian de aquella egregia victoria. Hasta los cautivos juzgan que les sucede en eso cosa noble y digna, **deparándoles muerte tan gloriosa, como ellos juzgan**, pues dicen que es propio de ánimo tímido e impropio para la guerra, morir de manera que tengan que soportar en la sepultura el peso de la tierra, que juzgan ser muy grande' (Anchieta a Loyola, Piratininga, 1554, ed. Viotti, 1984: 73-74)." (**CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op.Cit.** Pág. 190. Yo subrayo)²¹

Los Tupinamba del atlántico son enviados aquí como contraparte gemela de los *siriguana* en las cordilleras andinas. Fueron estos entre otros, estirpe guerrera abstinentes de la carne que consiguen y cautivan, así como de mujeres que poseen, pero no está por encima sino que a partir de tal paradoja y solamente así, accede más allá de la tierra, en otra tierra donde se anula la paradoja misma de su vida de guerra que es la muerte y la posterior esclavitud de sus cuerpos y sus mitos.

'No eres tú de la nación de los maracajás que es nuestra enemiga? ¿No has muerto y devorado a nuestros padres y amigos?' El prisionero confirma: 'Sí, soy yo, los maté y comí a todos' (J. de Léry 1972 (1576): 148).

'Mis parientes me vengarán' " (**CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op.Cit.** Pág. 187. Yo subrayo)²²

Irrumpe el diálogo en un espacio especialmente performado para el rito guerrero –*terreiro* dicen los cronistas²³- donde un guerrero ornamentado con plumas y mbarakas sabe que muere y esa valentía resulta *nombre* que deja alivianando el cuerpo, de la tierra sobre sí, y alivianando así un –otro- viaje más a la tierra sin mal; este *nombre* que ya no es simple es el que precisa el otro guerrero que también ornamentado, entonces lo toma, es más, pues tiene asimismo una misión en aquel espacio donde lleva a su igual a dejar huella que tomar, simultáneamente este nombre oscilatorio paradójicamente es decisivo, pues como actitud y acción materializa rodeos (abstinencias y deseos de carne y pareja) -de su igual y alterno, próximo, la gente, hombres o mujeres- marca del cuerpo ungido y cultivador tupi-guaraní. Esta imagen sugiere aquí una condición poética, si la hubiera, más porque anula que por representar alguna idea del instante activo creativo, algún heroísmo, por lo que su narrativa si bien clausura, abre y desafía en un acontecer energético que estos escritores tupi-guaraníes refieren *yeepi* y muchos cronistas y también autores traducen vanamente como simple *vinganza*, factor de temporalidad tupinamba a lo que aquí proponemos como código desnudo de mediación²⁴. Esta imagen asociada a la marca integral y oscilatoria –ética y estética: artística- de guerreros que se co-implican y aproximan más a ejercer obra en el sentido amplio de conciencia energética, lo cual desplaza la carga unívocamente negativa de odio que el *tabajara* y/o *tobaja* implica allí en frente cuando promete vengar y comer –ya no sólo a su enemigo sino al mismo tiempo, identidades y estado-

"El jaguar ocupa en el sistema Tupinamba una posición singular. Dice Jácome Monteiro que se pensaba que hubiera sido un ser humano en otros tiempos (1949 (1610): 418) y es famosa la frase de Cunhambebe: 'yo soy un jaguar'. El jaguar podía, como un enemigo, ser muerto en el *terreiro* con toma de nombre (Cardim, 1980: 26). Pero un trecho de Thevet (1953 (1595):156) cuenta cómo, después de muerto el jaguar que estaba preso en la trampa, es traído para el *terreiro* y adornado 'como un prisionero que va a ser

- 21 **CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Venganza y temporalidad. Los Tupinamba. Op.Cit.**
 22 **CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op.Cit.** "... Después de esto es muerto. Seguridad anticipada de venganza que da el tono inconfundible de desafío a la muerte en el *terreiro* y que el combate, que podría durar un día entero, de la víctima con sus captores, por más que pareciera simulacro, ya anunciaba. 'Más parecía', escribe Anchieta de la víctima, 'que él estaba para matar a los otros que para ser muerto'. Lo que se deja entrever aquí es cierta complicidad, de la cual volveremos a hablar, que permite la venganza, fruto de la venganza, generar la venganza futura y que coloca, así, en una relación permanente de hostilidad a los grupos envueltos" (Pág. 186-187. Yo subrayo).
 23 **CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Venganza y temporalidad. Los Tupinamba. Op.Cit.** Los autores citan a d'Addeville, J. de Léry, A. Thevet, Blázquez a Loyola, Cardim y otros.
 24 **Id.** "La venganza es, es esta forma, la institución, por excelencia, de la sociedad Tupinamba. Matrimonio, jefatura, chamanismo, hasta **profetismo**, todos, no solo se articulan con, sino que se subsumen en la venganza..." (Pág. 185)

comido'. Se le dirige al jaguar un discurso que es lo inverso del diálogo con el cautivo. Se le pide que disculpe una muerte que no fue realmente intencional, que la olvide y que no quiera vengarse de los hombres. Discurso del olvido que es lo contrario del discurso de venganza y al cual acompaña una abstención significativa; el jaguar no es devorado"
(Nota al pie N° 8. Pág. 189. Yo subrayo).

Estos hechos acontecieron posiblemente en diversos espacios, simultáneos y extensivos de las relaciones sociales y colectivas, fiestas y rituales colectivos generalizados donde se sirven de carnes cautivas en todas las formas culinarias, no necesariamente en un ritual fragmentado que dura -según se dice a eso, con precisión, fragmento de tiempo-, sino al contrario, sin tiempo ya, en un continuar múltiple energético: sin-retorno, espacialidad que asimismo migra y se transforma más allá de una tierra pasada en un tiempo ido, sino siempre allí ya ni siquiera presente, como cuando se baila sin descanso con alimento justo para aliviar los cuerpos decididos en acción y así migrar de la tierra. Entonces esto al parecer manifiesta una imagen integral de aquello que logra neutralizar o anular aquí al tiempo mismo, ya que esta marca si persiste es porque *manda* -ahí radica su valor- en cuanto rastro ético que rige de múltiples maneras (pautas energéticas) las constelaciones vigentes y vivientes.

Aquí la figura misma del círculo oscila: es pero no es una figura única o simultánea -racional, justa, común y positiva-.

La decisión afirmativa, sin embargo advertimos, no logra asentarse nunca en el mundo que supone una realidad representada, imposible de traducción aunque emergente en esta singular dialéctica -diálogo excedentario- que hace a la guerra y a la venganza: '*sí, yo comí muchos de los vuestros*' resulta en una afirmación paradójica que manifiesta valor porque anula tiempo y conciencia, valor excedentario, no-valor que no afirma nada, sino que visita textos míticos y rituales conforme al mandato profético *tupí* y guerrero *guaríní* en estas imágenes simultáneas de sincretismo y mestizamiento místico, operación emergente y excedentaria que nos envía -y nos invita- este complejo integral territorial.

"... (Dice el matador) 'Sí, aquí estoy yo. Quiero matarte pues tu gente también mató y comió muchos de mis amigos'. Le responde el prisionero; 'Cuando esté muerto tendré muchos amigos que sabrán vengarme' (H. Staden 1974 1556): 182. ver también A. Thevet 1953 (1575): 280 y F. Cardim (1980:99)" **(CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Venganza y temporalidad. Los Tupinamba. Op.Cit. Nota al pie N° 6. Pág. 187).**

4

Hablemos también de la falibilidad estatal posible desde la perspectiva excedentaria que la singularidad tupi-guaraní -siri(chiri)guana- ofrece para pensar e interpelar -y demandar- vínculos de transformación en coyunturas de apertura institucional crítica.

Cito esta característica de nombre para rescatar la nominación étnica a partir del parámetro de mestizaje migratorio, posibilidad donde el ava-guaraní -guerrero y migrante excedentaria- es *abstinente* co-implicado y manifiesto: *siri* -se expatria a sí-, distinto y a la vez *diferente*, rastro de nombres y epítetos otorgados en sus círculos relacionales y de guerra correspondientes al tiempo de conquista.

"B. Susnik ve en Siri el término que habría designado el palmar chonta en las lenguas arawak, y que habría sido adoptado por los chiriguano y los guarayu; pero esta palabra se encuentra en el Tesoro de Montoya [(1639) 1876:115], elaborado en la zona paraguaya bien lejos de los grupos arawak. Por otra parte, Romano y Cattunar dan siri, 'expatriarse' (1916:14), lo que se aplica muy bien a mestizos que son también migrantes. El acercamiento entre siri y chiri es confirmado por una carta del P. Martínez (1601) quien escribe también Chiriguana como Siriguana [Crónica anónima 1944:498]. En cuanto a la final del nombre de los sirionós, está prestado del plural de los sufijos arawak para los nombres étnicos (ver Arte de la lengua moxa del P. Marban, 1707). **(COMBES, Isabel. SAIGNES, Thierry. Chiri-guana: Nacimiento de una identidad mestiza. En RIESTER, Jürgen (Editor). Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. N° 3. Santa Cruz. 1993. Pp. 674. Pág. 88. Yo subrayo)**

Este valor *siri* de expatriación sobre su propio cuerpo, otorga a tupi-guaraníes migrantes una múltiple consecuencia territorial energética: primero, queda registrado que cada contingente migratorio de guerreros tenía que recorrer una senda distinta y nueva hacia la tierra sin mal -*ÿÿÿÿ- marae-ÿ*, en guerra. Esta proeza solamente reservada a los guerreros, confunde a los distintos enemigos puesto que al querer huir de alguna oleada migratoria se topaban con otros guerreros migrantes. Tal actitud muchas veces fue compensada por la captura de prisioneros por lo cual accedían a mujeres las que por otro lado también eran preferentemente cautivadas.

Siri-uana: este nombre también se abstiene en la guerra, en cuanto imagen que condiciona su paso en la tierra para ir tras otra tierra, cautivando prisioneras arawak-*chané* (guanas, onos) para desposarlas patrilinealmente, esto es *cautivando* suegros y cuñados –*lobaja*: el que está en frente siempre distintos en continuidad ritual fágica, guerrera y religiosa –absteniéndose de comer aquel guerrero- para reclamar así más mujeres de las cuales también se abstiene en el ritual de la guerra que le obliga a migrar, mestizar y poblar.

“...estos chiriguano no son otros que los acompañantes de Alejo García. –esto es casi únicamente hombres, guerreros, que pocas mujeres seguían (esto, durante las migraciones propiamente indígenas que ponían en movimiento al grupo en su conjunto).” (Combes-Saignes, Op.Cit.: 89. Nota al pie 22).

Su alterna racionalidad sexual que manda la guerra simultáneamente, le prohíbe a la vez que le supedita a dominar y aumentar, lo que resulta esa imagen de las diversas gentes *chané* arawak –uanas, onos- cuya riqueza cultural motiva ese deseo y tránsito específico que posteriormente defienden, resguardan y asientan en la cordillera de su nombre: Combes y Saignes, apoyándose en Susnik, atribuyen aquellos gestos rituales a que “los conquistadores guaraní sufrían un desequilibrio crónico del sex-ratio (cf. Susnik 1968: 176)...” (Op.Cit.: 89), a lo que relacionamos ritualmente con esa excedencia (mandato abstinentes) que es la guerra en el *expatriarse* –siri o *chiri*-tupi-guaraníes que posiblemente fluyen y retornan-especialmente con la incursión europea que hace que se asienten diferenciadamente sin retorno en el límite de otra apertura que entre muchas propician, por ejemplo sus hijos comenzado el siglo XX (1912): recuerdan e informan a fray Bernardino Nino, conocido como el último misionero de los franciscanos en el Chaco boliviano²⁵, en la tradición oral ava-guaraní de principios del siglo XX, los más ancianos referían a sus antecesores en el Brasil hacia el oeste, escapando luego de los españoles por el Chaco: “... el cronista de Potosí, Cañete, habla del poco éxito chiriguano en cuanto la conquista del Candiré y que ‘... fortificándose muchos de ellos sobre las costas del río Pilcomayo y Fronteras de Tarija’, quedaron con el título de Chiriguanos’...” (Susnik, 1968: 171)

“... según el P. Patricio Fernández, los Guaraníes participantes abandonarían ‘el nativo Guayrá’... participaron también los Itatines como lo confirma la declaración del guaraní Çurubay y constatan los interrogatorios de Irala a los Chanés; la participación de las parcialidades era, por ende, heterogénea, y, al parecer, divididas eran también las intenciones de la marcha: el movimiento de una simple entrada con pillaje y una movilidad ya migratoria; muchos volvieron con garcía, pero quedaron otros ‘perdidos’, es decir, localizados en la zona del recorrido... Durante la retirada de García, los Guaraníes sostenían importantes luchas tribales al cruzar las tierras de los Gorgotoquis sur-chiquitanos; cuáles fueron los grupos guaraníes que quedaron en las nuevas tierras, no se puede precisar, pero existía la tradición de los ‘chiriguano antiguos’, los primeros guaraníes llegados y anteriores a los que luego luchaban con los españoles; el informe del Lic. Polo recoge parcialmente esta tradición; en tiempos precoloniales ‘... vinieron a esta tierra en compañía de un Portugués que se llama García, mas de mil de los Topis y hizieron ciertos saltos en esta Provincia en la de los caracaros...’” (SUSNIK, Branislava. *Chiriguano I. Op.Cit.* Págs. 169-170)

En el sentido que subrayamos aquí, la singularidad simultánea que emerge de la condición tupi-guaraní asentada en la cordillera andina, además de iluminar un mestizaje característico en su modo de interacción de guerra, similar a sus referencias alternas –compatible con nuestra estrategia investigativa respecto a los Tupinamba, “*hermanos gemelos en las costas del Atlántico*” (Combes-Saignes, 1995:80)²⁶– es justamente y por el contrario respecto a esa ambigüedad simultánea constitutiva al ethos guerrero, nombre desde donde interpelamos un posible génesis étnico. *Siri-uana*: tal mestizaje es excedentario a esta situación, sin origen, de vencedores, que a tiempo de cautivar desposan, sacrifican y comen; es en este terreno alterno como su equiparación asimismo se ilumina respecto a la situación re-

25 DE NINO, Bernardino. *Etnografía chiriguana*. Obra Nacional. Tipografía Comercial de Ismael Argote. La Paz. Bolivia. 1912. Pp. 332. “Antiguamente pues el territorio chiriguano lindaba al Norte con la provincia de Sara, al Sur y Suroeste con la Argentina y ciudad de Tarija, al poniente con el territorio de Tarabuco y al naciente con la colonia de Carandaiti. Abarcaba según los anteriores límites una extensión de doscientas leguas de Norte a Sur y suroeste y más de noventa leguas de poniente a naciente.

Hoy se ha reducido mucho este extenso territorio por motivo de la emigración, causada en parte por los blancos, bajo cuyo dominio la mayoría no se resignar a permanecer; las pestes que diezman la raza influyen poderosamente a reducirlo más y muy luego apenas quedará el nombre. Hoy apenas alcanza por el Norte hasta Abapó, por el Sur hasta Itiuyu de Yacuibá, por el Oeste hasta Monteagudo y por el Este hasta Carandaiti, unas cien leguas de Norte a Sur y unas 40 de poniente a naciente.” (Pág. 4-5)

26 COMBES, Isabel. SAIGNES, Thierry. *Chiri-guana: Nacimiento de una identidad mestiza*. Op.Cit. “... Curiosamente, mientras el apogeo de los movimientos proféticos tupinamba parecen ubicarse en los siglos XVI-XVII (sin hablar de los movimientos prehispánicos empapados en una incertidumbre insoluble), es durante el siglo XIX que los chiriguano dan a estos movimientos su amplitud máxima: es cuando se multiplican los ‘hombres-dioses’ los *tumpa*...” (Pág. 80)

ductora igualmente simultánea de los europeos, para quienes la metáfora múltiple de la guerra - cautiverio, sacrificio y engullimiento- también excede en el recontexto y la reañadidura –su ‘ser’ ya no es-.

La condición energética para tales excedencias –simultáneas y abiertas que aluden al mestizaje- son críticas porque interpelan presencias o ausencias, representaciones originarias de algo, único, deficitario en cuanto factor de posibilidad exclusiva respecto al otro diferente y ambiguo, cuya posición espacial se desorbita para señalar el lugar –nombre y cuerpo- de dicha crisis y el punto de su excedencia –del yo virtual *chiriguano* que por el contrario subraya esa ficción única del otro, ciclo interminable, que aquí se condensa en el veredicto posible -historia y ciencia- que sin embargo es incierto, continuidad genealógica y alteridad de lo mismo, crisis constitutiva en cuanto nombre, sujeción activa y rechazada (invisible o tal vez oculta) por quien envía –desde su interlocución constitutivamente virtual- otra imagen posible de este movimiento ritual, que pasa apenas siendo en la decisión espacial y específica de nombre: tupi-guaraní, guerrero migrante, ava expatriado (*siri*) y mestizo (con *vana*)²⁷. Por eso su productividad como nombre conmueve su signo, lo anula y transforma, valor que no conlleva necesidad alguna de traducción (de lo mismo) sino de desciframiento, más allá del nombre mismo *siriguana* aparece aquí por su constitución mestiza y ambigua excediendo al título y a la lengua que desea articularlo en cuanto centro y pretexto de la frontera y del estado. Es probablemente por esta doble condición -fagia y memoria- y memoria fágica del nombre en la guerra que los ava-tupí-guaraní rechazan y hasta olvidan o niegan, que tal condición de ambigüedad y expatriación se torne singularmente cataclísmica, legítima pero en distinto lugar de esta guerra y sobre todo más allá de ella y su tiempo –y de un yo étnico-, sino en aquel reañadido y recontexto del mestizaje donde irónicamente *siriguana* emerge transformado-a para reclamar su jerarquía y valor medio oscilante del yeepi –fagia, vaciamiento estatal- donde cuerpos y nombres pasan y se rehacen.

Intentamos exponer tal absorción ritual y energética de la conquista que trajo esta simultánea forma de guerra y muerte. Esto hace posible que más que interdicciones religiosas o prohibiciones civiles en sí mismas, sean las propias condiciones de comportamiento e intercambio productivo –basadas culturalmente en el tiempo, por ambos lados, en guerra étnica- las que hayan transformado durante los siglos xvi y xvii el temprano carácter étnico de frontera. Todo esto, sólo en el caso en que no sea ya posible distinguir más que una lectura de tiempo, ceguera y auto-escucha que patentan rastros de palabra y nombre en plenitud –*lúcida* como única narrativa- conforme transcurren los siglos xviii, xix y xx pero excedentaria, para retornar –rehacer- desciframientos de un mundo invisibilizado, investido y tras-visto en nombres.

¿Cómo habrá agudizado las contradicciones en la cordillera que el significado de las palabras se invierte respecto a su significado inicial? Este es el caso de *karai* siendo aquel que indica un tipo de respeto al ava común que en sus atribuciones tupi-guaraníes se le llama a gobernar, este mismo nombre usurpan cronistas sacerdotes, pues al inicio de los contactos estos europeos aparecieron ante los tupi-guaraníes como los otros *karai*: guerreros, sacerdotes y chamanes que conducirían a los ava hacia la tierra-sin-mal. Esta operación conocida y muy compartida que se atribuyen a conquistadores religiosos europeos, que implica un secuestro de sentidos y apariencias mítico-religiosas, un liderazgo distinto al liderazgo impuesto en las misiones proporciona otra imagen tras-vista de una en otra atribución ética respecto al ava-tupí-guaraní y su territorialización misional. Son los chamanes, sacerdotes misioneros quienes ejercen en el tiempo un recurso vulgar metafísico que es pensar tiempo a partir de apariencias únicas, condiciones constitucionales de vida pública en América.

El dinamismo radical de la lengua guaraní que, según sabemos, es donde los cronistas sacerdotes –jesuitas, franciscanos y otros- se sumergen, permite asimismo experimentar un giro significativo y ontológico todavía inexplorado en la cordillera oriental de los Andes, especialmente para descifrar el carácter no solamente ambiguo sino tras-visto que van conformando estos signos genealógicos de imágenes y nombres.

“...La carne doméstica subsiste con la del venado. Y sabemos que las estancias misioneras contienen ‘todo el amor del indio por el padre’... Cabría entonces revisar el clisé del conflicto vaca-maíz en la América colonial y notar la ambivalencia chiriguano frente al ganado bovino: se rechaza a los estancieros pero se codicia los productos de la crianza bovina. Es más, en las agitaciones chamánicas, se perfila una equivalencia entre el animal y el blanco: ¿el hecho de consumir su carne no equivaldría a una sustitución simbólica, eso es a un acto de antropofagia metafórica? En este caso, los banquetes de la coalición ofensiva renovarían los antiguos convites caníbales del siglo XVI, cuando los ava conquistaron la Cordillera.

27 COMBES, Isabel. SAIGNES, Thierry. *Chiri-guana: Nacimiento de una identidad mestiza*. Op.Cit. “... luchaban europeos y amerindios, los actores fronterizos de esta época supieron describir con detalles más o menos bienvenidos las diferencias significativas entre los grupos locales así como la relación de fuerza interétnica dominante en la Cordillera...” (Pág. 30)

Matar las vacas y a los españoles es la primera parte del programa profético. La segunda es 'lograr el cautivo de muchas niñas, las que se estimaron para que fuesen sus mujeres y robar de las tiendas cuanto pudiesen para vestirlos y vestirse ellos a nuestro modo' según un español que ha pasado cinco meses de cautiverio en los pueblos del Pilcomayo (17. III. 1779, ANB R 84). El sueño de 'vestirse como los blancos' remonta a dos siglos antes. En 1583, Candio prometía a sus aliados: 'ellos se han de vestir sus vestidos y han de ser españoles' (Mujía 2: 508). En 1727-28, los levantados saquean las iglesias y andan 'vistiendo los ornamentos sacerdotales, las albas sirviendo de camisas a las indias, las casullas a ellos de ponchos' (T. Gonzales, BN Rdj I, 29,4,24). Hemos visto que hay varias modalidades de conseguir bienes occidentales: el trueque, la misión (mediante las distribuciones de carne y camisa), la guerra. Los tumpa ofrecían algo más, la garantía mágica y una verdadera inversión del orden colonial: al morir los karai y sus ganados, al tomar sus mujeres y al vestirse a su uso, los ava se volverán a su vez españoles, esto es los nuevos y potentes amos de las cosas." (SAIGNES, Thierry. *Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. Biblioteca andina. Hisbol. 1990. La Paz. Bolivia. Pp. 272. Tumpa contra Mburuvicha. Pág. 172-173. Yo subrayo)

¿Qué relaciones encontramos en estos trastornos míticos respecto a nuestro abordamiento excedentario? En relación a la inversión energética desplegada en tras-vestimiento -apoderarse del cuerpo para actuar detrás del vestido... y conquistar mujeres que como guerreros intuimos en ellos alguna continuidad ritual tupi-guaraní. Aparentemente se trata de cautivar con las reglas del otro. Esto refleja un mandato chamánico que como emergencia de una cuenta ritual energética, *tüpa*, tal gesto sincrético rompe y transforma la estrategia profética tupi-guaraní disgregando y administrando de alguna manera memoria, olvido y esperanza, ya que el trueno destructor y constructor plantea aquí justamente una transformación radical e inédita, que es como aparece sin embargo un mesianismo mestizo en la cordillera oriental de los Andes. Los mismos líderes chamanes y guerreros -*tüpa*, no es extraño que sean ungidos con el nombre que sobrepasa el mandato cotidiano, cualquiera sea el Mburuvicha que al pasar la guerra ya dos siglos (fines del s. xviii) todo el liderazgo político patrilineal comienza a comprender la imposibilidad de centralizar alianzas y efectivizar una guerra de alianzas sin el estado, con y ante el cual expresan pleno y mutuo deseo cuando unos se comprometen y luchan contra el rey. Estas alianzas no son extrañas si consideramos que los tupi-guaraníes vieron a los europeos como los otros karai, enemigos y aliados, especialmente los misioneros -chamanes-. Por el siglo xviii y xix, eso explicaría la asignación recurrente por parte del tesoro público como funcionarios en la frontera²⁸, aliados de guerra precisa pues ese líder expatriado comprende que no le queda camino de vuelta y sólo le importa la seguridad de sus guerreros, sus mujeres, hijos y familias. Hasta allí aquello es propio y conocido por los tupi-guaraníes; pero la tierra sin mal ahora implica un itinerario ritual más complejo: primero se dirige a defender su tierra en esta tierra y cabe preguntar dónde y cómo cabe la otra: no perder toda la tierra ni la otra cuya condición fágica de aprehensión corresponde asimismo a otro mandato, comiendo ganado (base de reproducción económica del otro), reluciendo sus ropas e identidades (asumiendo totalmente la presencia contraria, transformándose en el otro) y consecuentemente borrando al contrario: singular (sintomática) imagen del mesianismo sobreabundante en la conquista espiritual europea²⁹ y a la triunfante hegemonía estatal sobre la mente pública, sus mitos, formas, símbolos y esencias que invisibilizan toda contradicción: indios ahora griegos que ensayan a hacer con ellos mismos lo que a ellos hicieron antes supone una imagen del ritual consecuente con los misioneros pero en cuanto ritual *cocinado* en el tiempo, condiciones del rodeo constitutivo que materializa lo vicario y representativo; luego sí tiene mucho que ver con la crudeza que

28 SAIGNES, Thierry. *Ava y karai. Op.Cit.* Pp. 272. "... Hemos notado el cuidado de la administración fronteriza que se esforzaba durante el siglo XVII de restringir nuevos asentamientos ganaderos o expediciones comerciales que podían provocar fuertes represalias indígenas. Por otra parte, la coyuntura demográfica y económica cambia en Charcas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y no deja de ejercer efectos sobre la frontera: la instalación de migrantes andinos y un nuevo ciclo de extracción minera reavivan todo el interés de los colonizadores por los fértiles valles cordilleranos. Y de pronto la nueva administración borbónica se preocupa de valorizar estos espacios periféricos." (Tumpa contra Mburuvicha. Pág. 165)

29 SAIGNES, Thierry. *Ava y karai. Op.Cit.* "... Sabemos que la Cordillera abrigaba a muchos españoles 'renegados' y mestizos hispano-guaraní... La hipótesis de un 'complot' jesuita parece poco probable (pero no descartable de entrada). El vestido y las insignias recuerdan el hábito y el prestigio ligado al estado sacerdotal: la crónica misional recuerda como 'pues [los indios] no acababan de creer que fuesen hombres unos sujetos que ni sabían embriagarse, ni gustaban de juntarse con mujer'... La túnica blanca es también el vestido de 'Santiago' de 1572. Rasgos europeos o bilingüismo recalcan la necesaria exterioridad de estos nuevos candidatos al liderazgo político-religioso. Respondía a sus seguidores con una 'voz meliflua'... deformación de la voz clásica en la comunicación chamánica. El asesoramiento posterior de un volatín refuerza el prestigio del 'dios' entre una sociedad obsesionada por aliviar el cuerpo: los guerreros no comen sal 'por ser ligeros' y la Tierra sin mal se alcanza mediante bailes y ayunos. En el Paraguay colonial, los profetas hacen 'mil saltos y extravagancias' (Métraux, 1967:29).

La edificación de 'casas' ceremoniales, imitadas de las iglesias, traduce nuevas formas agrupativas cuya organización interna ignoramos (en particular si mantiene la división por 'parentelas') -en todo caso inéditas en las costumbres ava. Le corresponde un nuevo modo discursivo, imperativo y amenazador, que contrasta con la palabra neutra de los *tubicha*. Algo extraño, y si es certero, revelaría algo interesante: el 'dios' anuncia que dará 'pruebas' de su divinidad, lo que introduce la posibilidad de una duda sobre su condición, cosa imposible para los antiguos karai, y marcaría quizás su origen mestizo..." (167-168)

un día significó obligar a los indios a vestir otras ropas para hacerles parecer al otro (europeos). Tal vez ya sólo rebeliones neófitas y mestizas, ambiguas, podrían encarnar rituales de tras-vestimiento, otorgando a la guerra la posibilidad de esta alianza radical con el otro, pues ser como el otro muestra esta imagen aparente de comerse los cuerpos –identidades, tiempo y estado–.

Esto marcaría el inicio de un nuevo ciclo de guerra y alianzas, nuevas deudas con el nombre confundido, oculto, oprimido y exclusivo, deudas con hambrunas y esclavitud: *siriguana* o chiriguana alude entonces al rastro de toda esta memoria ritual y territorial compleja, en crisis activa, productiva. El hecho que su autonominación eluda el nombre que asimismo se refiere a gente guerrera migrante y mestiza –*siri-* que desposa al chané arawak, suspendido el tiempo y su ficción ética que aprisiona y persevera a la guerra, eligen el nombre común y simple del ava (persona); con el arawak chané (gente) sabios *uanas* asentados en las cordilleras que los llevarían a la montaña, al valle y a la puna donde reina el dueño del metal *inca* fue parte del cumplimiento de un mandato profético que luego cambia de rumbo y explota, mito que enloquece y también resguarda. Arriba a un desierto en que la totalización del otro se transforma en otro mandato: no sólo transforma al tras-vestido como grotesco, ficción de derrota “total” cuando el mandato chamánico se trastoca y se filtra todo esto a cuenta y favor de una conquista espiritual de abolir aquella dicha barbaridad manifiesta, sino que enloquece la propia representación de lo tras-visto y tras-vestido manifestando a la vez perfiles fágicos de la constitutividad misional en la imposición del bautismo católico³⁰.

Ya no el altivo guerrero que cautiva y vence, come; otro día es comido como neófito que pide vestido y alimento. Guerrero es fantasma domesticado que acude al llamado que manda a matar vacas, comerlas matando al que está en frente –el dueño de las vacas- *tobaja* español para vestirse como él y así ritualizar una victoria vertical simbólica, muerte simbólica al padre (misionero y patrón) simultánea a su plena posibilidad vicaria y falaz, constitutivamente reducida a derrota, pero a la vez constitutivamente abierta a otra victoria, embrionaria en lo grotesco mismo de aquellos asaltos. Por otra parte, los asaltos acababan siempre en disputas y huidas internas, perjudicial totalmente tanto para los planes proféticos como políticos: crisis que fragmenta totalmente lo profético de lo político, inmovilización que coloca en posición decisiva la fuerzas rituales resguardadas y trastornadas en complejos y constelaciones colectivas cataclísmicas –apropiaciones energéticas y arquetípicas- que benefician su asimilación cultural, que desde el ritual de guerra tupi-guaraní, a finales del siglo xix implica o victoria militar o engullimiento estatal –nuevo éxodo y esclavitud-. Aquí la guerra adopta este perfil cataclísmico: muchos guerreros deciden ser canibalizados que vagar como esclavos y sus cuerpos yacen ahora enterrados entre Chaco y estribaciones andinas.

El extremo pionero tupi-guaraní en la cordillera velozmente asimila un sedentarismo inédito y ambiguo, pues son especialmente decisiones políticas y autónomas que les vincula al tiempo estatal y a su razón pública, que los ve como viejos socios y aliados de guerra contra el rey y el estado. No todos pero si algunos de ellos abren senda en esa dirección. Su guerra desde inicio hizo juego con el hierro, el dinero y el prestigio territorial en curso de conquista y contra-conquista, con pactos previos sea con líderes políticos aliados –Mburuvichas- bajo presión de los guerreros jóvenes –kereimba- quienes en los hechos son quienes responden a las convocatorias chamánicas pues intuyen calamidad y esclavitud sin tierras ni modo propio tupi-guaraní, algo dijimos incompatible con el viejo guerrero del atlántico que decide morir dejando carne y nombre. Si aquello parcialmente ocurre es que aquella búsqueda que ahora hace abstinencia de nombre –nombre temido, prohibido y estigmatizado: *chiriguano(a)*, aquello que es rastro crítico donde reside a su vez la condición activa tupi-guaraní, deberá inaugurar vínculos para descifrar colectivamente su posición en el pacto transformativo de hoy.

La posición estratégica que queda al tupi-guaraní chaqueño, cordillerano y mestizo, se basa en una pugna con la parte fragmentaria que le amenaza desde su nombre *siriguana* de migrante y expatriado –mestizo por voluntad propia, por deseos y necesidades territoriales y religiosas- por la articulación deficitaria de su nombre con salvajismo o barbarie. Se niega el nombre que sin embargo lo precisa e identifica como vínculo decisivo –aliado- de frontera. Ahora son ava-guaraníes cuya tierra prometida es pertenecer plenamente a la nación, conquistar un status a costa de su nombre es también la imposición civil estatal y nacional: el otro ha sido abarcado en el uno mientras que su excedente manifiesto en las parcialidades contrarias atentas al tumpaismo cuyo intento de fugar, hechar por la borda todo pacto político con la pirámide jerárquica desorbita, ridiculiza y anula, al estado, desde la guerra y cuerpo sacrificado como ritual y mandato de rehacer nombre y guerra.

30 BRAÑEZ, Carlos E. **Cuerpo... territorio e historia. Para una arqueología de la discriminación.** Certamen de Ensayos por la Identidad. Defensor del Pueblo. La Paz, Bolivia. Abril, 2003; Pp. 24. / **Cuerpo... territorio e historia. La Territorialización de los ava-guaraníes andino-chaqueños en el “Corazón físico y moral de la chiriguanía”.** Ponencia presentada a la XVII Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. 20 - 23 de agosto de 2003. La Paz, Bolivia. Pp. 27.

Complementemos otro perfil de la imagen de guerra con el fin de todo *Mbaé meguá*, que Nimuendajú sugiere al *juego* como misterio y paradoja, aparece como excedencia que resulta del hito liminar de la cosmovisión guaraní de vida y muerte, pues intuyen la desaparición total y lo consuman permanentemente en sus ritos, bailes y sueños.

"Cuando los paié, durante el sueño, han visitado a Ñanderuvusú, han oído a menudo a la tierra implorarle: ¡ya he devorado demasiados cadáveres, estoy saciada y cansada, pon término a mi sufrimiento, padre mío! También el agua clama a su creador para que la deje descansar, como también los árboles, que dan leña y material de construcción, y el resto de la naturaleza. Y esperan a diario que Nanderuvusú preste oídos a tales ruegos." (NIMUENDAJU - UNKEL, *Curt. Op.Cit.* Pág. 76.).

Esta creación que sugiere una existencia simultánea a la destrucción, resulta crucial para la "cosmo"visión tupi-guaraní de lo que implica lenguaje y comprensión, dado que la dinamicidad de la lengua guaraní pone en movimiento esa imagen de oscilación constitutiva al juego, que abarca y co-implica este lenguaje unas veces como felicidad y otras como lo contrario, infortunio.

"El incendio de la tierra (Yvy okay: "la tierra arde"), la caída de la tierra (Yvy oá: "la tierra cae"), el diluvio (y oiaparú: "el agua se desborda"), la caída de las tinieblas (pytu oá: "la oscuridad cae") y la llegada del tigre azul (yaguarový oú: "el tigre azul viene"), son conocidos por los paié bajo el nombre global de *Mbaé meguá*... 'Hijo mío, cuando yo pienso en el Mbaé Megué quisiera abandonar todo, despojarme hasta de mis ropas, tomar solamente mi *mbaraká* y cantar y cantar'. Así acabó un día su relato Yoguyroký sobre el próximo fin del mundo..." (NIMUENDAJU - UNKEL, *Curt. Op.Cit.* Pág. 89-90)

La cataclismología Apapokuva parece articularse a sus creencias –no necesariamente metafísicas- de reencarnación. No teme a la muerte pero confía y también teme porque los muertos regresan –no para bien o para mal-, sino en condiciones que los chamanes descifran ritualmente al poner en neutralización activa a la conciencia racional humana.

"La concepción de los Apapokúva sobre la conformación del alma con los dos elementos, el *ayvuké* y el *asyguá*, a primera vista parece muy especial. Podríamos sospechar un origen externo si pensáramos que se trata de contraponer los sentimientos buenos a los malos. Pero es claro que no se trata de la oposición entre el Bien y el Mal, sino entre los diferentes temperamentos humanos: entre el temperamento flemático-melancólico y el sanguíneo-colérico... como se manifiesta ya en los padres ancestrales..." (NIMUENDAJU - UNKEL, *Curt.* Pág. 65)

Este ejercicio ritual resulta especialmente singular en la confrontación con la muerte, que aquí aparece retornando a un Yo pero para desorbitarlo, ese no-Yo, confundido, entremezclado el parentesco reflexivo y des-hecho en su valor céntrico de la racionalidad –conciencia única-; sino abierto a transformarse y renacer.

"Sucede a veces que el alma de los padres de una persona renace en los hijos de ésta. Estos niños, que así vendrían a ser abuelos de sí mismos, son llamados *tuiá* (viejo). No sólo conozco gran número de tales *tuiá*, sino que mi padre adoptivo, Yoguyroký, me llamaba así de preferencia. Una vez llegué a preguntarle, con mucha prudencia, por quién me tenía en realidad; enfadado y evasivo me preguntó, a su vez '¿entonces tú no lo sabes?'. Nunca más volví a preguntarle y por eso sigo sin saberlo hasta ahora." (Id. Pág. 66)

Este comportamiento respecto a los antepasados que no son solamente humanos y animales, sino elementales formas de vida primordial como el fuego, por lo que los ancestros extensivos resultan fuente importante de energía. Es en este espacio que las relaciones de parentesco se abren y relativizan, pues uno mismo es capaz de emparentarse con todo y en general toda la comunidad de miembros resultan de una u otra manera siendo parientes. Este es el tipo de parentesco que alarma a los misioneros llamados para extirpar la religión de los indígenas tupi-guaraníes, incidiendo en ese sentido extensivo de pertenencia donde el individuo cobra energías más que filiación fragmentaria, pues como se dijo, los ancestros no solamente son *humanos*, no siempre parientes lineales, lo que de alguna manera y al parecer interpela a la herencia política consanguínea fuertemente adoptada por guaraníes en la cordillera, sino animales y fenómenos –elementos, piedras, montañas y astros. De la misma forma, todavía merece asombro la transversalidad de tales comportamientos que matizan aquí los textos en cuanto espacialidades y en

cuanto estrategias rituales energéticas y territoriales de los chamanes correspondientes a todos los pueblos indígenas, como vínculo de territorialidad y potencial para descomponer asimismo cualquier ordenamiento sistémico configurado en el parentesco, y cualquier ficción de individualidad, es decir que rompa con un sistema de parentesco articulándolo a los elementos que sustentan el recontexto del fuego en cuanto elemento de pasado absoluto de frecuencia energética.

"...Otra estrategia chamánica bastante elegante para dejar de lado el efecto de las implicaciones sistémicas y los bloqueos subsiguientes en el fluir de la fuerza ancestral es que no sólo los seres humanos sean considerados como antepasados... Un sueño con un oso es un regalo de los mayores; no se habla de él y se lo guarda en el alma, tiene el poder de sostener al que soñó durante años o incluso toda la vida. Considerar a los animales como antepasados puede ser visto como una manera simbólica de ir hacia atrás en el tiempo hasta un período de la historia en que los antepasados no eran ni siquiera verdaderos humanos. Tales antepasados no tienen individualidad y son solamente parte de la naturaleza, así como los animales salvajes lo son hoy. Como tales son vehículos perfectos para el aspecto calor del fuego, que es la fuerza creadora, el calor que conlleva fuerza."

(KAMPENHOUT, Daan van. *La Sanación viene de afuera. Chamanismo y constelaciones familiares*. Alma Lepik Editorial. Quito. Buenos Aires. 2004. Pp. 207. Pág. 63-64)

Nanderuvusú, creador de todas las cosas cumple con estas aproximaciones comparativas pues lleva una luz radiante en su pecho y se manifiesta precisamente en el cenit de la tiniebla, refiriéndose no directamente al Sol que sigue su camino sino además de él, por eso esta figura no puede ser despojada de una condición divina que está más allá de las leyes. Este fuego así es otro sol que asume varias formas, que habita y crea por ejemplo los fluidos de la vida y así el agua -y- (*kuaray* Sol y *endy* Luz, llevan el sufijo y, mientras que y o i alude a los fluidos y al agua), su complemento que asimismo adquiere forma humana, *Nanderú-Mbaekuaá* cuya primacía resulta menos activa pero igualmente frecuencia de su forma, como la forma diferenciada del género, la mujer (*Nandecy*, nuestra abuela que mora en el oriente), que entonces habita y crea a partir de una vasija, amasada por el propio *Nanderuvusú*. La *u* o *ü* que alude a este múltiple elemento habita asimismo la palabra que truena, destruye, rehace y que mora en occidente, *tümpa* o *tumpa*.

Siendo que la mujer desposa con ambas formas primigenias, ambos pretenden cultivar un hijo en la vasija que simboliza el cultivo femenino del simiente masculino y que es entonces que *Nandecy* guarda en su cuerpo amasado como vasija de la tierra a gemelos. Otro dato es que *Nanderuvusú* no se estancia en la tierra y no permanece, a pesar que establece su casa y su chacra en el centro de la tierra, trabaja un día solamente porque a medida que chequea su campo crecen las mazorca de maíz, excedencia al tiempo a su ciclicidad cronológica que le permite asimismo migrar ante el primer acto de descreimiento a su ritual, cerrando con dos plumas de papagayo el camino a la tierra sin mal y abriendo el camino hacia el tigre primigenio.

"... El creador había levantado su morada en el centro de la tierra y no lejos de allí estableció también su chacra. A medida que iba chequeando el monte, quedaba todo sembrado, las plantas brotaban y aparecía el verde maíz cuando *Nanderuvusú* volvía a casa, después del trabajo. *Nandecy* recibió orden de ir a la chacra en busca de maíz, pero ella no podía creer que ya hubiera fruto e, irritada por la pretensión que se le hacía absurda, respondió con malicia: 'yo no estoy embarazada de ti, sino de *Mbaekuaá*'.

Nanderuvusú se muestra entonces como un auténtico Guaraní: nada objeta, mucho menos castiga directamente la desobediencia; pero luego que *Nandecy* toma, por fin, la canasta y se encamina hacia la chacra, él se pone su adorno de plumas, toma su *mbaraká* y la cruz y se marcha para nunca más volver a la tierra en forma duradera. Donde se bifurca el camino que va al cielo y el que conduce a la morada del tigre primigenio plantó la cruz en el suelo de tal forma que los brazos cerraran el camino que él tomaba y abrieran el del tigre... dice que cerró el sendero al cielo con dos plumas de papagayo hincadas en el suelo en forma de cruz de San Andrés. Esta versión del mito es claramente la más antigua." (Pág. 69).

El sufijo y según el dinamismo de la lengua apapokuva-guaraní, dijimos que figura al sol, *kuarasý*, pero lo hace como femenino a partir de que y refiere además al semen -fecundidad- y al agua, lo que se vincula también la raíz de fecundidad a la luna, *iasý*. Esta raíz resulta importante en la continuidad figurativa del parentesco extensivo: "...che ra'y, 'el fruto de mi semen', que define la creencia de que el semen cuaja en la mujer y de él se genera el hijo, la mujer dice: che membý, voz que se puede descomponer en sus partes: che mena y 'el agua de mi marido'. Che ryv'y, 'mi hermano menor' del hombre;

che rykey, 'mi hermano mayor' (del hombre), contienen también la voz: y, 'semen' en sus relaciones de antigüedad mayor o menor.

La raíz: *yvyr*, y la raíz: *yke'yr*, que significan hermano menor o mayor, existen en el lenguaje y cuando han de usarse en sentido absoluto, toman la *t* inicial: *tyvyr*, 'el hermano menor'; *tyke'yr*, 'el hermano mayor'. Probablemente la raíz: *vyr*, *uyr*, (semen del padre), corresponde a la designación de hermandad... " (NIMUENDAJU - UNKEL, *Op.Cit.* Pág. 76. Yo subrayo). También este entrecruzamiento de complementariedad se manifiesta asimismo con la raíz *u-ũ* que según las apreciaciones de Nimuendajú no resulta a estas alturas tan paradójica la elección de los europeos en la designación de aquel que crea todas las cosas para *tümpa*, pues según decimos junto a este mismo investigador esta raíz en cuanto toma tiempo la consolidación territorial conquistadora en la cordilleras andinas esta palabra es tras-vista y tras-vestida, inversa virtual en su significado dinámico y territorial (fáctico): en la conquista y territorialización ava-tupi-guaraní en las estribaciones de las cordilleras andino-chaqueñas de Bolivia.

Breves comentarios para un próximo itinerario investigativo

Comentamos brevemente el derrotero investigativo que involucra actividades generales de campo durante los próximos meses, además de una respectiva sistematización. Continúan asimismo indagaciones investigativas y se comienzan a organizar experiencias de facilitación integral.

El desafío aquí es problematizar radicalmente medios y apariencias en que, por ejemplo para la estirpe de buenos guerreros tupi-guaraníes aquellos códigos de mandamiento ya no precisan seguir resguardados, menos en una crematística cultural, sino justamente lo contrario, reclamar su origen sin origen de su paso simultáneo, diferenciado y múltiple de existencia, comportamiento productivo y energético excedentario –mestizo–, pues lo excedentario permite rehacer desde cualquier espacialidad energética –ética y estética– hechos y textos, condiciones simultáneas de vida.

Un punto en común son esas migraciones de búsqueda de la tierra sin mal –*yvy'maräe'y*– que con candiré supone según nos aproximamos una aparente experiencia de desplazamiento y entrelazamiento mítico, rodeo propiciado en las nuevas condiciones territoriales sobreviviendo en las constelaciones de guerra conquistadora: tierra, metal, prisioneros y mujeres, correlacionadas con esclavitud, genocidio, derechos territoriales y autodeterminación plurinacional.

Para vivenciar tal desplazamiento y descomposición (integralidad ética y estética), proponemos procesos sea desde las constelaciones como del teatro, desde el pensar del ayllu, etcétera –para mencionar posibles técnicas y dinámicas cualitativas de participación–, proponemos experiencias de apropiación abiertas a la acción infinita del cuerpo pero en el momento finito del presente –en su apariencia, su olvido o guerra, más-allá del presente–.

Esto asimismo es posible, meditando desde la potencialidad misma de *kandire* que además de tierra sin mal, opresión y guerra, es de tierra más-allá de la tierra si consideramos a éste un intento de decodificación crítica –excedentaria– en nuestros vínculos signícos y lógicos vivos.

Finalmente meditemos en formas de anulamiento y fagia ritual al estado, con instrumentos prácticos de facilitación institucional a través de vigencias del *yeepi* tupi-guaraní y de su transformación arquetípica.

Lo que intentamos destacar aquí, es que el hilo conductor de guerra es lenguaje, más allá de la guerra e inclusive del cuerpo (esto es la tierra –sin mal–), es la acción tupi-guaraní ante la muerte: su actitud de pasar en la tierra es lo que vincula, entonces, genealógicamente la ética territorial tupi-guaraní desde tempranas letras en el siglo xvi, hasta más allá del siglo xix y xx (sea en el Atlántico como en los intermedios fluviales de la cuenca del Plata o en Los Andes chaqueños) y lo que habría que dimensionar hoy es, justamente, que su actualidad en el estado y en la nación –indígena y multicultural (plurinacional y global)–, son vínculos entre aquel lenguaje y el territorio, y de su valor ecológico en las relaciones sociales de hoy–.

La crisis de la etnonimia entonces –chiriguanía– calificada y clasificada según persiste en el patrón cronológico y evolutivo de conquista, en la ciencia, anuncia desde tales vínculos críticos (en que status étnico es aquí frontera), más sus posibilidades productivas de nombre-palabra tupi-guaraní –decisión constitutiva que hace al lenguaje vínculo energético y valor territorial, más-allá del mundo de fronteras–.

Introducimos con estos aspectos de territorialidad, entonces, también lazos y vínculos fenoménicos de transversalidad ritual, que involucra en cuanto campo factual el análisis político a seguir: fluctuación de títulos étnicos, las constitutividades de frontera, las reivindicaciones y transformaciones territoriales.

La problemática plural que ofrece Bolivia, supone un afán de pertenencia estatal-nacional global y la crisis constitutiva a su sucedánea unidad y homogeneidad, marca sucesivos vínculos deficitarios y sobrepasan o exceden estrategias de reestructuración y reforma estatal. La envergadura de esta crisis sobrepasa la univocidad de modelos cuando se pretende controlar diseños desde un mismo complejo estructural –ortodoxo–, cuando se impone el monolingüismo estatal, pero también cuando se des-componen los vínculos territoriales y cuando el estado se confunde entre decisiones éticas y estéticas vulgares.

Este apoyo investigativo a procesos de facilitación integral, tiene en cuanto proceso artístico esta enorme posibilidad de des-composición de la espacialidad ética y estética hoy dispuesta y esperamos verla activa y vertida en avances artísticos productivos donde sean los mismos cuerpos protagónicos quienes capturen energéticamente los desplazamientos rituales de conciencia territorial.

Bibliografía

ARCHIVO DE SAN JUAN BAUTISTA DE CUEVO

Libro de Bautizos de Santa Rosa de Cuevo. Libro de Bautizos de San Antonio de Guacaya. ARCHIVO DEL OBISPADO DE CAMIRI. Padrón de Ivu, Estatutos de la Cooperativa Agrícola Ganadera de Pequeños Propietarios de Ivu. Libro de Bautizos de San Pascual de Mboicovu. ARCHIVO PARROQUIAL DE IVU. Libro de Bautizos de San Buenaventura de Ivu. *Fuentes Primarias.*

ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONALES DE BOLIVIA

2002

Catálogo de la Colección Rück, 1508 – 1896. Fundación Adrew W. Mellon. Programa para Bibliotecas y Archivos Latinoamericanos administrado por el Centro David Rockefeller para Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Harvard. Sucre. Bolivia. Pp. 95.

BO ABNB Rück – 91 / 1784 - 1785 Siglo XVIII. 2 folios, papel

BLOCK, David

1997

La cultura reduccional de los llanos de Mojos. Sucre. Historia Boliviana. Pp. 261.

CARNEIRO DA CUÑA, Manuela

1990

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Venganza y temporalidad. Los Tupinamba. En **“Los meandros de la historia en Amazonia”. Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica. 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Universidad de los Andes, 1-7 de julio, 1985.** Roberto Pineda – Camacho / Beatriz Alzate – Angel (Compiladores). Colección 500 Años. Coedición ABYA-YALA. MLAL. Ecuador. Pp. 354. Ponencia Pp. 179-206.

COMBES, Isabelle

1991

El “Testamento” Chiriguano: una política desconocida del post 1892. Bull. Inst. fr. Études andines, 20, N° 1, pp. 237-251. ABNB. Sucre. Bc7962. ARC.

COMBES, Isabel y SAIGNES, Thierry

1993

Chiri-guano: Nacimiento de una identidad mestiza. En RIESTER, Jürgen (Editor). **Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia.** N° 3. Santa Cruz. . Pp. 674.

DERRIDA, Jacques

1994

Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. Bs. As. 1995. Ediciones Galilée. París. Pp. 169.

DE NINO, Bernardino

1912

Etnografía chiriguana. Obra Nacional. Tipografía Comercial de Ismael Argote. La Paz. Bolivia. Pp. 332.

FERNANDEZ HERRERO, Beatriz

1993

El “otro” Descubrimiento (La imagen del español en el indio americano). Investigación & Ensayo. Cuadernos hispanoamericanos. Octubre. Pp. 35.

FLECK, Eliane Cristina D.

2004

Tão longe do inferno, tão perto do céu: Amedrontar para converter. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 39, p. 155-189. Editora UFPR.

GARCILAZO DE LA VEGA

1967

El Inca. Comentarios reales. Selección y prólogo de Augusto Cortina, Octava Edición. Colección Austral. Espasa – Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires. Pp. 142.

LEVINAS, Emmanuel

2004

La teoría fenomenológica de la intuición. Ediciones Sígueme. Salamanca. México DF. Hermeneia 62. Pp. 222.

MELIA, Bartomeu

1993

El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Centros de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Asunción. Pp. 298.

MIER, Raymundo

1996

Tiempos rituales y experiencia estética. En GEIST, Ingrid (Comp.) **Procesos de escenificación y contextos rituales.** Universidad Iberoamericana. Plaza y Valdés Editores. México. Pp. 315. Artículo Pp. 83-110.

NIMUENDAJU - UNKEL, Curt

1978

Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva – Guaraní. Editor Juergen Riesther G. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Serie Antropología I. Lima. Perú. Pp. 219.

PLATT, Tristan. BOYSEE-CASSAGNE, Thérèse. HARRIS, Olivia

2006

QARAQARA-CHARKA. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas. Historia antropológica de una confederación aymara. IFEA. FCB. University Of. St. Andrews. Plural editores. Abril. Pp. 1088.
BO ABNB ALP, CACH-44 / 30/11/1585 Siglo XVI. 2 folios, papel. Cita en Folio 1v.

PICCININI, Vicente

- 1886 **Informe que presta como Prefecto de las Misiones del Colegio de propaganda fide de San Antonio de Potosí, al muy reverendo P. Alejandro María Corrado, Comisario Visitador de los Colegios de Bolivia.** Potosí, Setiembre 8. Tipografía del "6 de Agosto". Casa de la Moneda. BAH BN 1253. Pp.10.
- RENARD, F.M. SAIGNES, Th. TAYLOR
1985 **A.C. Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los Siglos XV y XVII.** Tomo I. ED. ABYA-YALA. IFEA. Quito. Ecuador. 1ª Edición. Octubre. Pp. 367.
- SAIGNES, Thierry
s/r **Indios de abajo, ideología e historia. Los chiriguano en los ojos del otro.** Antropología. Revista del Instituto Nacional de Antropología. Nº 2. La Paz. Pp. 78-118.
- 1986 **En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI).** MUSEF. Avances de Investigación Nº 3. La Paz. Bolivia. Pp. 46.
- 1985 **Los Andes orientales: Historia de un olvido.** CERES. IFEA. Estudios Históricos, Nº 2. Cochabamba. Bolivia. 1ª Edición. Octubre. Pp. 367.
- 1990 **Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX).** Biblioteca andina. Hisbol. La Paz. Bolivia. Pp. 272.
- S.G.H.
1903 **Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán.** Edición Oficial. La Paz. Casa de la Moneda. BAH BN 022. Pp. 365.
Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán. Edición Oficial. La Paz. 1905. Casa de la Moneda. BAH BN 021. Pp. 238.
- SUSNIK, Branislava
1968 **Chiriguano I. Dimensiones etnosociales.** Museo Etnográfico "ANDRES BARBERO". Asunción del Paraguay. Talleres Gráficos Lorenzo & Cía. S.R:L. Buenos Aires. Argentina. Pp. 269.
- VIGGIANO ESAIN, Julio
1954 **La musicalidad de los Tupí Guaraní.** Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 40. Cita en Pág. 3

Una visión de estado. Tolerancia en diferencia

Heinrich Santalla

Introducción

La formación del Estado boliviano, desde su origen tiende a un alto grado de discriminación y marginamiento, en especial de grupos sociales y pueblos indígenas. El desarrollo de una formación censitaria, como origen propio del estado, se inclina a una exclusión, a niveles desiguales de avance, en cuanto a los procesos de identización.

En un sentido crítico - histórico, la exclusión e intolerancia es promovida por el Estado y legalizada en su práctica, esto como un proceso que se denominaría, como una "cultura de intolerancia".

La "cultura de intolerancia", tiende a no respetar al otro, sus costumbres, su organización, su forma de vida y su visión respecto a ella.

El presente trabajo es un análisis crítico, respecto al Estado y el papel que este ha tenido en los grados de marginación y exclusión entre bolivianos. Es importante replantear una nueva visión de Estado, de cambio de estructuras, un proceso de modernización, con características propias del Estado boliviano, que se adecúe a sus necesidades y a una realidad específica, que no sea caracterizada para otras realidades.

Como objetivo principal se quiere determinar cuáles son las causas y características principales por las cuales el Estado boliviano contribuyó a esta "cultura de intolerancia". Para combatir esta, es importante una opción que plantee nuevos mecanismos de identización, inclusión, respeto, tolerancia en diferencia, es por eso que el propósito fundamental de esta investigación es una invitación abierta de cambio, de transformación y de respeto a la pluralidad y a la diferencia, siendo esta una propuesta viable y coherente, que se basa en tres pilares fundamentales; el sentirse parte, el reconocimiento del otro y un factor común de unidad.

Para nuestra revisión bibliográfica, no tomaremos una visión formal o clásica del Estado, sino más bien una especificación del estado boliviano actual y su formación, estos autores acompañados de un breve análisis nos permitirá entender al estado respecto a su relacionamiento con el origen y desarrollo de la "cultura de intolerancia".

El Origen del Estado Boliviano

Es necesario darle la importancia debida a determinados hechos y conclusiones muy concretas de la historia, que nos permitan comprender de una mejor forma el desarrollo del estado en América Latina y Bolivia.

En un sentido más detallado, en el caso del Estado boliviano, tomaremos en cuenta datos y antecedentes antes de la formación del estado como tal en 1825, pero que repercuten en la identidad del boliviano e influyen posteriormente.

En esta parte tomaremos, a Antonio Mitre como nuestra principal referencia, guiado a un análisis económico y social, que nos permitirá una mejor visión y comprensión, el análisis será concreto y específico ya que solamente nombraremos algunas características y propiedades importantes de este periodo de la historia, sin ser este un análisis profundo del periodo histórico, que abarca de 1824 a 1826, con algunos antecedentes que considero importantes. Esto para mayor comprensión del lector y para sumar elementos en la formación de la "cultura de intolerancia".

La plata es un factor importante, que permite un comercio ultramarino y estimula el desarrollo económico, debido a la demanda europea de metales preciosos, entonces esto determina que principalmente se basa en una economía de tipo mercantilista, no en toda América Latina pero en su mayor parte sí. Buena parte del siglo XIX esta en base a un mercantilismo y a una monetización.

A partir de 1825 el estado compraba toda la plata extraída, de tal forma que el mineral era llevado a la Casa de Moneda para convertirse en dinero¹.

Algunas otras características, del pensamiento político dominante durante la colonia que influyen a la formación del Estado son el racismo como carácter de imposición y de superioridad racial, el absolutismo dentro de una forma de gobierno, tanto en Europa como en las tierras conquistadas y el feudalismo sistema económico basado en la producción de la tierra, y en cierto sentido en la extracción de riquezas.

Un factor importante donde se basa el Estado naciente y que viene de una herencia colonial es la evangelización, el adoctrinamiento de la religión católica, la exigencia de profesar una religión ajena a las creencias de los pobladores de estas tierras, en un sincretismo que mezcla culturas, creencias, valores y representaciones.

Las bases del Estado boliviano, se asientan en un liberalismo importado europeo, expresado en la Constitución Bolivariana de 1826. Esta Constitución de corte liberal que en cierto sentido chocaba contra las tradiciones, que imponía costumbres. Un ejemplo claro es el Ayllu como una forma de organización legítima y de respeto a lo diferente. No siendo así de rechazo, exclusión y marginación².

Al ser una Constitución Liberal, que esta de acuerdo a las necesidades y al momento de coyuntura que se vivía en Europa, no se acomodaba a necesidades, a la pluralidad, a las demandas, un modelo de estado que al tener reglas de juego no aplicadas a nuestra realidad formaba ciudadanos de primera, de segunda, de tercera. Al ser una matriz social de tipo censitario, basado en una posición socio-económica.

La exclusión de grupos sociales y de pueblos indígenas, en el nacimiento del nuevo Estado, le quita la posición de aglutinador de intereses, de un pacto social de legitimización del estado, de su autoridad, sentirse parte, reconocimiento del otro y del factor común de unidad.

Guerra del Chaco; Hito Contra la “Cultura de Intolerancia”

Un hecho importante en la historia, en el proceso de sentirse parte, de reconocimiento del otro acontece en 1932, en el país se vive vientos de guerra, conflicto y emergencia, se necesita unión en tiempos de crisis.

La formación del soldado boliviano fue un tanto apresurada ya que en ese entonces había pocas personas que estaban dispuestas a ir a la guerra. Es así que el reclutamiento fue de carácter obligatorio por lo cual la mayor parte del Ejército boliviano provenía del área rural, y en su minoría de las ciudades.

Los campesinos e indígenas, sin conocimiento previo de los motivos o causas por las cuales se produjo esta guerra, tuvieron que ir a los campos de batalla, con factores contrarios a las características propias de su territorio, como las altas temperaturas, el poco conocimiento en manejo de armas, estos campesinos en su mayoría eran del altiplano, un altiplano olvidado por el Estado, con niveles bajos de alfabetización y desarrollo.

Este hito, que se vive en el infierno verde del chaco era un paso hacia el reconocimiento del campesino como ciudadano, con la participación, inclusión en un ámbito y en un espacio en el cual no se los había tomado antes, “Esto permite pensar al otro como igual”³.

Es que en el campo de batalla todos los bolivianos se “reconocen”, se dan cuenta lo importante que es el factor común de interés, a pesar de la diferencia, existía una interconexión entre bolivianos del campo y de la ciudad, entre blancos, mestizos e indígenas.

Revolución de 1952; Concreción y Conquista de Derechos

La cultura dominante de este periodo, se caracteriza por ser de tipo señorial. Se basa en la superioridad de la raza blanca y persiste hasta 1935 con la Guerra del Chaco, en una continuación de proceso cambio. Y es en 1952 cuando se concretan muchas reivindicaciones, derechos de importantes grupos del país y que sirven como causa formal de lucha contra la “Cultura de Intolerancia”.

Algo importante que trae el nacionalismo, lo nacional es el reconocimiento y afirmación de identidad de conjunto, la igualdad de todos los ciudadanos.

1 Antonio Mitre, El Monedero de los Andes, Ed. Hilog 1986. Pag.18

2 Antonio Mitre, Idem.

3 Jimena Costa, Apuntes varios, Pensamiento Político Boliviano, Cs. Políticas, 2006.

Tres importantes elementos sobresalen del Nacionalismo y la Revolución de 1952, "La identificación del otro, de la igualdad básica con uno, como construcción del Estado nacional, del estado moderno. El segundo elemento es, la concepción de lo nacional como nacional- popular, aceptación de la realidad de Bolivia tal cual es. El último elemento, es la aceptación de la Bolivia morena, de la inferioridad de lo indígena"⁴.

El indígena y su papel en el Estado boliviano cambian con la devolución de la tierra, que permite un cambio profundo en el aspecto político. Se da un proceso de apertura, avance respecto a la concepción de ideas de igualdad, y de reconocimiento de ciudadanía.

El impacto del proceso revolucionario fue muy importante, fue un avance significativo que conduce a quitar del colectivo esa "cultura de intolerancia", la transformación con parámetros formales y concretos como el voto universal, la Reforma Agraria, en un orden mas profundo la cultura, en el sentir de los bolivianos en como estos se adaptan y convergen en un interés común.

En la herencia de la revolución de 1952, se puede resaltar la igualdad, respeto como posibilidad.

Como Jimena Costa expone, la sociedad establece una relación de pertenencia respecto al Estado con una doble connotación: Otorgándole legitimidad por un lado, y por el otro la participación como derecho que se materializa a través del cogobierno y los mecanismos de presión que demandan e imponen⁵.

Entonces es determinante volver a ese valor fundamental, un Estado de acuerdo a las necesidades de los bolivianos, que apoye, estimule la participación como derecho, que sirva para un proceso de legitimización e integración con respecto a la sociedad.

Marcha por el "Territorio y la Dignidad", un Grito Desesperado de Inclusión

Una importante marcha fue la denominada "Por el Territorio y la Dignidad" de los pueblos indígenas del Beni, que se realizó en el año 1990 y que duró 34 días. Fue uno de los acontecimientos políticos más importantes de esa temporada. La marcha partió de la ciudad de Trinidad hasta llegar a la ciudad de La Paz, Sede del Gobierno, para hacer escuchar sus demandas directamente al Presidente de entonces Jaime Paz Zamora. Esta Marcha, además de ser un acto con una connotación histórica también tiene una humana (porque estos indígenas orientales son de clima cálido, tuvieron que soportar con sus hijos temperaturas muy frías bajo cero en la cumbre de las montañas a 4,000 metros de altura). Tuvo mucha repercusión a nivel internacional y en el país, pero sobre todo, su efecto político fue muy significativo e importante en el proceso de reconocimiento como ciudadanos y de sus reivindicaciones políticas como pueblos indígenas. Esa marcha sirvió para ser un medio de acercamiento a otros pueblos indígenas, sus organizaciones así sea tanto del oriente como del occidente para trabajar en alianza, buscando la concreción de objetivos comunes.

Este hecho importante, permite a la sociedad boliviana ampliar sus horizontes, ver mas allá; otros bolivianos que también tenían necesidades, que querían la inclusión y ser parte del Estado.

Como estos actos, entre otros, nos permiten un proceso a largo plazo con interesantes rasgos de una apertura democrática de reconocimiento, solidaridad, sentirse parte y hacerse escuchar.

Los marchistas de entonces exigían dignidad, territorio y el reconocimiento del Estado, pero, además estaban cansados del avasallamiento del que eran víctimas por parte de empresarios latifundistas y de los aserraderos, quienes invadieron sus tierras comunitarias. Los marchistas de hoy quieren una modificación de la Ley INRA y una redistribución justa de la tierra.

Guerra del Gas; Reconocimiento Nuevas Formas de Representación

Se tomará una sucesión de hechos que son importantes, y que nos permiten una mejor visión, de los antecedentes antes de un proceso tan importante como octubre de 2003. Para eso se consultará una síntesis que hace Edgar Ramos Andrade.

En abril de 2000 junto al bloqueo campesino en el altiplano paceño y un inédito amotinamiento policial por aumento salarial, los "regantes" cochabambinos encabezados por la Coordinadora del Agua echaron a la empresa transnacional Bechtel (uno de cuyos socios es un prominente empresario ligado al MIR) la que sin hacer una inversión significativa manejaba discrecionalmente las tarifas de agua potable, en medio de una escasez de ese elemento. El resultado de ese enfrentamiento fue un muerto, varios

4 Jimena Costa, Idem.

5 Jimena Costa, Idem.

heridos y la modificación de la Ley 2029 de servicios de agua potable y alcantarillado sanitario que fue cambiada por la Ley 2066.

En septiembre de 2000, tras multitudinarias y pacíficas movilizaciones, los trabajadores y vecinos alteños, encabezados por 10.000 bachilleres y 300 profesionales, a los que se sumaron luego las organizaciones sociales, lograron crear legalmente la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y aunque el proceso de consolidación de la nueva universidad es dificultoso, no le resta el mérito histórico de crear un centro de formación superior gratuito, fiscal y público en medio de restricciones gubernamentales a la educación superior fiscal. El resultado la Ley 2115 y su reciente modificación.

Entre marzo y junio de 2002, los mineros de Huanuni realizaron bloqueos de caminos que concluyeron con dos resultados: la renuncia de una cuestionada alcaldesa del MIR y la reversión al Estado del yacimiento de estaño más rico del mundo, Posokoni, que significó el “primer agujero” al Decreto Supremo 21060 mediante la Ley 2400 (24-7-02) que modificó el Código de Minería en su artículo 91.

En febrero de 2003, ante un “impuestazo” al salario decretado por el gobierno, la sociedad civil y hasta la policía se manifestaron en contra y generaron una secuela de violencia parecida al terrorismo de Estado: 33 muertos por un poco explicado enfrentamiento armado entre policías y militares, alevosos asesinatos y saqueo a edificios de ministerios y partidos “sistémicos”. El resultado: Cambios en la estructura de gobierno e incumplidas promesas de cambios.

En septiembre de 2003, los ciudadanos alteños, luego de semanas de movilización, lograron que el gobierno local (a cargo del MIR) anule los cuestionados formularios catastrales Maya y Paya, convertidos en nuevos impuestos inmobiliarios indirectos. La Ordenanza Municipal 090/2003 del 16-9-03 anuló definitivamente los controvertidos “formularios” Maya y Paya.

También en septiembre de 2003, comenzó una serie de movilizaciones sociales en contra del empresario-Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR) a raíz de la tozudez gubernamental de querer vender gas en condiciones calificadas de “negocio de negros” para Bolivia. Entre el 9 y 25 de octubre de 2003, se producen más de 80 muertes y 400 heridos, a cargo de un gobierno que alega ser defensor de la democracia. El resultado: Gonzalo Sánchez de Loza, lúcido representante de los neoliberales y presidente constitucional, derrocado por una revuelta, huye del país.

En este proceso existe un reconocimiento a los movimientos sociales como aglutinadores de demandas, ya que los partidos políticos no pudieron ni tuvieron la capacidad de tomar el papel que debían tomar en la historia. Es por eso que la sociedad en su conjunto no resiste más políticas de marginamiento, esto es, sin lugar a dudas, un momento importante en el cual los bolivianos exigen un nuevo Estado.

El nuevo Estado y el nuevo compromiso o contrato social tenía que seguir un camino formal. Como demanda principal reestructurarla y realizarla con una Asamblea Constituyente.

Asamblea constituyente, un tramo difícil en la historia boliviana

La Asamblea Constituyente fue creada en agosto de 2006 con el objetivo de elaborar una nueva Carta Magna para Bolivia en un plazo de un año. Sin embargo, los asambleístas no han aprobado ningún artículo hasta el momento, a casi un mes del término de las sesiones. (Agosto, 2007).

Originalmente, la plenaria, con sede en Sucre, debería cerrar sus discusiones a fines de julio y presentar la nueva Constitución el 6 de agosto. En esta se tratarían temas de vital importancia, es una pena que hasta en un ámbito tan importante como la asamblea todavía exista rasgos de la Cultura de intolerancia y que no permita el avance de esta.

En esta parte solamente se pondrá a la Asamblea Constituyente como referencia, ya que se considera mas importante solo tomar algunos procesos históricos concretos, precisamente en estos momentos la constituyente sigue en ejercicios.

En este sentido lo más indicado es la espera, los resultados de ésta y qué tipo de reformas ofrecerán al país.

La Nueva Visión del Estado

Para este análisis se tomará al Estado, como producto de un largo proceso de consolidación histórico. Su desarrollo y consolidación no surge cronológicamente en los distintos países. La formación del Estado no debe plantearse como un proceso lineal.

Es importante resaltar la necesidad de que el Estado se fue adaptando a las diferentes circunstancias y momentos surgidos con el paso de la historia, fue evolucionando desde formas absolutas hasta formas liberales, para después llegar a la democratización y por último al Estado de bienestar.

El Estado boliviano en concreto, desde su formación fue fundado en principios de exclusión y marginamiento, entonces por un enorme cúmulo de sectorialismos y de intereses personales. Es notable que existe un problema de identidad, sentirse parte.

La identización, es un proceso por el cual el individuo se siente parte, comprometido y retribuido por el Estado. Este proceso tiende a fortalecer al Estado, a pesar de la diversidad de ideas y percepciones.

"Las personas procedentes del área rural, que no están bien vestidas, que no se expresan en castellano, que no saben leer o interpretar la información de los trámites son las que experimentan mas frecuentemente la falta de respeto y consideración. Se sienten discriminadas, menos iguales y con menores derechos en sus encuentros cotidianos con el Estado"⁶.

En un proceso abierto de democratización el estado y su papel, tiene una fuerte tendencia a promover y ayudar al crecimiento de la "cultura de intolerancia".

"En democracia, se espera que los ciudadanos reciban un trato igualitario del sistema jurídico y que sean tratados con respeto y consideración por los funcionarios estatales. Sin embargo, ésta no es la realidad del Estado boliviano"⁷.

Se entiende por cultura como; "todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se van afectado por las costumbres del grupo de las actividades humanas en que se van determinado por dichas costumbres"⁸.

Entonces la costumbre, se determina dentro de la colectividad del individuo, una cultura a lo diferente, un rechazo a lo que se denomina "cultura de intolerancia".

Otro concepto importante para especificar lo que entendemos por cultura se entiende como: "una sociedad, consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros"⁹.

Es tiempo de la búsqueda de un núcleo común, por eso recurriremos a Luis Tapia, quien nos da una idea clara para derrotar a la "cultura de intolerancia". Es importante buscar una instancia en la que sea posible la construcción de un nuevo orden, basado en la conjunción y respeto a otras matrices culturales"¹⁰.

Es posible la aceptación en diversidad, con claras muestras de tolerancia, reconocimiento, respeto. Se considera tres pilares fundamentales para el avance del Estado boliviano: el sentirse parte, el reconocimiento del otro y un factor común de unidad.

El sentirse parte como un proceso de socialización, su relación, percepción, su interpretación, el Estado tiene que jugar un papel importante tiene la obligación de escuchar a todos bolivianos sin excepciones sin exclusiones, respetando sus derechos, pero también al sentirse parte asumiendo sus obligaciones.

El reconocimiento del otro, como un factor de aceptación de lo diferente, de vivir en diversidad, comprender que no son malos los cambios, que el Estado promueva políticas agresivas de conocimiento, difusión y muestre lo hermoso que es la diversidad y la pluralidad para convertirlos como los principios democráticos mas importantes.

Por último, la búsqueda de un factor común dentro del proceso de identización, que también esta ligado al de pertenencia. El Estado tiene que formular verdaderas, coherentes y continuas políticas de estado que sean fortalecidas en el tiempo, que coexistan a los gobiernos, más al contrarios estas se fortalezcan.

⁶ Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007, "El estado del Estado".

⁷ Idem.

⁸ Franz Boaz, 1930.

⁹ W.H. Goodenough, 1957.

¹⁰ Tapia Luis, La invención del Núcleo Común, Ed. Muela del Diablo, La paz, 2006.

Bibliografía

MITRE, Antonio
1986

El Monedero de los Andes. Ed. Hilog

TAPIA, Luis
2006
2007

La Invención del Núcleo Común. Ed. Muela del Diablo
Informe Nacional sobre Desarrollo Humano. "El estado del Estado". P.N.U.D.

Compilación autores

FRAN BOAZ, W. H. Goodenough
www.bibliotecdigital.com

RAMOS ANDRADE, Edgar
www.blopress.com

COSTA BENAVIDES, Jimena
2006 **Apuntes Varios.** UMSA, Carrera de Cs. Políticas.

Vida cotidiana, conflicto social y estado en construcción

Christian Jiménez Kanahuaty¹

Introducción

La siguiente ponencia tiene la intención de responder, desde la perspectiva del análisis de los conflictos sociales, a una de las tantas preguntas formuladas por el **Informe Nacional sobre de Desarrollo Humano 2007**, denominado oportunamente: El estado del Estado. La pregunta lanzada es la siguiente: *"¿Cómo se juega el juego de la 'participación' en el diseño de políticas públicas controversiales?"* (PNUD 2007: 279). A lo largo del trabajo daremos respuesta a esta pregunta, desde tres acontecimientos: 1) La guerra del agua en Cochabamba en el año 2000, 2) la vida cotidiana en las juntas vecinales de la Ciudad de El Alto y la participación vecinal en los conflictos de octubre de 2003 y 3) el reciente conflicto del mes de enero en la ciudad de Cochabamba.

Primer acontecimiento: la guerra del agua

El mes de abril del año 2000 es particularmente conflictivo porque pone de manifiesto la crisis política del sistema de partidos y el creciente descrédito por parte de la sociedad hacia los partidos políticos. El gobierno encabezado por la ADN (Acción Democrática Nacionalista) generó y organizó lo que se vino a denominar la "Megacoalición" que en los hechos era la suma de partidos tan dispares como antagonicos, entre los cuales se situaban el MIR, UCS, NFR y CONDEPA.

Los conflictos fueron generados por la promulgación de la Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario, que tiene la función de operar los intereses del consorcio "Aguas del Tunari" que radican fundamentalmente en el alza de los precios por el abastecimiento de agua, las conexiones de alcantarillado nuevas y los ramales para que las nuevas zonas en crecimiento tengan acceso al agua. Esto significaba una privatización del agua debido a que las acequias, los ojos de agua y los ríos empezaban a ser computados por el consorcio como parte de este abastecimiento otorgado por la empresa y por ende, los beneficiarios, campesinos en su mayoría deberían de pagar por cada litro consumido.

Sin animo de entrar en mayores consideraciones sobre la Guerra del Agua, debido a que sólo es un ejemplo para articular una idea mayor. Nos sumamos a los criterios expuestos por Alberto García O., cuando manifiesta que en este proceso no hay que perder de vista

"la influencia de los lineamientos políticos del Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM) y del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en las decisiones, diseño e implementación de políticas sociales, económicas institucionales y ambientales de los gobiernos de Bolivia" (2003: 24)

Esto pone un signo característico y marca un proceso continuo de construcción, elaboración e implementación de las políticas públicas en Bolivia. Muchas veces, las políticas no son generadas al interior del poder legislativo o Ejecutivo, sino que son diseños globales que confeccionados en los centros del sistema mundo capitalista se convierten en recetas locales a ser aplicadas por los países que directa o indirectamente viven de la cooperación internacional, como el caso de Bolivia.

Como consecuencia, el proceso de debate y deliberación de dichas políticas sucede sólo al interior de los poderes instituidos, al margen de la sociedad y de los ciudadanos, a pesar de que las políticas diseñadas golpean directamente a los sectores sociales que han estado excluidos y al margen del proceso de toma de decisiones.

Durante los conflictos de abril, el Gobierno tuvo que recurrir a dictar un estado de sitio el 9 de abril, pero como la medida agravó la situación tuvo que ser retirada y además el Gobierno tuvo que aceptar que Aguas del Tunari se fuera del país.

Si bien se logra la derogación de la Ley 2029 y la expulsión de la empresa Aguas del Tunari, lo que se gesta es un proceso de interpelaciones y críticas. Interpelaciones dirigidas hacia los partidos políticos, al sistema de partidos e indirectamente al tipo de democracia, se interpelaba a la democracia representativa como el origen de la construcción de políticas públicas sin participación social. Se criticaba la forma del Estado y se proponía la instauración de una Asamblea Constituyente que de un nuevo carácter al Estado, pasando claro por la elaboración de un nuevo texto constitucional.

Sin embargo, la crisis política del mes de abril de 2000, puso de manifiesto nuevos actores en la arena del conflicto en el país, surgió la Coordinadora del Agua y de la Vida, quién articuló una diversidad de identidades y clases sociales bajo la demanda de expulsión de aguas del Tunari y convocatoria a una Asamblea Constituyente.

Lo que revela el surgimiento de la Coordinadora del Agua y de la Vida es una forma organizada y colectiva de entablar la defensa de los recursos naturales, pero también de acción colectiva coordinada que puede interpelar al Estado desde su lugar en la sociedad. Un lugar y espacio desde donde es más fácil recibir las demandas de la población y, deliberar con el objetivo de diseñar salidas políticas (expulsión de la empresa Aguas del Tunari) y prácticas a la crisis (como la gestión social del agua).

Entonces, lo que sucede es que se da la creación de espacios públicos de deliberación política que tienen por objetivo entablar demandas contra el gobierno y contra el Estado. Provocando indirectamente la transformación de ambos en términos jurídicos, políticos y socioculturales.

Segundo Acontecimiento: La Guerra del Gas²

La denominada Guerra del Gas, tuvo su epicentro en la ciudad de El Alto, que organizada alrededor de la FEJUVE (Federación de Juntas Vecinales) y de la COR (Central Obrera regional) ejerció no sólo una resistencia al ataque de las fuerzas armadas enviadas por el gobierno de entonces, sino que dio sentido a un proceso que iniciado el año 2000 no concluiría todavía.

Las juntas vecinales se convierten en las piezas claves de una gran maquinaria social, que al igual que en el caso de la Coordinadora del Agua en Cochabamba, genera una propuesta definida sobre el destino de los recursos naturales y del mismo Estado que pasa también por el gobierno. Pero en el ambiente del conflicto las demandas tienen su propio valor y su propia evolución. Sin embargo, antes de pasar a revisar algunos puntos del conflicto de octubre de 2003, es necesario hacernos una pregunta ¿Cómo se va construyendo la ciudad de El Alto?

Proponemos que la ciudad de El Alto en términos generales se va construyendo al margen del Estado y por exclusión de este. Siguiendo un poco el trabajo de Wacquant (2001) podemos identificar que esta exclusión y marginamiento se deben a los criterios de raza, del espacio y del rol del Estado a lo que nosotros hemos sumado, el asistencialismo de partidos políticos que han tenido incidencia en El Alto. Por motivos de espacio y siguiendo la línea conductora de este trabajo nos concentraremos en el rol del Estado.

Después de las políticas de ajuste estructural o también conocidas como las políticas de transformación de primera generación encarnadas en el Decreto Supremo 21060 el rol del Estado queda disminuido, la asistencia social es restringida y la económica y su regulación se traslada al mercado, generando un proceso creciente de comerciantes informales. La medida más fuerte de éste proceso fue el despido de mineros de Oruro y Potosí que sin fuentes de trabajo, ni hogar tuvieron que migrar hacia otros departamentos que les proveyeran de mejores condiciones de vida. El territorio que hoy es la ciudad de El Alto fue el centro de nuevos asentamientos poblacionales que tuvieron que desarrollar sus prácticas culturales, político-sindicales y económicas en un contexto desconocido y todavía en formación, además estando al margen del Estado.

El Estado no generó la ciudad de El Alto, sino que fueron las organizaciones sindicales, las juntas vecinales, las organizaciones gremiales las que lucharon para que la ciudad sea reconocida como tal. Pero en lo cotidiano fue la organización vecinal la que autoconstruyó la ciudad.

¿Cómo se autoconstruye una ciudad?. Pues con trabajo vecinal articulado, rotativo, colectivo y auto-gestionado. El trabajo de los vecinos se desarrolla los fines de semana, por turnos. Eran los vecinos los que pagaban los materiales (cemento, ladrillos, adobe en algunos casos, arena, piedras, etc.) y los que

2 La información y los insumos que serán trabajados en este acápite son parte de una investigación mayor denominada "La Maquinaria Andante": La Construcción de la Movilización Social en la ciudad de El Alto, desde octubre de 2003 hasta las jornadas de mayo y junio de 2005" que fue auspiciada por la Fundación UNIR-Bolivia.

convirtieron esos materiales en escuelas, postas sanitarias, iglesias, alcantarillados y pozos sépticos y casas armadas con adobes, ladrillos y calaminas. Las mujeres se encargaban de preparar los alimentos mientras los hombres empedraban alguna calle o terminaban de armar los muros de una futura escuela.

Los vecinos de la zona o del barrio tenían que asistir al trabajo, casi de forma obligatoria, porque se trata de construir su entorno, debido a que si esperaban que fuese el Estado el que construyera la ciudad, la espera y los trámites podrían convertirse no sólo en algo cotidiano y abrumador sino en algo excesivamente costoso.

Los vecinos autoconstruyen la ciudad. Hay un momento en la construcción de la ciudad, donde se deja el barrio propio y se trasladan al barrio vecino para prestar ayuda, de forma solidaria, tipo ayni, el que recibe ayuda y pasado el tiempo tendrá que devolverla y el que la dio la recibirá de manos de sus vecinos. Esto directamente construye la ciudad, pero indirectamente forja un autoconocimiento de la ciudad, generando un sentimiento de identidad y de identificación con el entorno que han ido construyendo los fines de semana.

Las políticas de asistencia social casi no llegan a El Alto, por eso se pasa rápidamente a la dinámica propuesta: el asistencialismo. La labor partidaria no puede dejar de atender a la ciudad de El Alto, debido a la ausencia de estado son los partidos políticos los que se encargan de ofrecer y gestionar mejores condiciones de vida a los vecinos alteños, esto se ejemplifica en las épocas pre-electorales, durante la campaña el candidato no solo ofrece un plan de trabajo sino que da bolsas de cemento, arena, ladrillos y galletas a los niños. Se trata de una relación de dar y recibir entendida también por los partidos políticos, donde ellos dan insumos materiales para la construcción de la ciudad y esperan a cambio los votos de los vecinos ayudados.

Sin embargo, opera una acción racional pragmática, los vecinos podrán aceptar con gratitud los "regalos" de los partidos políticos, pero reconocen que el voto es secreto y que al final, votaran por aquel candidato que de verdad los represente y que este dispuesto a trabajar con ellos en beneficio de la ciudad.

Ahora bien y retomando el tema del conflicto social podemos decir que la guerra del gas tiene al menos cuatro antecedentes: 1). La huelga de campesinos en radio San Gabriel a la cabeza de Felipe Quispe que demandaban la liberación de Edwin Huampu (Autoridad comunal de la provincia Los Andes) quién fue detenido por el Ministerio Público por practicar justicia comunitaria. 2) La demanda de no venta de gas y menos aún por un puerto chileno (como era la propuesta del Gobierno) que se tradujo en la marcha organizada por Roberto de La Cruz, dirigente de la COR de la ciudad de El Alto, 3) La Masacre en Warisata en la que intervinieron fuerzas armadas y el entonces ministro de Defensa Carlos Sánchez Berzaín y 4). La promulgación de los formularios Municipales Maya y Paya, elaborados por el Alcalde de la ciudad de El Alto, José Luis Paredes³.

Articulando las demandas y antecedentes del conflicto de octubre de 2003 se puede establecer que la demanda 2 y 4 tienen que ver exclusivamente con la forma en que se construyen políticas públicas de incidencia local y nacional. En cambio las causas 1 y 3 forman parte de un proceso de defensa y confrontación con las fuerzas represoras del Estado a partir del desconocimiento de las instituciones estatales de prácticas culturales y políticas anteriores a la instauración de la República.

Por tanto, se tiende una crítica a la existencia de una República que desconoce y deslegitima prácticas políticas y culturales anteriores a la propia existencia de la misma, pero se suma a ello la demanda y la interpelación hacia la forma representativa de la democracia que genera separación entre los que gobiernan y son gobernados. Generando procesos de marginación, exclusión y empobrecimiento.

Quisiera dejar de lado el desarrollo, evolución y desenlace del conflicto de octubre y solo remitir a los siguientes trabajos para una más amplia información sobre la Guerra del Gas: (BAUTISTA, Rafael: 2006; BRITTO, Lina et. al. 2004; GOMEZ, Luis: 2005; MAMANI, Pablo: 2005 y SUAREZ, Hugo José: 2006). Estos trabajos desde diversas perspectivas indagan y arrojan luz sobre aquello que ocurrió en la Guerra del Gas de octubre de 2003. Pero podemos decir, que la organización vecinal formada anteriormente y en pro de la autoconstrucción de la ciudad de El Alto se constituyó en la fuerza colectiva y humana del movimiento social.

Las organizaciones vecinales se enfrentaron con palos, piedras y catapultas artesanales, a las fuerzas armadas desplegando tácticas como las vigias nocturnas, la realización de marchas continuas hacia el centro de la ciudad de La Paz y el asentamiento de vecinos para bloquear avenidas y calles por las cuales

3 Actualmente desempeña funciones de Prefecto del departamento de La Paz, tras las elecciones de diciembre de 2005.

se podría ingresar a El Alto, además se hicieron caer pasarelas para impedir el paso de tanquetas militares y en muchas de las zonas se realizaron ollas comunes para alimentar tanto a los vecinos que se habían quedado sin provisiones por los bloqueos de caminos interdepartamentales como para los marchistas.

La fuerza colectiva de los vecinos generó un proceso de interpelación al estado mayor más que cualquier discurso político. Demandaban la revisión de la Ley de Hidrocarburos, la industrialización del gas en territorio nacional y un plebiscito o referéndum para que la elección de un puerto sea decisión de todas y todos los bolivianos y no de una región ni de una élite. Estas demandas sufrieron transformaciones a lo largo del conflicto, un detonante para esto fue la masacre efectuada el 12 y 13 de octubre en la ciudad de El Alto, ello modificó las demandas y su escala. Después de aquella masacre se pedía: 1) la renuncia del presidente de la República, (una resonancia del 'Que se vayan todos' floto en el aire), 2) La Convocatoria a un Referéndum Vinculante sobre la Política energética, 3) Convocatoria a una Asamblea Constituyente, 4) Nueva Ley de Hidrocarburos (aunque días antes del final de conflicto la demanda esgrimida por los sectores movilizadores era: Nacionalización de los Hidrocarburos) y 5) Juicio de Responsabilidades a Sánchez de Lozada y sus colaboradores por la matanza realizada en la ciudad de El Alto.

De todos éstos pedidos se sacaron tres demandas en limpio las cuales se convirtieron en la "Agenda de Octubre": 1) Convocatoria a un Referéndum Vinculante sobre la política energética del país, 2) Nueva Ley de Hidrocarburos y 3) Convocatoria a una Asamblea Constituyente.

Transición

Tras las elecciones nacionales, donde el MAS (Movimiento al Socialismo) logró una histórica victoria y la realización de elecciones directas por voto popular de prefectos departamentales. Posterior a este momento se dio la elección de 255 constituyentes encargados de cambiar total o parcialmente el texto constitucional dentro de un nuevo escenario no sólo marcado por la elección del MAS y del primer presidente indígena en Bolivia, Evo Morales, sino también porque la misma estaba encadenada de antemano a un proceso electoral, este era y es el referéndum autonómico, donde el ciudadano eligió si quería o no autonomía departamental.

Dentro de este contexto donde el MAS gobierna pero tiene prefectos opositores se desarrolla una Asamblea Constituyente que entre otros temas tiene que trabajar un tipo de autonomía que satisfaga las aspiraciones tanto de oriente como de occidente. Es que se desarrolla un nuevo enfrentamiento en la ciudad de Cochabamba.

Tercer Acontecimiento: Cochabamba 11 de Enero

Como sostiene María Tereza Zegada los antecedentes para entender los conflictos de enero "*son la pugna regional por las autonomías, el resultado del referéndum y la elección de constituyentes*" (2007: 6) pero también tienen que ver con la forma como se aprobará el texto constitucional al interior de la Asamblea Constituyente, una de las propuestas manifiesta la necesidad de los dos tercios (PODEMOS y otras fuerzas políticas) mientras que el MAS proponía la aprobación del texto por simple mayoría.

Esta discusión generó polarización regional, discursiva y política. Debido a que la disputa por los dos tercios generó que el prefecto de Cochabamba, Manfred Reyes Villa desconozca los resultados del referéndum, debido a que el pugnaba por el SI, pero los resultados dan la victoria al NO.

"El SI ganó en el Cercado por 3.000 votos, [el SI obtiene 116.444, el NO alcanza a 113.491], en las demás provincias se impone el NO de manera contundente, imponiendo su mayoría a nivel departamental con el 63.03%" (Zegada, 2007: 7)

Este hecho ocasionó que la sociedad se dividiera y surgieran intereses particulares, principalmente de la élite cochabambina que demandaban un nuevo referéndum y que en los hechos significaba la administración de los recursos provenientes del IDH (Impuesto Directo a los Hidrocarburos) donde los departamentos productores según UDAPE citado por Zegada obtienen un ingreso de 565 millones de bolivianos en 2005 a 1.308 el 2006.

Las movilizaciones y enfrentamientos que se desarrollaron, llevaron a los sectores ligados al MAS provenientes principalmente del campo y a los sectores sociales que apoyaban tanto al Comité Cívico como al Prefecto del Departamento, dichos sectores son provenientes de la zona norte de la ciudad, zona residencial y resguardo de la élite económica y política.

El enfrentamiento entre estos dos bandos tuvo tintes racistas y divisionistas. La integración en Cochabamba a partir de los enfrentamientos del mes de enero, se pone en cuestionamiento debido a que las relaciones racistas y discriminadoras, que se pensó que habían sido superadas, siguen vigentes; las diferencias entre campo y ciudad, continúan construyendo los sentidos de pertenencia sobre la región, pero también alimentan las formas en que se interioriza la democracia y se (re)construye la categoría de pueblo.

Pensamos que la democracia se interioriza de forma tal que sus valores, como la tolerancia, la igualdad y la equidad quedan alejados del sentido de la práctica democrática, quedando sólo en el interior la forma de procedimientos por los cuales se posibilita un cambio en las estructuras de poder, es decir, que la democracia se ha reducido a los procesos electorales, a los mecanismos de democracia semi-directa, que en muchos casos son beneficiosos para los sectores medios y altos de la sociedad.

Y son éstos sectores los que se autoidentifican como pueblo, como representación del pueblo, en las marchas por la democracia, por el trabajo y la paz, que acontecieron en Cochabamba; son ellos (los miembros de la clase media) los que se reclaman como pueblo y desde esa posición interpelan tanto al gobierno central, como a los demás sectores sociales de la sociedad. Pero su demanda no radica en mejores condiciones de vida para los sectores campesinos, ni piden derogación de leyes o decretos que atenten la economía de los sectores populares, ni tampoco reclaman una correcta distribución de tierras y de las rentas que generen las exportaciones de los recursos naturales. Lo que piden se sustenta en nociones globales: Trabajo, Paz, Desarrollo.

Que en otras palabras significa que las cosas no cambien y que los movimientos sociales, como expresión de las demandas de distintos sectores poblacionales, sean contenidos con el uso de la violencia física. Pero que en muchos casos es la ruptura no física del cuerpo sino del lazo social, *"El lazo es entonces, la institución de una sociedad para los individuos, pero es también la institución del tipo de individuos pertinentes para esa sociedad"* (Lewkowicz, 2004: 56), es decir, que el lazo social incluye y excluye y lo vivido en Cochabamba es el ejemplo de esto porque el lazo se ha roto y por tanto si discursivamente no existes, quedas afuera del universo social, en este caso, afuera de la construcción de región o de lo que se entiende como Cochabamba.

Por tanto, se entiende que hayan llamados al linchamiento de indios, al ajusticiamiento de cocaleros y a la expulsión de la plaza principal de los campesinos, porque su lugar es afuera de ese sitio, su lugar -para el imaginario criollo/ blancoide/ autodefinido como letrado cochabambino- es el campo y no la ciudad.

El conflicto social y la crisis política visibilizan que la noción analítica y cultural, además de política denominada mestizaje, esta quebrándose y por lo tanto permite situar las relaciones sociales y políticas dentro de un esquema colonial, de dominados y dominadores que fundamentan su poder por las condiciones de vida y sus necesidades básicas satisfechas. Es decir, el carácter urbano de la ciudad influye en la percepción sobre el mundo rural del departamento.

Y es también esta condición de confrontación encubierta entre el campo y la ciudad lo que denota el conflicto en Cochabamba, y por más que existan políticas públicas para dotar desde la prefectura servicios básicos a los municipios desatendidos o encarar procesos de fortalecimiento institucional (seminarios, talleres sobre la Ley de Participación Popular, la Ley de Descentralización Administrativa, la Ley de Municipalidades, etc.); lo que es evidente es que se parte de la debilidad del municipio para atenderlo, se parte también desde su pobreza y analfabetismo, y bajo éstas mismas condiciones se lo sigue empobreciendo tratando de llevarlo al desarrollo de corte capitalista cuando la economía de los sectores campesinos del área rural se basan en diversas prácticas y formas de economía que no precisamente tienen que ver con el modelo capitalista liberal. Sino con formas comunitarias y culturales de producir, distribuir y consumir los recursos producidos.

Ahora bien, otros componentes que son evidentes en el conflicto en Cochabamba son el insuperable racismo y conservadurismo de la sociedad. Racismo porque el diferente sigue cargando tras su espalda todos los prejuicios de la "sociedad moderna citadina" y al mismo tiempo ser la fuerza de trabajo que alimenta a la misma, el pigmento de la piel, el modo de hablar y vestir se convierten en los estigmas con los cuales se los marca para segregarlos y excluirllos, negándoles el espacio público que también les pertenece para que desde ahí puedan expresar sus demandas.

Sin embargo, el espacio público se cierra para ellos por el estigma con el que cargan, su estigma los pone en la periferia y la periferia se trata de ocultar por medio de las construcciones arquitectónicas, por medio del asfaltado, por medio de la tala de árboles y la construcción de monumentos que no poseen ni funcionalidad ni estética. Pero que marcan al final la ruptura de la modernidad con la tradición, lo que en otras palabras significa que los cochabambinos que viven en la ciudad tratan de ocultar y olvidar su

pasado rural por medio de las edificaciones (modernas) y del cemento. La relación por tanto se establece de la siguiente manera; a más cemento mayor modernidad y a mayor vegetación menor progreso.

El carácter conservador tiene que ver con la lectura política y social que tienen las clases medias, incluidos intelectuales, medios de comunicación y universidades privadas, sobre la Bolivia de hoy. Es decir, que la mentalidad conservadora no les permite eliminar los prejuicios, los miedos y aversiones hacia este sujeto político que ahora se anima a caminar libremente por las calles: el campesino, el regante, el cocalero, etc. No les posibilita formarse una idea de una Bolivia intercultural e integrada en espacios de encuentro y (re)conciliación.

Más bien, esta mentalidad convierte a los espacios en lugares de conflicto y enfrentamiento, e impide entablar diálogos civilizatorios que sean capaces de construir nuevas formas de integración social y cultural.

Pero una vez más el diálogo y el consenso se desarrolla en un espacio público dotado de horizontalidad, y para que dicho espacio exista deben de generarse condiciones mínimas de igualdad y reconocimiento, tampoco es suficiente decir: “yo te reconozco”, porque esa sentencia oculta su prejuicio, “te reconozco”, sí “pero en tus limitaciones, como distinto, como pobre, como del campo y yo de la ciudad”; por tanto, se debe de apuntar a borrar la tendencia a generar modelos universales, únicos e invariables de cultura, de política y de economía.

Consiguientemente, este conflicto muestra que el tiempo de modelos locales, particulares y flexibles ha llegado.

Palabras finales o la apuesta por la re-construcción del estado

Hemos partido en este trabajo de la siguiente pregunta “¿Cómo se juega el juego de la ‘participación’ en el diseño de políticas públicas controversiales?” (PNUD, 2007: 279). Y al parecer la respuesta es: desde afuera, con confrontaciones y con altos niveles de violencia.

No sólo tiene que ver con los flujos y reflujos de los movimientos sociales y de las mismas organizaciones sociales y sus –momentáneas– crisis de identidad. Sino que tienen que ver con procesos que desplazan lo político hacia otros lugares, hacia arenas más democráticas y por lo tanto más visibles. Además son arenas donde el poder se encuentra difuminado, esta en todos. Y como el poder esta en todos, la decisión también es de todos.

¿Decidir qué?. Decidir lo que se entiende como estado, lo que se quiere como estado y lo que se desea como estado. Pero eso es un proceso largo. Desde el año 2000 hasta ahora estamos inmersos en ese proceso y la Asamblea Constituyente y el Gobierno del MAS que para muchos parece ser el punto final del proceso da la impresión de ser una parte más de una línea o espiral aún todavía sin terminar.

Sin duda, la construcción de políticas públicas tiene que hacerse abiertamente, de forma participativa e inclusiva. Modificando los órdenes discursivos, para que los saberes diversos y culturales también puedan digerir aquellas que son las instituciones liberales de la democracia y puedan por tanto, proponer el orden de sus transformaciones.

Por otro lado, la re-construcción del Estado tiene que ser un evento flexible e inconcluso, es decir, que pueda cambiar de rumbo en el tiempo y modificable según las circunstancias e inconcluso porque el Estado debe de alimentarse continuamente de sus aciertos y de sus fallas.

Pero más que todo la re-construcción del Estado tiene que respetar el proceso social, conflictivo y político de los últimos seis años, y dar cuenta de las demandas de los sectores sociales rurales y urbanos. Se trata por tanto, de construir un Estado donde quepan todos los Estados.

Bibliografía

- BAUTISTA, Rafael
2006 **Octubre: El lado oscuro de la Luna**. La Paz. Tercera Piel/Wayna Tambo
- BRITTO, Lina. et. al.
2004 **La Guerra del Gas contada desde las mujeres**. El Alto. Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- GARCÍA O., Alberto. et. al.
2003 **La "Guerra del Agua"**. Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia. La paz. PIEB.
- GOMÉZ, Luis
2005 **El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia**. España. Pachakuti N° 22
- LEWKOWICZ, Ignacio
2004 **Pensar sin Estado**. La subjetividad en la era de la fluidez. Argentina. Paídos.
- MAMANI, Pablo
2005 **Microgobiernos Barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)**. La Paz. CADES/IDIS/UMSA.
- PNUD
2007 **El estado del Estado**. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano. La Paz. PNUD.
- SUÁREZ, Hugo José
2003 **Una semana fundamental**. La Paz. Muela del diablo.
- VV.AA
2007 **Cochabamba 11 de Enero... Análisis y Reflexiones**. Cochabamba. Editorial Verbo Divino.
- WACQUANT, Loic
2001 **Parias Urbanos**. Marginalidad en la ciudad a comienzos de siglo. Buenos Aires. Manantial.
- ZEGADA, María Tereza. et. al.
2007 **11 de Enero: ¿Cochabamba a la deriva?**. Cochabamba. Centro cuarto Intermedio. Fundación UNIR.

“El estado multinacional de nueva democracia”

Jorge Echazu

La Etnología es una ciencia social que indaga los orígenes de las comunidades humanas en el proceso de su constitución.

Por otro lado el Estado es el sujeto y el objeto de una ciencia particular que es la **Ciencia Política**.

Nuestro problema radica, entonces, en conciliar estos dos extremos en una interpretación común que pueda explicar el carácter de un Estado como el boliviano que, efectivamente, es un Estado común y corriente y que no corresponde a una formación social profundamente diversa y que precisa de una nueva estructuración política.

El Estado

La conceptualización del Estado debe ser uno de los problemas más complejos de la ciencia política que va desde su negación, pasando por su minimización en la corriente funcionalista hasta la consideración marxista de Lenin que comienza su obra: **“El Estado y la Revolución”**, diciendo:

«El Estado, instrumento de explotación de la clase oprimida...». (1)

Esta expresión leniniana concuerda plenamente con las de Marx, cuando éste expresa:

«La compleja maquinaria del Estado.... Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado.... Todas las revoluciones perfeccionaron esa máquina en vez de destruirla...» (2).

La máquina, la maquinaria o el instrumento, según Lenin y Marx, pertenecen al Estado, forman parte de él, no constituyen, ni mucho menos, la totalidad, pero sí, ciertamente, una parte importantísima de su estructura. El Estado, en rigor, **NO ES UNA MAQUINARIA**, sino que detenta o posee una maquinaria que cumple tres funciones, una técnico- administrativa, otra puramente represiva y finalmente otra ideológica, como veremos.

La maquinaria del Estado está constituida por una compleja burocracia civil y militar que puede tener diversa procedencia social, lo que para el caso no interesa mucho.

Entonces reducir el Estado a una maquinaria burocrático militar, constituye efectivamente una desnaturalización de toda la concepción política del Estado. Empero, si decimos REDUCIR, no significa que el Estado se deba desvincular de la idea de maquinaria, de máquina o instrumento, de ninguna manera. Esta idea de máquina o instrumento **DEL** Estado es fundamental y básica en la teoría científica del Estado.

Ahora bien, además se ha desarrollado el concepto de “Poder Político” consubstancial a la Teoría del Estado. Podríamos definir el poder político como la “capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos....» Poulantzas. (3), o como “el funcionamiento de la maquinaria que tiene la virtud de transformar el poder absoluto -su fuerza- en poder de las leyes” (Althusser) (4). En este sentido podemos hablar del poder político o del poder del Estado que deriva de la maquinaria del Estado y que, al mismo tiempo la complementa, pues combina la fuerza física con la fuerza moral y jurídica de los “justo”, “lo verdadero” y lo “legítimo”.

En cierto sentido, Gramsci se refiere a esto último cuando habla del consenso y que será hábilmente aprovechado por ciertos “enemigos” del instrumentalismo. La verdad es que Antonio Gramsci ha tomado todos estos elementos pero trastocándolos. Veamos:

1 **Lenin, V. I.** «El Estado y la revolución»

2 **Marx, Karl.** «El 18 Brumario de Luis Bonaparte»

3 **Poulantzas, Nicos.** «Poder político y clases sociales en el Estado capitalista» Siglo XXI Editores. Pág. 124.

4 **Althusser, Louis.** «Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista». LAIA editorial. Pág. 34.

Para Gramsci, el Estado es fundamentalmente un núcleo de consenso, de legitimidad construido por el bloque dominante, rodeado de una coraza de coerción. En una palabra, el consenso, que es lo esencial, tendría una fortaleza de fuerza y coerción rodeando el núcleo.

Por el contrario el materialismo histórico ha colocado la coerción en el núcleo y la ha rodeado de autoridad, legitimidad, si se quiere consenso. La inversión es pues sumamente clara y no hace falta seguir explicándola.

Pero, además el Estado contiene un complejo aparato de instituciones ideológicas que son llamadas por Althusser, los aparatos ideológicos del Estado (**AIE**) que se sitúan en torno a la maquinaria y a su halo de poder. Los AIE están constituidos por la Iglesia, la Escuela, la Prensa, los Partidos Políticos (con excepción de los que no forman parte del sistema e impugnan y cuestionan al Estado y a toda la formación social), la Familia, que sistemáticamente difunden ideas que solidifican el poder político y sobre todo ocultan y disimulan la naturaleza misma del aparato represivo que constituye la cara fea del Estado y que se encuentra en el epicentro del poder.

Podríamos entonces, esquematizando un poco, presentar un cuadro de la “figura” del Estado en forma de círculos concéntricos. Un epicentro de fuerza, coerción y violencia donde se ubican los órganos represivos de la maquinaria del Estado, es decir los ejércitos, las policías, los centros de reclusión, etc.; un complejo de órganos administrativos y técnicos que completan la estructura de la maquinaria del Estado y que están constituidos físicamente por la burocracia civil; una aureola de autoridad rodeando la maquinaria que en realidad puede ser definida como el “poder político” y finalmente una amplia gama de órganos ideológicos situados estratégicamente en los puntos neurálgicos de la formación social como enclaves, lo cual puede engañar al hacer pensar que el Estado inunda, por decirlo así, el resto de la formación social o la “sociedad civil” en el lenguaje gramsciano-hegeliano.

Así, restaría nada más que visualizar las relaciones de clases sociales con el Estado. El Estado, como instrumento de dominación de clase, tiene una autonomía relativa con relación a las clases dominantes y esto se explica justamente porque su manejo puede facilitarse o complicarse de acuerdo al grado de poder político que puedan ejercer aquellas respecto a la maquinaria. Además, la complejidad de sus funciones, el reclutamiento de la burocracia en todos los niveles del sistema de clases influidas por la ideología dominante, le han otorgado una “legitimidad” a la que hemos llamado “poder político”. Ese poder político se refleja en la propia burocracia estatal que se considera autónoma y hasta independiente, pues no está consciente de su misión intrínseca y, por tanto, desenvuelve una actividad técnico-administrativa o represiva, en el entendido de que está sirviendo puntualmente los intereses generales de la sociedad. Por ello sería, por ejemplo, ridículo que las clases dominantes pudieran exigir de cualquier burócrata una sumisión inmediata y consciente a sus intereses de clase. La administración de justicia, por ejemplo, se vanagloria de su “autonomía” y de su sujeción exclusiva al texto de la ley, cuando en realidad esto dista mucho de ser evidente. Por tanto, la autonomía relativa del Estado con respecto a las clases dominantes es también consubstancial a la Teoría del Estado. Además, dicha autonomía relativa se va complejizando mucho por el hecho de existir profundas contradicciones en el seno mismo del bloque dominante. Ya sabemos que dicho bloque no es homogéneo y que al interior del mismo se desarrollan los enfrentamientos ya no para la dominación, sino por la hegemonía.

La fracción hegemónica, no siempre tiene el dominio mayor de los aparatos del Estado y del poder político, así como del control de los aparatos ideológicos, pues su hegemonía misma se manifiesta a largo plazo y en perspectiva. La hegemonía se expresa de un modo muy sutil en el Estado y como en muchas oportunidades chocan frontalmente la dominación general y la hegemonía, el Estado aparece liberándose circunstancialmente de las clases dominantes.

Por su lado, las clases dominantes no hegemónicas pueden influir decisivamente en las coyunturas políticas; este fenómeno es a veces confundido completamente y estos desfases de la estructura política son interpretados como una “permeabilidad” del Estado con respecto a las clases oprimidas, cuando el fenómeno, como tenemos explicado, es otro.

En resumen, pensamos que efectivamente son las contradicciones secundarias del bloque dominante las que, efectivamente, atraviesan el Estado, más nunca las contradicciones principales de la formación social que son las que se dan entre bloque dominante y clases oprimidas.

Nuestras ideas, fruto del análisis de los aportes significativos a la teoría del Estado y de nuestras propias aportaciones, han sido presentadas muy esquemáticamente y sin las mediaciones que hubiera sido importante hacer; sin embargo, consideramos oportuno hacerlas públicas ahora que se inicia el debate muy fructífero en torno a las características del nuevo Estado boliviano que se pretende fundar.

Estado y poder político

Como hemos señalado en el punto anterior, la noción de **“Poder Político”** es conflictiva ya que los diversos autores dan su propia definición al respecto y no existe una relativa unidad en cuanto a su dilucidación. Apuntamos los criterios al respecto de dos pensadores importantes: **Louis Althusser y Nicos Poulantzas**. Sin embargo, creemos que si bien estos autores han hecho precisiones invalorables, el problema está lejos de haber sido resuelto. Por ello mismo analizamos acá, concretamente, todo lo que hemos podido avanzar al respecto.

Inicialmente podríamos decir que hay que diferenciar con toda claridad el concepto de “Poder” del concepto de “Poder Político”. El primero está claramente referido a todas las formas de poder y dominación que pueden existir en una formación social, principalmente a aquellas formas de micro-poder que son incontables y que se presentan del modo más caprichoso y al mismo tiempo más confuso en la formación social.

Kenneth Galbraith, por ejemplo, nos dice que existen tres formas y tres fuentes del poder. En primer lugar el **“poder condigno”** que es el dominio de una persona o grupo sobre personas y grupos que nace del temor a determinados castigos o penas que pudiera sufrir quien no se somete a este tipo de poder o micro-poder. La fuente de la cual emana el poder condigno será pues, la posibilidad de ser castigado severamente si no accede al sometimiento. El poder condigno obtiene, pues, sumisión, infligiendo o amenazando infligir consecuencias adecuadamente adversas.

“El poder compensatorio”, por el contrario, conquista sumisión ofreciendo una recompensa positiva, no negativa como en el caso del poder condigno. La fuente del poder compensatorio se encuentra obviamente en la propiedad, es decir en la capacidad económica de quien pretende sumisión de los demás.

Finalmente, tenemos según Galbraith, **“El poder condicionado”**. La sumisión proviene de un cambio de criterio por uno nuevo, es decir por cierto convencimiento en cuanto a la necesidad positiva de ese cambio. La persuasión, la educación y el compromiso social parecen importantes en la existencia misma de este tipo de poder. Su fuente será pues, la personalidad, el carisma de un líder, de un conductor o alternativamente la organización que postula determinadas conductas.

Ahora bien, el poder o **“micro-poder” (Michael Foucault)**, en nuestro criterio, es distinto, no sustancialmente del poder político, pero sí de grado. En otras palabras, el poder político está referido precisamente al poder que adquiere el Estado en las formaciones sociales que a través de la lucha de clases, lo han establecido. No hay pues, no puede haber poder político sin Estado y así se comprende que no puede válidamente, referirse al primero sin tocar el segundo. El poder político es consustancial al Estado y su fuente se encuentra precisamente en el Estado que posee una maquinaria cada vez más poderosa que puede aplicar el poder condigno con toda eficacia; que posee capacidad económica para proporcionar ventajas de las que nos habla el poder compensatorio y finalmente tiene una organización, la organización más alta de cualquier sociedad, para convencer de una “necesidad” perentoria de sometimiento, lo cual nos aproxima al poder condicionado.

Decimos pues, por nuestra parte, que el poder político surge de una verdadera correlación de fuerzas entre diversas clases sociales y las agrupaciones de clases o bloques. Más claramente, el poder político es una relación de fuerzas no solamente físicas, como hemos visto, sino también económicas, de propaganda, de autoridad, de prestigio, etc. De aquí proviene nuestro criterio de que Estado, Poder Político y Clases Sociales, no pueden ser comprendidos sino en una estrecha correlación. No creemos necesario definir el concepto de clase social, pues este asunto rebasa y excede claramente el propósito de este ensayo. En síntesis, la relación de fuerzas significa que permanentemente, en el seno de la formación social, existe una confrontación de intereses, empero, como uno de los bloques de clases ejerce dominación que se torna poder político a través del Estado, resulta que también domina sobre sus clases aliadas, lo que se reconoce como hegemonía.

La dominación puede variar en intensidad de acuerdo a las nuevas y cambiantes situaciones. Cuando la relación de fuerzas favorece plenamente a las clases dominantes, lo cual resulta siendo lo normal, el poder político se manifiesta sólido y sin resquebrajaduras. Entonces, a través del poder político las clases dominantes pueden servirse de los aparatos del Estado al mismo tiempo que éstos están haciendo lo posible el propio poder político. Aquí, como vemos, nuestros puntos de vista encajan perfectamente con los razonamientos de Poulantzas, empero, pensamos que los nuestros complementan la idea que en el pensador griego aparece cortada, pues no se explica suficientemente de dónde surge la “capacidad” de clase de la que se trata. Poulantzas completará esa su idea en sus obras posteriores.

Pensar, como se lo hace actualmente por parte de algunas corrientes “renovadoras”, que el poder político moderno ya no se basa en la violencia/temor, sino por el contrario en el consentimiento/consenso, es una verdadera falacia. El binomio contradictorio violencia/consenso es una unidad insoluble: la violencia fortalece el consenso y éste prestigia y legitima aquella. Sin embargo, uno de los polos contradictorios será siempre el principal, dominante o hegemónico, mientras el otro será secundario. La complementariedad es entonces dialéctica, la violencia no se encuentra a lado del consentimiento, sino integrándolo, formando una unidad muy compacta. La referida correlación de fuerzas como poder político, se dará pues en la violencia (primero) y el consentimiento (después).

En realidad, el poder político, es un resultado del dominio sobre los aparatos del Estado, sobre todo en los aparatos represivos. La vinculación entre dichos aparatos y el poder es pues sumamente estrecha y se explica mutuamente.

En consecuencia no se puede hablar de poder político, de la “toma” de dicho poder político, sin hacer referencia explícita o implícita a los aparatos del Estado. El poder político no se toma, se alcanza y logra, o mejor se construye en el proceso de la lucha de clases, en el momento de volcar la balanza de la correlación de fuerzas en sentido contrario al establecido.

El Estado Nacional

El Estado Nacional es un tipo de Estado que corresponde a las formaciones sociales capitalistas que han centralizado el poder político y que a su vez es patrimonio exclusivo de clases sociales dominantes y formaciones históricas también dominantes. El Estado/nación, entonces, es característico de la modernidad, tiende a homogeneizar al conjunto social imponiendo formas de vida, costumbres, usos y tradiciones propias de la nación predominante e ignorando por completo, incluso desterrando las culturas de las comunidades subordinadas. Es ésta precisamente la característica principal de los Estados nacionales que conocemos y que tienen su paradigma en la Europa desde el Renacimiento y que se consolida en el siglo XIX y más aún en el siglo XX. Podemos señalar al Estado francés como el prototipo de esas formaciones políticas que han intentado imponer ese modelo al mundo entero de modo que la simple proposición de un tipo de Estado diferente parecer ser una verdadera herejía.

El Estado Nacional aparece como una estructura política natural al extremo de que se confunde el Estado con la Nación. Naturalmente esta identificación es abusiva y no corresponde a un simple análisis interpretativo. La nación identificada con el Estado pierde su verdadero carácter y se convierte simplemente en un aditamento cultural del propio Estado Nacional.

El Estado moderno de signo capitalista, producto exclusivo de la burguesía, fue ideado, como lo dijimos por Hegel y recogido por toda la literatura y la ciencia social en general. Ahora nos sirve para pensar la nación capitalista, la nación burguesa, en una palabra todo el proceso de la constitución de la nación moderna.

¿Cuáles son los rasgos característicos del Estado nacional burgués y capitalista?

Enfrentamos entonces lo que denominamos el “culturalismo” político que significa un reconocimiento parcial e incompleto de las naciones en el seno del Estado Nacional.

La Nación

Definimos la Nación como una formación histórica relativamente estable que reconoce tres matrices constitutivas: **la matriz objetiva** que comprende la población (el pueblo) y el territorio, **la matriz cultural** que significa el corazón del concepto y comprende el idioma o la lengua, las costumbres, los usos, las tradiciones, el folklore, la religión y todo tipo de ideologías y finalmente **la matriz político-económica**. Finalmente, el concepto de la nación debe completarse con el elemento consciente, es decir pasar de la nación en sí a la nación para sí., esos elementos son **la autodeterminación y la identidad nacional**.

En primer lugar es claro que la nación, en el capitalismo, ha llegado al punto más alto de su desarrollo, de su constitución, pero como las formaciones sociales que se han constituido políticamente no pueden, en modo alguno coincidir plenamente, es decir territorialmente, idiomáticamente o culturalmente con el proyecto político de la burguesía, se produce necesariamente un copamiento de los campos “nacionales” próximos o su parcelación o división, quedando parcialidades de una nación en los ámbitos de dos o tres Estados nacionales.

Para comprender este fenómeno veamos el caso quechua o incaico.

La nación quechua que llegó inclusive a formar un imperio (una forma típica de la nación Estado, diferente del Estado nacional, como ya vimos), fue descuartizada cuando los estados nacionales de América se constituyeron a principios del siglo XIX. El Perú, La República de Bolívar (Bolivia), Ecuador y Argentina, tomaron una parcela quechua para sí mismas dentro de sus Estados Nacionales.

En segundo lugar, siendo el Estado nacional una coincidencia forzada de una nación más fuerte (más formada) con otras menos fuertes (menos formadas) y además fracciones de otras, como lo vimos, con el proyecto político de la burguesía, una de ellas debe lograr una "hegemonía" sobre las demás. Así surgirá el carácter opresivo obligatorio del Estado nacional sobre las nacionalidades oprimidas. Ningún Estado nacional puede conseguir voluntariamente el sometimiento de las diversas naciones, nacionalidades y etnias que lo conforman y por ello mismo debe recurrir a la violencia y a la opresión nacional característica de todos los Estados Nacionales. No hace falta exponer ejemplos concretos de la situación explicada.

En tercer lugar el Estado nacional, *la forma burguesa y capitalista de la nación*, solamente se ha constituido completamente (esto también es muy relativo) en algunos países de Europa occidental, como ejemplos tenemos a Francia, Inglaterra, España, Portugal y Alemania e Italia, un tanto retrasadas. En cambio, las otras naciones incluso de Europa misma, de Europa oriental, de Asia, América (con excepción de los Estados Unidos) no han logrado constituir verdaderos Estados Nacionales, precisamente por la debilidad de sus burguesías que devinieron dependientes y compradoras antes que autónomas. El proyecto nacional de la burguesía en todos estos países se estancó, se distorsionó ante la presencia abrumadora de la dominación imperialista. En el presente es ya una imposibilidad manifiesta la continuación de un proceso totalmente agotado por las nuevas características de la situación política mundial (La Globalización).

En suma, el Estado Nacional se encuentra en una profunda crisis, así lo han reconocido todos los autores, pero lo que no hacen es explicar las causas y razones de dicha crisis. Hay, sin embargo, una situación particular, la de los Estados Unidos que completó su unidad "nacional" en el esquema del Estado Nacional como un gigantesco pulpo que fue deglutiendo todo lo que encontraba a su paso. Naciones, nacionalidades, fracciones de naciones, territorios lejanos, enclaves, etc., se incorporaron e incorporan a este Estado "nacional" elefantizado por la fuerza bruta y la agresión más desembozada con una nación dominante la anglosajona y una multitud de naciones oprimidas originarias e inmigrantes. Y mientras se pregona la desaparición de las naciones menores, se fortalece hasta el escándalo la monstruosa nación/estado norteamericana.

El Estado/nación, es el más alto grado de desarrollo de la nación que logra el modo de producción capitalista. El Estado/nación es la forma más acabada de opresión y avasallamiento de las naciones y las clases oprimidas por parte de la nación y clase dominante. Al imponerse por la fuerza las determinaciones de las clases dominantes de la nación dominante, se tiende a destruir por asimilación directa o indirecta, violenta o pacífica, todas las determinaciones de las naciones oprimidas, cancelando, prohibiendo o persiguiendo sus idiomas, sus costumbres, sus tradiciones, etc., para "construir" la "nación" a sangre y fuego, imponiendo una ideología de aniquilamiento de todo lo que se opone a la ideología "nacional" dominante.

La burguesía que ha unificado la "nación", en nombre de la nación dominante, tiende a negar a las otras naciones y nacionalidades y así surge el Estado/Nacional. La burguesía como clase nacional ha unificado la vida económica social y política y ha tenido la capacidad de otorgarle unidad, solidez y estabilidad dentro del Estado/Nacional, nos referimos claro está, a las naciones centrales del capitalismo.

El proletariado, por lo mismo, **no es una clase nacional, no puede ser una clase nacional**, so pena de convertirse al igual que la burguesía en una clase dominante lo que es impensable. El proletariado es intrínsecamente **una clase multinacional**, porque proviniendo de las clases y naciones oprimidas tiene como misión histórica acabar con la opresión social primero y luego también con la opresión nacional. Empero, mucho más difícil le resulta al proletariado acabar con las diferencias nacionales, por tanto deberá adoptar una política de coexistencia de todos los grupos nacionales en condiciones de igualdad, dentro del nuevo Estado que tendrá, pues, carácter multinacional necesariamente. Las clases oprimidas y las naciones oprimidas hermanadas, constituyen el sujeto revolucionario que creará el Estado Multinacional Socialista.

No se debe confundir los términos "multinacional" o proletario, con el de transnacional que significa imperialismo o internacional que hace referencia únicamente a la relación entre naciones.

El Estado nacional es intrínsecamente capitalista, en tanto que el socialismo precisará necesariamente una superación de la opresión nacional del Estado nacional, hacia el Estado multinacional del futuro

como única alternativa a la liquidación total de las naciones, y nacionalidades que supone el fenómeno globalizador que se dibuja amenazante en el horizonte del mundo moderno y que pretende convertir a los territorios nacionales en “tierras de nadie” y a sus poblaciones en verdaderas mesnadas humanas de mano de obra barata o esclava.

Deberán ser pues los pueblos y naciones de Bolivia, América Latina y el Tercer Mundo, junto a los millones de hombres que emigraron al Centro y que se constituyeron en auténticas naciones/enclave incrustadas en las entrañas mismas del monstruo imperialista, los que impidan a través de su lucha, el más grande genocidio que se pretende perpetrar contra el género humano.

La Autodeterminación

Finalmente no referimos al problema, muchas veces planteado por diversos autores del momento de la constitución de la nación. Si la nación es un “proceso”, ¿habrá que buscar en qué momento la nación, puede validamente ser considerada efectivamente una nación?

Ese momento histórico, que nada tiene que ver con lo místico de las soluciones subjetivistas del tipo baueriano, ni con la búsqueda de elementos espirituales deleznales como el destino común, es el momento de la autodeterminación. **La Autodeterminación** es pues el objetivo social e histórico que alcanza una nación cuando colectivamente ha resuelto terminar con la sumisión ante otras naciones y ha decidido vivir su propia vida.

Lenin nos explicaba el derecho de todas las naciones a la Autodeterminación. Acá, el concepto tiene una otra acepción, no se refiere a “derecho” alguno de tipo jurídico, sino a determinaciones de tipo histórico procesual y de afirmación existencial definitivo.

Las formaciones históricas/naciones, luchan incesantemente por autoafirmarse, por defender su cultura común, para defender sus territorios (el caso legítimo de las naciones y nacionalidades de Bolivia en la actualidad), en una palabra sus formas propias de vida y existencia y lo hacen recurriendo a todas las formas de lucha existentes. Las formas violentas no están pues jamás descartadas y cada día podemos observar cómo las naciones luchan por autodeterminarse.

La Autodeterminación es pues un elemento esencial y fundamental para la conceptualización de la Nación, y presupone el elemento conciencia política nacional que completa nuestro cuadro del concepto de la nación. La autodeterminación no se confunde con la constitución del Estado/Nación, sino con una actitud clara y definitiva del conjunto nacional que ha decidido luchar a cualquier costa por ella, al margen de su constitución o no en un Estado Nacional. Es el caso actual de la nación Palestina, por ejemplo, que aunque no tiene todavía un Estado nacional constituido por las maniobras del Imperialismo norteamericano y su aliado cómplice Israel, ha dado muestras objetivas e históricas de una tendencia inequívoca de Autodeterminación.

Lo mismo puede decirse de la nación **Kurda (El Kurdistán)** que lucha denodadamente por la autodeterminación en medio de condiciones sumamente difíciles y complicadas, debiendo enfrentar las fuerzas combinadas del imperialismo norteamericano y a la reacción turca que es una de las más opresivas del mundo.

La Identidad Nacional

Definimos la identidad nacional como el elemento central de la concientización. Si la autodeterminación es **conciencia política**, la identidad es **conciencia subjetiva**, en una palabra la identidad no es más ni menos que la conciencia y el reconocimiento del conjunto social de *pertenencia* a la comunidad determinada. Podemos decir que se trata de la subjetividad nacional.

¿El nuevo estado boliviano debe seguir siendo un estado nacional o debe construirse un estado multinacional?

De conformidad con todo lo estudiado en torno a los conceptos de nación y su origen, la etnología política y el concepto político del Estado, podemos concluir que nuestra formación social boliviana, esa totalidad social articulada, debe construir un nuevo Estado que superando largamente el excluyente Estado Nacional de contenido burgués capitalista dependiente que ha entrado en crisis Terminal hace mucho tiempo, contenga orgánicamente a todos los grupos nacionales, a todos los grupos sociales subordinados y ese Estado no puede ser otro que el **Estado Multinacional de Nueva Democracia**.